

# PROBLEMI

aktualnosti

IVO

URBANČIČ

DARKO

KOLIBAŠ

MAKSIM

SEDEJ ML.

SLAVOJ

ŽIŽEK

TINE

HRIBAR

HANS GEORG

GADAMER



# PROBLEME

Problemi, časopis za mišljenje in pesništvo. Ureja uredniški odbor: Niko Lehrman, Rudi Rizman, Marjan Rožanc, Dimitrij Rupel, Fedor Žigon (Aktualnosti); Spomenka Hribar, Valentin Kalan, Milan Pintar, Ivo Urbančič, Slavoj Žižek (filozofija); Andrej Inkret, Taras Kermauner, Andrej Medved, Rastko Močnik, Dušan Pirjevec (literarna teorija); Iztok Geister, Niko Grafenauer, Dušan Jovanović, Ivo Svetina, Marko Svabić (literatura). Glavni urednik: Milan Pintar. Odgovorni urednik: Rudi Rizman. Tehnični urednik: Marjan Rožanc. Uredništvo in upra-

va: Ljubljana, Beethovnova 2, tel. 20 487. Tehnični urednik posluje v ponedeljek, sredo in petek od 9. do 13. ure, uprava pa v četrtek od 14.30 do 16.30. Naročila pošiljajte na upravo Problemov, Ljubljana, Beethovnova 2, tekoči račun 501-8-475/1 z oznako: za Probleme. Celoletna naročnina 40 din, cena posamezne številke 4 din, cena dvojne številke 7 dinarjev. Nenaročenih rokopisov uredništvo ne vrača. Izdajata predsedstvo ZMS in UO ZSJ v Ljubljani. Tiska tiskarna »Toneta Tomšiča« v Ljubljani.

Na zboru sodelavcev dne 31. III. 1969 je bil izvoljen nov uredniški odbor. Podrobnejše poročilo o zboru sodelavcev bomo objavili v prihodnji številki.

Ivo Urbančič: Pajkova praktična filozofija . . . . .	217
Darko Kolibaš: Bog in človek v procesu sveta . . . . .	252
Maksim Sedej ml.: Variacije na filozofske teme . . . . .	255
Tine Hribar: Čas in usoda . . . . .	262
Slavoj Žižek: Spraševanje gotovosti II . . . . .	277
Hans Georg Gadamer: Moč uma . . . . .	293
Tel quel . . . . .	297
Bibliografija . . . . .	299

# Kaj je z organizacijo našega zdravstva?

Spoštovano uredništvo,

prav gotovo nisem edini, ki ga je pismo »Končno je naš sin umrl«, objavljeno v Delu 26. II. 1969, v katerem užaloščena mati apatično popisuje bolezen in smrt svojega sina, močno prizadelo. Saj je skoraj neverjetno, da v organizirani družbi na smrt bolnega človeka kar trije zdravniki zdravijo s praški in sirupi, da se dežurni zdravnik in reševalna postaja ne oglasita na njegove klice na pomoč, da mora ta isti bolnik, ko slednjic pride do specialistovega okenca, čakati na pregled še 11 dni in da končno, ko po neskončnih poteh in moledovanjih le pride v bolnišnico, umre tam za meningitisom. In vendar se je vse to zgodilo, tako ali vsaj približno tako! Ne glede na točnost ali netočnost nekaterih podatkov je fant mrtev, ne da bi kdorkoli pravočasno ugotovil diagnozo njegove bolezni in ga pravočasno zdravil.

Ta »zdravstveni« primer pa žal ni osamljen. Jaz sam lahko navedem še dva, moj lastni primer in primer enega mojih prijateljev, ki resda ni sta tako vnebovpijoča, ker sva oba prizadeta pacienta še pri življenju, sta pa vsekakor nova dokaza, da z organizacijo naše zdravstvene službe res nekaj ni v redu. Pri tem pa se mi ne zdi vredno govoriti o zdravniški morali ali nemorali, ker je to vprašanje docela postranskega pomena, dokler je sama organizacija zdravstva — tako vsaj kaže — nečloveška.

Najprej moj primer. Pred dvema letoma sta mi otrpnila leva roka in vrat, v plečih pa sem ob najmanjšem gibu čutil neznosno bolečine. Sektorski zdravnik je to diagnoziral kot neko vrsto managerske srčne bolezni in mi pripisal kapljice za srce. Toda po dveh mesecih levice skoraj nisem več čutil, vrat mi je otrdel, bolečine v plečih pa so bile tolikšne, da se sploh nisem več mogel ganiti. Spet so me odpeljali do sektorskega zdravnika, ki je bil najprej užaljen, potem pa mi je le napisal napotnico za specialista ortopeda. Tam pa mi je bolniška sestra dejala, da pridem pri zdravniku specialistu na vrsto šele čez poldrug mesec. Ponavljam:

čez poldrug mesec! Po vseh mogočih prošnjah in priporočilih mi je slednjic uspelo priti do njega že po devetih dneh, specialist pa je ugotovil spondilitis, sesedanje tretjega in četrtega hrbteničnega vretenca, ki sta mi priščipnila hrbtno živčevje. Po daljši terapiji na ortopedski kliniki v Ljubljani sem se potem zdravil še devet tednov v Dolenskih Toplicah in v Laškem.

In primer mojega znanca. Pred kratkim so mu zaradi tromboze morali odrezati najprej eno, potem pa še drugo nogo. Ni mi seveda treba popisovati vseh telesnih in duševnih muk, ki jih je preživel ta žilavi stavec, ko je kar naenkrat ostal nepremičen. Dovolj je, če povem, da mu je zaradi nepremičnosti in nenehne obremenjenosti enega samega dela telesa začelo na obremenjenem delu telesa, zadnjici in križu, odmirati podkožno tkivo. In invalidski voziček, ki bi temu človeku na robu obupa malo olajšal tako duhovno kot telesno trpljenje? Po dveh mesecih, odkar je bila izvršena amputacija, še vedno čaka nanj in bo nemara še čakal.

Takih in podobnih primerov pa je še veliko. Omenim naj samo že kar razvpiti problem našega delavca ali uslužbenca, ki si polomi ali kako drugače pokvari očala. Drugod po svetu mu kar takoj nataknejo nova, že zato, da bi ne izgubili niti ene njegove delovne ure, pri nas pa mora tako rekoč slep človek čakati na očala včasih celo po mesec dni.

Upravičeno se torej sprašujem, zakaj je organizacija našega zdravstva tako neučinkovita, s tem pa tudi nehumana. Ali res zato, ker hočemo z njo v prvi vrsti onemogočiti privatne klientele, šušmarstvo in neupravičeno bogatenje zdravnikov? Če je temu tako, potem smo s tem dosegli samo to, da bolniki ne morejo do zdravnikov, medtem ko vprašanje šušmarstva in neupravičenega bogatenja zdravnikov ostaja še naprej nerešeno. Dokler so namreč specialisti tako redki in tako težko dostopni, da smo jim včasih pripravljene njihove usluge plačati s suhim zlatom, so pač suhega zlata vredni, hkrati s tem pa tudi nezainteresirani, da bi se njihov izjemni položaj v družbi kaj

# PROBLEMI AKTUALNOSTI

	Stran
<b>PISMA UREDNIŠTVU</b>	
Kaj je z organizacijo našega zdravstva? . . . . .	1
<b>POLITIKA</b>	
IX. kongres Zveze komunistov Jugoslavije . . . . .	2
<b>MODERNA ZGODOVINA</b>	
Razgovor s sinom Markom . . . . .	4
<b>DOKUMENTI</b>	
Atentat pri Borovickih vratih (Ruski odgovor na samosežig Jana Palacha) . . . . .	7
<b>MED POLITIKO IN GOSPODARSTVOM</b>	
Nič več zlati lesk . . . . .	8
<b>MED TEORIJO IN PRAKSO</b>	
Slovenska knjiga v slovenski politiki . . . . .	10
<b>SOLSTVO</b>	
Univerza na razpotju? . . . . .	14
<b>NOVA KRITIKA</b>	
Proletkult (Vprašanja za novo kulturo) . . . . .	16
<b>MED ZNANOSTJO IN FILOZOFIJO</b>	
Das UMGREIFENDE? Karla Jaspersa (1893—1969) . . . . .	17
Cena življenja . . . . .	19
<b>IN MEMORIAM</b>	
Prof. dr. Vladimir Kraj (1901—1969) . . . . .	20
<b>MED IDEOLOGIJO IN EKSISTENCO</b>	
Radikalizacija človeškega smisla . . . . .	22
<b>VIZUALNE UMETNOSTI</b>	
Angažma na pločniku . . . . .	24
Pesnik, novinar, slikar, grafik in kipar Mario L. Vilhar . . . . .	25
<b>DIALOG</b>	
Naš dialog s svetom . . . . .	26
<b>BRANJE</b>	
«Estetska» poezija . . . . .	27
<b>GLEDALIŠČE</b>	
Stirje elementi krize sodobnega gledališča . . . . .	29
<b>MODA</b>	
Telo . . . . .	32
<b>SPORT</b>	
Duša moštva . . . . .	33
<b>EPIGRAMI IN AFORIZMI</b>	
Prepovedane parole . . . . .	35

spremenil. Ponavljam pa še enkrat, da se mi zdi razpravljanje o zdravniški morali, ki je bojda na psu, postranskega pomena; pogovoriti se je treba o organizaciji našega zdravstva v celoti, ki že kot organizacija sama ni dovolj humana.

Primož Stegu

LJUBLJANA, Bezenškova 37

P. S.: Naš rojak Louis Adamič piše v svoji knjigi »Vrnitev v rodni kraj«, da je v predvojni Jugoslaviji naletel samo na dva resnično velika človeka, na Miroslava Krležo in dr. Andrija Štamparja. Veličino dr. Andrija Štamparja je Adamič videl v tem, da je temu možu v tako zaostali deželi, kakršna je bila predvojna Jugoslavija, uspelo organizirati zdravstveno službo, ki je bila »eden najdramatičnejših in najznamenitějšíh dosežkov v Evropi po vojni.« Skušenj in uspehov na tem področju nam torej ne manjka.

**PRIPOMBA UREDNIŠTVA:** Pismo objavljamo v celoti, a predvsem zato, da spodbudimo k pisanju tudi zdravstvene delavce, ki naj bi o teh problemih spregovorili strokovno; uredništvo je pripravljeno na straneh Aktualnosti odpreti tudi rubriko o zdravstvu, ki pa bi jo morali voditi zdravstveni delavci sami.

V prihodnje bomo pisma bralcev krajsali in objavljali le povzetke.

## POLITIKA

# IX. kongres Zveze komunistov Jugoslavije



RUDI RIZMAN

Deveti kongres ZKJ je z ustanovitvijo avtoritativnega izvršnega biroja znova potrdil že dalj časa prisotno aktivistično parolo, češ da imamo dobre programe in resolucije, obsojanja vreden da je le način (ne) uresničevanja v praksi in odsotnost akcije. Na eni strani imamo tedaj idealni program, na drugi njegovo neuresničevanje. Toda ali je program sploh popoln, če ne nosi v sebi spoznanja o možnosti in nemožnosti svoje uresničljivosti in strukturo akcije?

Da je aktivistična parola očitno napačno postavljena, dokazuje že ostro zoperstavljanje teorije in prakse. Ali je program res dober in idealen, če ni na drugačen način izpovedana praksa ali če ne more pritegniti množic k uresničevanju? Ob tem nam pride na misel zgodba o stonogi in modri sovi. Stonoga je potožila, da ima eno nogo zdravo, toda po cellem telesu jo muči revmatizem. »Spremeni se v vrabca,« ji je svetovala sova, »pa boš imela revmatizem samo v eni nogi, ker že imaš eno zdravo.« Stonoga se je zamislila in vprašala: »Dobro, toda nisi povedala, kako naj to dosežem.« »Dala sem ti načelen nasvet,« odgovori sova, »za drugo se pa pobrigaj sama; to je tehnično vprašanje.«

V tem prispevku želimo nakazati le nekaj defektov, ki se pojavljajo v okviru načelnega. Poglejmo na primer štiri načelne pozicije, ki zaradi svojega utopičnega predznaka konstituira prav tisto, proti čemur se borijo.

1. Ena pogostih načelnih trditve v dokumentih zveze komunistov se glasi, da mora z »dohodkom razpolagati tisti, ki ga ustvarja.« Najmanj, kar je mogoče trditi za ta stavek, je to, da je nerazumljiv. V našem političnem svetu je žal zaenkrat še sporno, kdo je ustvarjalec dohodka. Količnik bo prevladalo mišljenje, da ustvarja dohodek zgolj tako imenovani »neposredni proizvajalec« v industrijski delovni organizaciji, se bo nadaljevala praksa diskriminacije, ki jo izvaja družba s politiko nezadostne materialne podpore nad kul-

turo, znanostjo in dobrinami družbenega standarda. V primeru, da bo vendarle priznan enakopraven status soustvarjalcev družbenega dohodka vsem delovnim skupnostim, pa se bomo v tem stoletju še bolj pogosto srečavali z najrazličnejšimi oblikami »odtujevanja« in prelivanja dohodka. Sicer pa ni problem v odtujevanju, temveč v smotrni in zavestni distribuciji materialnih sredstev, ki naj zagotovijo temeljno družbeno ravnovesje in favoriziranje področij, ki dajejo v krajšem ali daljšem obdobju močno spodbudo narodnemu dohodku. Parola »z dohodkom naj razpolaga tisti, ki ga ustvarja«, je tedaj anahronistična, ker ne izhaja iz spoznanja, da danes ni najpomembnejše prisvajanje materialnih sredstev, temveč njihova realizacija v ekonomskem in družbenem smislu na najrazličnejših nivojih (čeprav »odtujenih«). Prav tako je treba ločiti med odtujevanjem kot načinom in odtujevanjem kot vsebino. Sredstva, ki na primer ostanejo delovni organizaciji, so lahko še kljub temu odtujena od velike večine ustvarjalcev, medtem ko se njihov prenos v sfero kulturne potrošnje ali družbene potrošnje lahko izvrši na način, ki najbolj ustreza ekonomskim in duhovnim potrebam ustvarjalcev. Zavzemanje proti odloku sredstev iz delovnih organizacij ohranjanja predmanufakturno proizvajalsko obdobje, ni pa napor, ki bo vzdržal razvoj sodobne današnje družbe. Ne more nas tedaj čuditi, če takšna načelna postavka ne povzroči ugodnih rezultatov, alj če celo vodi k pasivnosti političnih subjektov. Končno se na vprašanje, o katerem je govor, odgovarja ideološko, kvaziekonomsko, čeprav lahko le ekonomska veda kompetentno odgovori na vprašanje porazdelitve in distribucije dohodka.

2. Boj zoper birokracijo, ki ga vodi jugoslovanska zveza komunistov vsaj deklarativno že dve desetletji, ne dosega zelenih učinkov. Vzrok za to je treba poiskati predvsem v enosmerni, ideološki poanti boja zoper birokratizem. Birokratizma in bi-

rokracije ni mogoče odpravljati z zgodovinskim preklinjanjem in obsojanjem birokracije kot profesionalne kategorije. Taka prokletstva samo izsiljujejo, da se birokracija poslužuje perfidnejših metod in navideznega reformiranja. Vsebine ostajajo iste, spreminjajo se le oblike. Takšna ideološko-utopična kritika samo potrjuje in utrjuje birokracijo kot **perspektivno** kategorijo. Da bi se birokracija ukinila, jo je potrebno najprej uresničiti. To pomeni funkcionalizacijo in modernizacijo birokratskega aparata (posamezne tehnične aparature lahko nadomestijo po tisoč in več birokratov). En elektronski računalnik opravi v tem smislu večjo vlogo kot več desetih antibirokratsko naravnanih ideoloških referatov. Moderni subjekt avantgarde delovnega razreda bo moral brez dvoma v svoje ideološke načrte vključiti fenomen znanstvene in tehnične revolucije, ki kljub novim eksploatorskim vsebinam, ki jih prinaša s seboj, vzpostavlja radikalno in materialno kritiko institucij preteklega in današnjega sveta, med katerimi je birokracija le ena od mnogih. Tisto, kar lahko stori revolucionarni subjekt, je družbeno favoriziranje znanstveno-tehničnih pridobitev, ki reducirajo klasično birokratsko manipuliranje oziroma ga ne predpostavljajo.

3. Prometejski mit o političnem občanu, ki pozna in obvladuje vso politično realnost, ali kot smo prebrali v enem od dokumentov za IX. kongres: »V razvitih samoupravnih odnosih delovni človek obvlada celotno družbeno življenje«, je danes toliko bolj anahronističen glede na obstoječo delitev dela, v okviru katere je dobilo mesto tudi politično delovanje. Zdi se, da ta mit nosita dva nekritično interpretirana zgodovinska fenomena. Prvo zgodovinsko dejstvo se nanaša na fenomen demokracije v grškem polis. Samoupravljanje naj bi po tej nekritični interpretaciji pomenilo zgolj približevanje naše prakse nekemu zgodovinskemu idealnemu stanju, torej neki pretekli, že osvojeni praksi in ne nečemu bodočemu. Pri tem se pozabija, da je ta »idealna« demokracija počivala na hrbtih suženjskega dela prebivalstva in to v razmerah, ko politika in druge družbene dejavnosti še niso nastopale v tako razvitih in specializiranih oblikah kot danes. Iz tega sledi nujen sklep, da smo v tem trenutku prisiljeni motriti politiko kot posebno dejavnost, ki angažira le manjši del in mora zato nenehno pozivati k politizaciji množic. Vendar politizacija ne more pomeniti, da naj »človek obvlada celotno družbeno življenje«, temveč mora biti izhodišče prav obratno, da se preko specializiranih in kooperativnih oblik in-

dividualnega in družbenega delovanja nudi poseben prispevek obvladovanju družbenega življenja. Nasprotno od tega je le, tako delovanje, na katerega pristaja teza v dokumentu: pozivanje na abstraktno obvladovanje družbenega življenja se po navadi konča pri abstraktnosti in ne pri konkretnem vplivanju preko posamičnega na trend družbene usmeritve. Drugo nekritično interpretirano zgodovinsko dejstvo je vzeto iz teorije utopičnih socialistov. Gre za socialistični cilj, da se odločanje ljudi o ljudeh prenese na odločanje ljudi o stvareh. Dvajseto stoletje, morda že katero prej, je spoznalo tehnično manipulacijo, nezadostnost in obsojenost tega cilja na nadaljevanje eksploatacije, saj je danes popolnoma evidentno in empirično preverljivo, da lahko tudi stvari nasilno diktirajo človekovo voljo, svobodo in interese.

4. Naslednji kontekst, ki močno vpliva na fiziognomijo idejnega in praktičnega definiranja politike ZK, je splet mednarodnih interesov in moči. Omenjamo ga ne toliko zaradi ne dovolj poudarjene načelne prisotnosti mednarodnega faktorja v našem prostoru, temveč zaradi usodne pomembnosti enega od mednarodnih konstituantov naše situacije, ki ga predstavlja znan sporazum 50 : 50. S politiko sporazumevanja in kooperacije moč med ZDA in ZSSR postaja omenjeni sporazum, ki je sicer ilegalnega značaja in v neskladju z mednarodnim pravom, toliko bolj agresiven. Ena in druga stran zahtevata koncesije, ki bi se morale na ustrezen način kazati v jugoslovanskem političnem življenju. Nobena skrivnost ni, da so sovjetski voditelji pokazali zaznavno mero nezadovoljstva ob izstopu Rankovića iz jugoslovanske politične konstelacije. Začutili so, da so njihovi interesi omajani, kar jih je ponovno napolnilo na tiho priznavanje in sklicevanje na sporazum fifty-fifty, ki da je bil s tem ogrožen. Vse kritike z Vzhoda, predvsem pa s strani Sovjetske zveze, so bile usmerjene v to, da bi IX. kongres vendarle vzpostavil porušeno ravnotežje s tem, da bi s kadrovske ali idejno evolucijo okrepil vlogo ZKJ, ne zgolj v idejnem, temveč tudi neposredno administrativnem in nasilnem smislu. V tem trenutku bi bila ocena, da je IX. kongres zadovoljil njihove interese, zaenkrat še krivična; čeprav nas to ne more odvrniti od tega, da mnogo razvidneje in bolj odprto definiramo prostor pritiskov in manipulacij — zdaj bolj intenzivno z Vzhoda, drugič z Zahoda — ki uporabljajo pri tem vojaške, ekonomske in druge pritiske.

**južno  
sadje**  
vzdržuje  
vaše  
**moči,** ki  
jih  
potrebujete  
pri vsakdanjih  
in  
izrednih  
telesnih  
in  
umskih  
**naporih;** za  
mladost,  
šport,  
rekreacijo,  
svežino,  
zdravje -  
**SLOVENIJA SADJE**

GRA  
GRAPEFRUIT

A ANANAS  
NANA  
NA ANANAS  
ANANA  
NA

IZVOZNO - UVOZNO  
PODJETJE  
LJUBLJANA  
MIKLOSICEVA 10/IV

S temi kritičnimi pripombami seveda nismo želeli ali mogli oporekati praktičnemu učinku politike ZKJ, ki je navkljub prisotnim utopičnim ali nerealnim shemam evidentna, to pomeni, dejavna tudi mimo svojih »svetih« in načelnih predpostavk. To je hkrati tudi tista usmerjenost, ki bo onemogočala, da bi bila ZK zgolj abstraktna in moralna sila, hkrati pa bo odprla nevarnost, da bi se nekega dne njena vloga popolnoma podredila neposrednemu, pragmatičnemu trenutku in obsojenosti na proučevanje kratkoročnih učinkov in potreb.



VLADIMIR  
DEDIJER

# Razgovor s sinom Markom

Firenze, 23. marec 1969

**MARKO:** Povej, očka, kaj razumeš pod izrazom enakost v mednarodnem obsegu?

**OČE:** Imperializem je vnesel mnoge neenakosti med razredi, državami in narodi tudi v mednarodnem obsegu. A zibelka modernega imperikalizma je Evropa...

**MARKO:** Toda ali ni ta Evropa istočasno tudi zibelka sodobne kulture?

**OČE:** To je dejstvo, toda prav to dejstvo zamegljuje problem, o katerem govoriva. Prvič, ne smemo biti parohialni. Evropska kultura je ena od svetovnih kultur. Glej, na primer, Kitajska ima svojo civilizacijo, ki traja neprekinjeno že 4000 let. S tem se lahko pohvali tudi Indija... Ko so naši pradedi še živeli po gozdovih, so bili na Kitajskem in v Indiji že na mnogo višjem nivoju... Toda kasneje je prišlo do industrijske revolucije v Evropi, izdelali smo moderno ognjeno orožje (tu smo ukradli smodnik od Kitajcev, ki so ga uporabljali za ognjemete, a mi za topove, ki sejejo smrt) in si pokorili vso Afriko, Ameriko in Azijo... V tem smislu smo zares barbari, ker smo narode z večjo kulturo postavili pred množično smrt, eksploatacijo in uničenje...

**MARKO:** Toda še vedno nisi pojasnil dejstva, da je Evropa zibelka sodobne kulture!

**OČE:** Ne bežim od tega odgovora. V Evropi se je razvila visoka kultura, celo v obdobju imperializma. In celo ideja pravice do samoopredelitve, ideja pravice narodov do svoje kulturne specifičnosti, ideja pravice do revolucije proti sistemu podjarmljanja — danes se jih poslužujejo narodi Azije, Afrike in Latinske Amerike v borbi za uresničenje enakosti — je zrastle prav v Evropi... To je po mojem mnenju velik prispevek evropske kulture vsemu svetu... Toda, da se razumeva: te velike ideje niso bile nikdar blizu poglavarjem, bankirjem, kardinalom in drugim evropskim »močem«,

temveč evropskim pesnikom, mladini in upornikom vseh vrst...

**MARKO:** Toda kako se ti zdi, očka, ali se je enakost na mednarodnem področju povečala ali ne?

**OČE:** V marsičem se je povečala po drugi svetovni vojni. Tudi naši narodi so bili žrtve imperializma, pa smo veliko stopnjo enakosti dosegli šele po letu 1945. Ta proces se je prenesel na številne azijske in afriške dežele... Porušila so se velika kolonialna cesarstva kot britansko, francosko, italijansko, belgijsko, holandsko... Toda po drugi strani je jez med ekonomsko razvitimi in nerazvitimi državami vse večji...

**MARKO:** Na začetku si omenil Kitajsko. To je največja dežela na svetu. Kitajci predstavljajo nekaj manj kot četrtino prebivalstva na zemeljski kroglji. Kako so jih podjarmile evropske imperialistične države v 19. stoletju?

**OČE:** V ropanju Kitajske so sodelovale vse evropske države, a v prvi vrsti Britanija, Francija, Rusija, Nemčija, pa tudi nekatere manjše, kot je Portugalska, Angleški predstavniki so v obdobju industrijske revolucije zahtevali, da naj bo Kitajska odprta za angleško blago in dobaviteljica surovin za angleško industrijo. Leta 1839 je izbruhnila prva tako imenovana opijska vojna med Britanijo in Kitajsko. Kitajska vlada je prepovedala uporabo opija, angleški trgovci so pri opiju ogromno zaslužili in zahtevali pravico trgovanja po celi Kitajski. Kitajske oblasti so uničile velika skladišča opija v Kantonu, Angleži so začeli vojno, ki so jo dobili po treh letih vojnih operacij. Kitajska je morala kapitulirati. S sporazumom v Nankingu je morala odstopiti Hong Kong Angležem in odpreti še pet kitajskih pristanišč za angleško blago, posebej opij. Tudi Francozi so leta 1844 sklenili podoben sporazum, ki jim je dal podobne privilegije kot Angležem...

**MARKO:** In kdaj je bila druga opijska vojna?

je izdala knjigo umetniških fotografij

# JAKA ČOP: **RAJ POD TRIGLAVOM**

**KNJIGA** je posvečena svetu naših Julijskih Alp, svetu, ki je avtorju neizčrpen vir lepote, čustvene vznemirljenosti in očarljive zagledanosti. Motivno je razdeljena v osem poglavij: KARAVANKE IN PREDGORJE — BOHINJSKI KOT — OD BAŠKE GRAPE DO KRNA — TRENTA — OD KANINA DO MANGARTA — PLANICA, VRŠIČ IN KRNICA — MARTULJEK — KRMA IN VRATA.



**SLIKE** so tako prepričljive, izpovedno neposredne in — če hočete — zgovorne, da se avtorju ni zdela potrebna nobena besedna razlaga ali uvodno pojasnjevanje. Prednost je dal slikat kot univerzalni govorici in le z liričnimi naslovi je izpovedal svoja občutja. Ti naslovi, v knjigi so natisnjeni v **SLOVENŠČINI, ANGLEŠČINI IN NEMŠČINI**, niso obremenjeni z geografsko opisnostjo, temveč so le besedni zapisi tistega doživljaja, ki ga izraža sama umetniška fotografija.

**RAJ POD TRIGLAVOM** je knjiga, ki je bomo vsi veselili, saj je primerno darilo za vsako priložnost in za vsakogar. Slovencem bo odkrila nove lepote našega alpskega sveta, tujcem pa bo pomenila to, kar obeta naslov: pogled v košček našega čudovitega raja. V knjigi je okrog 100 umetniških fotografij velikega formata. Knjiga je vezana v celo platno, fotografije so grafično dovršene in natisnjene na umetniškem papirju.

Cena: 100 N din.

**Naročila sprejemajo vse knjigarne v Sloveniji** — knjigo vam pošlje založba tudi na dom in vam nudi ugodnost 4- mesečnega obročnega plačila po 25 N din. Če pišete na naslov: Državna založba Slovenije, Ljubljana, Mestni trg 27.

OČE: Mislim, da je izbruhnila neke okrog 1856 in da se je končala s sporazumom v Tjencinu leta 1858, s katerim so Angleži in Francozi dobili nove velike koncesije na račun Kitajcev.

MARKO: In kaj je bilo z Rusi v tem času?

OČE: Ruski carji so s pomočjo svoje vojske prodirali skozi Sibirijo in že na začetku osemnajstega stoletja so se pojavili na reki Amur. S sporazumom v Kyakhti leta 1927 je bila potrjena meja med Kitajsko in Rusijo. Rusi so izkoristili oslabiljenost Kitajske v drugi opijski vojni in so s sporazumom v Aigunu leta 1858 kot tudi s sporazumom v Pekingju leta 1860 razširili svoje meje vse do Vladivostoka...

MARKO: Očka, tvoj oče je bil geograf, ali bi mi mogel to narisati?

OČE: Res je, moj oče je bil geograf, in geografijo imam zelo rad, toda risar sem slab. No, poskusil bom narisati te meje. Tukaj so:

dvor je popustil pod pritiskom vstaje in prišlo je do skupne fronte proti imperialističnim silam... Imperialistične sile so se združile pod poveljstvom nekega nemškega feldmaršala in vstopile v Peking, potem ko so na vseh straneh pobile vse žive Kitajce, moške in ženske, mlado in staro, vse kar jim je prišlo pod nož... Prav tako kot pri nas v zadnji vojni... Velike sile so po svoji zmagi hotele razkosati Kitajsko, da bi iz nje naredile več vazalnih držav, toda niso se mogle sporazumeti glede plena... Navkljub temu so te države pridobile mnogo privilegijev: imele so dovoljenje za svojo vojsko v Kitajski, da trgujejo po vsej Kitajski, ne da bi plačevale kakršnokoli carino na svoje blago, njihovi državljani so uživali tako imenovano pravico kapitulacije, to je, za njih so bila pristojna njihova sodišča in ne kitajska...

MARKO: Kaj so delali Rusi ta čas?

OČE: Prodrli so v Mandžurijo in prisilili kitajsko vladjo, da jim pri-

MARKO: Daj, daj, pridi na dan, ne vrtil se, očka! Kje je tu resnica in pravica, o kateri tako rad govoriš?

OČE: Ko je Lenin po revoluciji leta 1917 prišel na oblast v Rusiji, je proglasil pravico samoopredelitve do odcepitve... To pravico so izkoristili Finci, kasneje pa tudi baltiški narodi...

MARKO: Toda Kitajci niso?

OČE: Gre za to, da so se Kitajci in njim sorodni narodi iz nekdanjih kitajskih področij, ki so jih zavzeli ruski carji, v največji meri umaknili. In Kitajska je bila leta 1917 v globoki krizi...

MARKO: Toda na Kitajskem je l. 1949 zmagala revolucija, Kitajska je socialistična država, prav tako kot ZSSR. Ali nimajo Kitajci pravico do svojih nekdanjih dežel še posebno zato, ker je Kitajska prenaseljena država, ta področja pa so skoraj pusta, brez prebivalstva? Ali neka socialistična država ne more odstopiti drugi socialistični državi področja, na ka-



MARKO: Kolkor vem, so se Kitajci upirali invazijam belih imperialistov, ki so se jim leta 1895 priključili še Japonci. Povej mi nekaj več o tako imenovani boksarski vstaji leta 1900?

OČE: Na Kitajskem je konec prejšnjega stoletja nastala tajna revolucionarna organizacija, ki je leta 1899 povzročila vstajo zoper vladajočo mandžursko dinastijo. Pravzaprav je bila to vstaja zoper fevdalizem in kapitulacijo kitajske države pred imperialističnimi državami...

MARKO: Kako se je imenovala ta organizacija?

OČE: Ne vem točno, kako ji je bilo ime v kitajskem jeziku, toda v prevodu je pomenila nekaj kot **Pest pravice in sloge**; odtod je prišlo tudi ime Boksarska vstaja... Cesarški

zna ta osvajanja. Medtem sta se Britanija in Japonska združili proti Rusiji in sklenili tajno zvezo leta 1912. Tudi Američani so bili na strani Japonske in Britanije. Končno je leta 1904 prišlo do vojne med Rusijo in Japonsko, v kateri je Rusija izgubila vojno, a Japonska je razširila svoj vpliv na severno Kitajsko...

MARKO: In sedaj mi povej svoje stališče o današnjem problemu. Velika imperialna carstva so propadla, mislim na britanski imperij in vse ostale. Včasih imajo kolonialni narodi vsaj formalno svoje neodvisne države. Toda, ali ima Kitajska pravico, da dobi nazaj svoje dežele, ki so jih ruski carji zavzeli od leta 1727 pa do leta 1902?

OČE: To je zapleteno vprašanje in zahteva zapleten odgovor...

terih bi se lahko naselilo številno prebivalstvo iz Kitajske?

OČE: To misliš logično, toda s predpostavko, da gre za socialistične države, ki se ravna po socialističnih načelih... V ZSSR pa je v marsičem zmagalo velikorusko gledanje na nacionalni problem in zato Kitajcem ne dovolijo, da bi se naselili na svojih nekdanjih področjih...

MARKO: Vse to je žalostno in težko si je zamisliti, da lahko dve državi, ki se imenujeta socialistični, vodita med seboj celo vojno... Za mene, šestnajstletnega mladca, je logičen sklep, da nekaj ne more biti v redu s koncepcijo socializma v teh deželah, še posebej v Sovjetski zvezi.



# Atentat pri Borovickih vratih

(Ruski odgovor na samosežig Jana Palacha)

O zmagoslavnem sprejemu vesoljske ladje 22. januarja so sovjetski časniki, kot se spodobi, pisali s sladkobno-patriotičnim navdahnjenjem. Navzoči sovjetski dopisniki niso prezrli niti snežnega puha okrog avtomobilske kolone niti šopkov mimo v rokah nekaterih Moskovčanov niti drugih »patriotičnih« podrobnosti. Edino o tistem dogodku, zaradi katerega je ta januarski dan prišel v zgodovino, niso poročali. Niso namreč poročali o tem, da je postal sprejem vesoljcev priložnost za najradikalnejši način politične borbe — za atentat na najvišje glave režima. Kakor koli že gledamo na tako dejanje — strelj na voditelje države so dovolj velik dogodek, da se o njem govori danes in da se bo govorilo tudi v prihodnje.

Navzlic temu pa je sovjetski tisk, odsevač prepah in zmedo v vrhu, spočetka molčal. O atentatu je dežela zvedela šele iz poročil tujih radijskih postaj.

Natančnih pričevanj o atentatu je bilo doslej malo. Za trdno se ve, da so v trenutku, ko se je čelo kolone približalo Borovickim vratom, iz množice padli strelj. Niso streljali na prvi voz: vanj so bile v tistem trenutku obrnjene televizijske kamere, tako da so gledalci lahko videli, kako so se vesoljci istočasno ozrli za nečim nenavadnim, kar se je odigravalo za njimi (drugi je vozil avtomobil s Tereškovo, Nikolajevom, Beregovom in Leonovom; Brežnjev in Podgorni sta bila v tretjem). Tuji časnikarji, ki so pričakovali kolono v Kremliju, vedo povedati, da se je slavnostni sprejem zakasnil za 45 minut, da so sovjetski voditelji sedeli v prezidijski z mračnimi obrazi, ki nikakor niso bili v skladu z značajem dogodka, da so k njim nekajkrat prišli kurirji s sporočili, da so si Brežnjev, Andropov in drugi nerovno pošiljali listke. Milijoni gledalcev televizije v ZSSR in na Zahodu so videli, kako sta Podgornemu dvakrat zdrknili iz rok odlikovanji, ko ju je izročal slavljencem, čeravno bi od njega ravno pri tem opravilu lahko pričakovali več spretnosti.

Oblast je že prvi dan doumela, da atentata kot dejstva ne bo moči prikriti; pripetil se je pred očmi številne množice. Toda ko so iz tujine že

prihajale prve vesti o dogodku, so sovjetski voditelji še vedno tuhtali, v kakšni obliki izdati sporočilo.

Sprva je nekdo, ki ne ljubi raznolikosti v sporočilih, sklenil, da je treba za onega, ki je dejanje izvršil, reči tehtno besedo: če je dvignil roko na oblast, pomeni, da ni normalen. In predstavniki ministrstva za notranje zadeve so sprva takole sporočili tujim dopisnikom: strelj so bili, streljal je shizofrenik.

Potem so se zavedli: take diagnoze se ne da postaviti že čez nekaj ur, zakaj če je atentator bolehal že prej, je treba povedati njegovo polno ime, treba je navesti zdravnike, ki so ga zdravili, in zdravilišča, v katerih se je nahajal. Razen tega so o sovražnikih sistema že tolikokrat govorili, da so to sami shizofreniki, da ta ugotovitev lahko izzove in že izziva le posmeh. Pri tem pride do nesoglasja: s strani oblasti šablonska ugotovitev, ki ne vsebuje niti trohice prepričljivosti, z druge strani pa tak nešablonski dogodek, kot je atentat, ki da misliti. Zaradi tega so prvo verzijo predelali ter sklenili, da ne bodo omenili atentatorja, temveč osebe, na katere je streljal. V sporočilu TASS, natisnjem 22. januarja v sovjetskih časnikih, je prišla na dan prav ta varianta.

Oglejmo si polno besedilo sporočila:

»22. januarja 1969 je bilo med slovesnim sprejemom letalcev-kozmonavtov izvršeno provokativno dejanje — izstreljenih je bilo nekaj strelj na avtomobil, s katerim so se peljali tovariši kozmonavti Beregov, Nikolajeva — Tereškova, Nikolajev, Leonov. Posledica tega so bile rane, ki sta jih dobila voznik avtomobila in motociklist iz spremstva. Nobeden od kozmonavtov ni bil poškodovan. Atentator je bil prijet na kraju zločina. Preiskava je v teku.«

To je vse. Kaj več o tem dogodku oblast uradno doslej še ni povedala. Niti besedice o tem, da sta bila v tretjem avtomobilu Brežnjev in Podgorni, čeravno bi morali sovjetski časnikarji, če drugega ne, vsaj izraziti zaskrbljenost spričo dejstva, da so strelj padali v tako neposredni bližini »izbrancev ljudstva«.

Seveda nihče ne verjame, da so streljali na vesoljce. Pa še na Tere-

škovo, Nikolajeva in na druge veterane, ki so jih že zdavnaj spremenili v dekorativne značke, v agitatorje oblasti, ki se pojavljajo na sto in sto zborovanjih, na katerih je mogoče izvršiti atentat v mnogo manj zapletenih okoliščinah — če bi komu prišla v glavo taka, resnično brezumna ideja. Sicer pa oblast s pomočjo svojih »ušes« vztrajno podpira prav to verzijo, vse do tega, da je streljal zavrženi ljubimec Tereškove.

Govoric o atentatu je polna vsa dežela. Slišati je, da je vladni avtomobil dolgo časa vozil v sprevedu drugi, da so ga šele nazadnje premaknili na tretje mesto in da se je atentator zmotil v hitrosti. Resnično, na prejšnjih sprejemih vesoljcev je avtomobil z Brežnjevom in drugimi poglavarji oblasti vozil v sprevedu drugi.

Edino sporočilo, ki smo ga sprejeli iz moskovskih opozicijskih krogov, pa pravi, da so strelj pri Borovickih vratih — ruski odgovor na samosežig Jana Palacha ter drugih Čehov in Slovakov. Samosežigi češkoslovaških študentov, je rečeno v prejetem pismu, so na ruske opozicijske kroge napravili najsilnejši vtis in so tako še bolj podžgali ogorčenje zaradi okupacije Češkoslovaške.

To sporočilo posredno potrjuje dejstvo, da sovjetski časniki, ki bi morali, kot se zdi, pisati o samosežigih na Češkoslovaškem nič drugače kot o streljih pri Borovickih vratih kot obsedeni pišejo in pišejo o samosežigih in pri tem producirajo tako neprepričljive in debele laži, kakršne se lahko rojevajo le v glavah ljudi, prignanih v slepo ulico in zmedenih od strahu. 30. januarja na primer je v sovjetskih časnikih izšlo sporočilo TASS, v katerem ugotavljajo, da so z Zahodom povezani kontrarevolucionarni elementi v Pragi ustanovili skupino, ki si je zadala nalogo »izvesti nekoliko aktov samosežiga«. V sporočilih TASS je še rečeno, da so Jana Palacha potegnili: »kontrarevolucionarni elementi so mu bencin podtaknili ter mu vtepli v glavo, da je to poseben bencin, namenjen le propagandnemu učinku, in da gori samo s »hladnim plamenom«.

Vse to pisanje, ki v resnici ni daleč od blodenj kakega shizofrenika, kaže, da je nacionalni heroj Češkoslovaške Jan Palach postal heroj vseh socialističnih dežel in s tem tudi Rusije in da se oblast poskuša boriti z mučeniškovo senco nič manj krčevito in nič manj brezglavo in brezupno, kot so to počele prejšnje diktature, ki so izginile v nič. Sicer je taka panika pri oblasti razumljiva, če so preiskovalni organi res odkrili, da so strelj pri Borovickih vratih odgovor mladine na okupacijo Češkoslovaške in na samosežige njenih študentov in dijakov. Tuji tisk vedno

bolj prepričano potrjuje prav to verzijo. Poročajo, da je streljal mlad oficir leningrajskega garnizona po imenu Iljin: vzel je kratek dopust dva dni pred sprejemom vesoljcev in ob odhodu ni izročil osebnega orožja. zaradi česar so za njim že začeli poizvedovati; v Moskvi se je oglasil pri svojem sorodniku, ki je v službi pri milici ali pri »notranji varnosti«, ter vzel njegovo uniformo z izgovorom, češ da je mogoče v njej priti bliže k sprevedu kozmonavtov in vse boljše videti. Poročajo, da je imel še drugo pištolo in da je streljal iz obeh istočasno; da je imel ampulo s strupom in da se mu je ob aretaciji posrečilo končati se. Poročajo, da je oficir pripadal podtalni leningrajski organizaciji in da je deloval po njenem sklepu, sprejetem pod vtisom samosežiga Jana Palacha.

Mi za zdaj nimamo podatkov, ki bi ta poročila potrjevali ali ovrgli. Vendar pa se Leningrad, kot je znano, že dolgo odlikuje po revolucionarnem razpoloženju, zlasti med mladino.

Revolucionarna občutja v zadnjih letih vse širše zajemajo Rusijo in strelji 22. januarja so samo eno izmed dejanj neposredne borbe s posegi, ki merijo na glave voditeljev partije in vlade. Spomnimo naj samo na strele na Hruščova v Minsku 12. aprila 1962 po njegovem nastopu na posvetovanju kmetijskih delavcev, na samosežig šoferja Nikolaja Didika pred poslopjem Lubjanke aprila 1966, na eksplozijo mine, ki jo je sprožil N. Krisenko v neposredni bližini mavzoleja v juniju 1967 (Krisenko je pri tem umrl) ter na Evgenija Filatova, ki je ubil namestnika ministra Kačalova (Izvestija so pisala, da se je Filatov maščeval za odvzem policijskega dovoljenja). Vse to so le posamezni primeri iz nepretrgane vrste dejanj ljudske obrambe proti terorju oblasti oziroma skrajne demonstracije proti brezpravju in neomejeni samovolji. Voditelji partije in vlade že dolgo čutijo, da so v brezizhodnem položaju. Sprva so se skušali reševati z nekakšnim videzom liberalizacije, tako da so pripisovali zločine sistema — Stalinu. Ko so doumeli, da na tej poti izgubljajo smisel svojega obstoja — oblast, poskušajo zdaj znova oživljati metode, ki so jih sami obsodili. V odgovor se začenjajo oglašati strelji.

**HOCEB, št. 2, februar 1969**



DUŠAN  
DOLINAR

## Nič več zlati lesk

Nagli tok novic s svetovnih gospodarskih prizorišč je nemara malce prehitro odnesel mimo vest, da so francoski predstavniki po dolgem molku, ki je trajal vse od lanskega maja, na srečanjih centralnih bančnikov spregovorili besedo, kakršne si pred letom in pol ni bilo mogoče niti misliti: Francija je proti zvišanju cene zlata.

Ob sedanjem gospodarskem in političnem položaju te dežele, ki je izkusila majski in junijski pretres, prepolovitev zlatih in deviznih rezerv, grožnjo z devalvacijo franka, novembrsko obrambo **va banque** v Bonnu in nov stavkovni val z zahtevami po bistvenem zvišanju delavskih mezd v letošnjem marcu, ni takšna izjava prav nič nenavadna. Pravzaprav je edino naravna. Toda to zdaj ni vprašanje; vprašanje je samo, kaj je pravzaprav bilo tisto, kar je povzročilo, da se je francoska smer v letu in pol morala zasukati za sto osemdeset stopinj — od gverilskih in frontalnih napadov na monopolno vlogo dolarja, ki je še vedno tako kot v prejšnjih časih orodje gospodarske, politične in vojaške moči ameriške supersile, k skromni in tihi izjavi, ki pomeni, da zlato za Francijo ni več, kar je po de Gaullovih besedah bilo: »edini, večni in nespremenljivi simbol vrednosti«. O odgovoru na to vprašanje se nemara ne bi niti splačalo razglabljati, če bi morebitni izsledki ne bili značilni in tudi instruktivni.

Ob razpravi se najbrž ne gre preveč ustavljati pri obče znanih resnicah, o katerih je v zahodni Evropi in v Ameriki dosti slišati in jih je z že kar vsiljivo publicistično elokvenco najbolje razglasil Servan-Schreiber. Ne gre samo za tehnološki prepad med Evropo in Ameriko, za razsežnosti gospodarskih prostorov v supersilah in v ekonomijah srednjega ranga, ne gre samo za dejstvo, da je imelo leta 1967 v Združenih državah 175 korporacij promet, ki je presegal pol milijarde dolarjev, v Britaniji pa je bilo takšnih družb 28, v ZR Nemčiji 18 in v Franciji le 13, pri čemer sa-

mo promet General Motors in Standard Oil of New Jersey presega skupni promet 50 največjih francoskih družb. Navsezadnje je znano, da niso več velike družbe tiste, ki dajejo ekonomskemu razvoju najkrepkejši impulz, pač pa mu ga dajejo srednje, ki se lahko bore za obstanek le z naglim in nepretrganim uvajanjem inovacij. In morda je treba prav tu neke iskati temeljne vzroke za francoski preobrat, ki nemara že začenja spominjati na veliki zaton.

To po svoje ilustrira drobna zgodbica o inštitutu, ki ni tako pomemben, da bi odločal o prihodnjem bitu ali ne biti francoske vloge v Evropi, pa tudi ne tako znan, da bi bili o njem izgubljali mnogo besed. Britanija, Nizozemska, ZR Nemčija in Italija so namreč lani obljubile denar in dobro voljo za mednarodni inštitut za tehnologijo, kjer naj bi elita zahodnoevropskih managerjev in inženirjev vsrkavala najnovejše tehnološke in organizacijske izsledke z one strani oceana in iz Japonske. Francija je v letošnjem januarju rekla ne, češ da že ima lasten inštitut podobne vrste, ki ga izdatno podpira vlada, in da torej nima pomena podpirati dveh skoraj enakih ustanov. Toda inštitut ni bil samo nekakšna postdiplomska managerska šola. Iz njega naj bi se po zamisli ustanoviteljev — naštetih vlad — razvil izrazit znanstveno-raziskovalni in svetovalni center za vso zahodno Evropo, intelektualno žarišče sodobnih interdisciplinskih pristopov h kompleksnim vprašanjem, ki jih porajajo ekonomske in socialne potrebe modernega državnega kapitalizma v zahodni Evropi. Po prvotni zamisli bi se bil moral inštitut tesno povezati z znano poslovno šolo INSEAD v Fontainebleauju, kar bi Francijo po eni plati gotovo bolj vključilo v Wilsonovo sanjsko carstvo evrotehnologije, po drugi plati pa ji je pomagalo spremeniti se v odpornejšo tekmo vse nasilnejši konkurenci iz ZR Nemčije in ZDA. Vsi razlogi, ki so francosko

vlado napeljali k odklonitvi, seveda niso znani, tako kot niso znani vsi razlogi, ki so jo na primer silili postavljati se po robu integraciji Fiat-Citroën (ki zdaj poteka navzlic de Gaullovemu vetu), ali pa jo po drugi plati silijo nadaljevati že skoraj izgubljeno bitko z nadzvočnim potniškim letalom Concorde. O racionalnosti ali neracionalnosti neke politike ne gre razsojati, dokler ne poznaš vseh interesov in motivov, ki jo vodijo; mogoče pa je iz njenih dobljenih ali izgubljenih bitk sestavljati sliko, ki pove vsaj nekaj o njeni stvarni vrednosti.

Teh slik je v Franciji veliko. Najprej nedvomna gospodarska obnova in oživetev iz prve polovice šestdesetih let — **Le Plan**, prava adrenalinska injekcija konceptu modernega državnega kapitalizma. Spopadi na rezilu meča v evropski gospodarski skupnosti, ofenziva na dolar, politično kljubovanje zahodnonemški gospodarski moči, vrata v obraz Britaniji, sodelovanje s Sovjetsko zvezo, rahljanje bloka, veliki projekti na mnogo strani. Toda hkrati — Evropa domovin, nacionalnih enot v času, ko se gospodarstvo vse bolj internacionalizira, donkihotski spopad za »francoski računalnik«, ki se konča s slavnim porazom, a porazom, dvomljivim uspeh barvne televizije SECAM, silovite muke s Concorde, nato umik od Rueffovih slavospevov zlatu h kljubovalnosti obupanca pred Straussom z nabreklo nemško marko v rokah. In kar je nemara najhuje, doma nezaupnica za nezaupnico — vsaj implicitno, če ne eksplicitno. Lanski študentovski revolt in neuradna splošna stavka, letošnja splošna stavka in dva referendumata, kjer predsednik rešuje sebe opirajoč se na strah pred kaosom, ki se ga Francija še živo spominja izpred enajstih let. Zakaj vse to?

Med mnogimi izreki je de Gaulle avtor tudi temule: »L'intendance doit suivre la politique.« Intendantura — beri ekonomija — mora slediti politiki. Morda kdaj res. Toda v splošnem — ali še? Ali že?

Dokler je namreč gospodarstvo v marsičem in marsikje sledilo politiki, je imela Francija v zadnjih petih letih takšne poprečno »tehnološko bilanco« (trgovina z licencami in patenti): z ZDA po minus 50 milijonov dolarjev na leto, z ZR Nemčijo po minus 3 milijone dolarjev na leto, z Britanijo in Japonsko izravnano, z Italijo nekaj presežka. Toda to je petletno poprečje, medtem ko zaporedni letni podatki pričajo o počasnem, a vztrajnem pogreznju. To je le ena ilustracija te vrste med mnogimi. V EGS se je Francija znašla na točki, ko se ji ne obeta nič posebno dobrega niti če ostane v njej

niti če jo razbije kot je februarja jela napovedovati: rezervno dobo za kmetijske koristi v njej je pretežno izrabila, industrijske možnosti v tekmi z ZR Nemčijo in Italijo so približno enake v EGS ali brez nje, februarske zamisli o direktoriju zahodnoevropske četverice (z britansko, zahodnonemško in italijansko soudeležbo) so tako odvisne od supersil, da je vprašanje, ali se jih spleča resneje lotiti, bilanca in dokončni račun pa se naposled vselej sestavita in izstavita doma.

Tu pa je nekaj izrazitih težav.

Predvsem neuravnovešena ekspanzija, negotovost v mednarodnem denarstvu in industrijsko zaostajanje. Se vedno ostaja pred Francijo površinska dilema med obrambo franka in spodbujanjem ekspanzije, pod katero se skriva nič koliko socialnega eksploziva. Preprečiti je treba špekulativno naraščanje cen. Preprečiti je treba »pretirano« višanje mezd, stroškov in cen, kar bi spodrezalo konkurenčno moč. Preprečiti je treba velike zunanjetrgovinske primanjkljaje in beg kapitala v tujino. To pa je skoraj kvadratura kroga. Francoska industrija je sestavljena tako, da se lahko širi le ob uvozu opreme in polizdelkov, ki jih ima doma premalo. To skoraj nujno ustvarja zunanjetrgovinski primanjkljaj, kar spet udarja po trdnosti franka.

Obstajata pa še dve veliki vprašanji. Ali bo letos prišlo do mednarodne monetarne konference, kjer bodo reformirali svetovno denarstvo? Če da, potem mora Francija odpotovati tja s kar največ devizami in zlatom, umetno povzročiti recesijo in znižati domačo potrošnjo. Toda to utegne zanetiti ponovne nemire doma. A če do take konference ne bo prišlo, je treba gospodarstvo pripraviti k temu, da ne bo sililo k devalvaciji franka. Tudi to je spričo domačih socialnih in političnih razmer sila težko.

Navzlic vsemu Franciji seveda ne grozi nobena kataklizma. Novembra se je jasno pokazalo, da je Pariz lahko ključeval pritisku vseh, ki so terjali padec franka, ker je šibkost franka hkrati šibkost vsega mednarodnega sistema. Toda ekonomija, ki je morala slediti politiki, je brzkone potisnila samo sebe in politiko, ki ji je sledila, občutno pod raven, ki bi jo bili nemara lahko dosegli sicer. Morda bi jo bili lahko dosegli z manj hrupa in leska, a stabilneje in za zunanji svet s trdnejšim učinkom. Tako je še vedno vprašanje, kakšna bo bilanca in kako bo izstavljen končni račun doma. Zakaj de Gaulle je hkrati avtor še nekega drugega reka: »Kako vladati ljudstvu, ki pozna toliko vrst sira?«

**Knorr**



**KOKOŠJA JUHA  
ALI  
GOVEJA JUHA  
ZA KUHANJE  
BREZ  
KUHANJA,  
KI BI VAS  
PREVEČ  
ZAPOSLELO.**



**KOLINSKA  
LJUBLJANA**

**Knorr**

## Slovenska knjiga v slovenski politiki



VIKI BLAŽIČ

Kakor koli že jemljemo v pretres razmere, v katerih nastaja slovenska knjiga, moramo, še preden se zadeve dotaknemo, pomisliti, da imamo opravka s knjigo v slovenskem jeziku, ali kratko povedano, s slovensko knjigo. Sploh pa, naj govorimo o kateri koli knjižni zvrsti posebej, naj gre za »klasično« ali za množično knjigo, naj gre za beletristiko, za znanost, za poljudno znanost ali nasploh za katero koli stroko, ki v knjižni obliki prihaja na svetlo v slovenskem jeziku, se moramo ukvarjati s posebnostjo, ki jo ta pojav že prinese s seboj na svet kot nekaj prirojenega, ali še več, kot nekaj značilnega, česar nima nobena knjiga, pisana v kakšnem večjem jeziku. Ta posebnost, ki je nikdar ni moči dovolj poudariti, izhaja iz cele vrste vseh tistih danosti, ki združene tvorijo usodo naše narodnosti oziroma tisto, kar je nekako nad našimi močmi, česar pri sebi ne moremo spremeniti in kar nas nenehno preganja kot nekakšen izviren greh. Pri tem ne mislim toliko na našo maloštevilnost, marveč bolj na to, da smo zelo izrazit primer in tako rekoč pravi zgled nesuverenega naroda, in sicer v strogo vsebinskem pomenu te besede, kar pomeni, da smo po svojem dejanskem stanju provinca, oropana tiste radožive polnosti, kakršno podeli življenju nenehna navzočnost nastajanja, stvarjenja in bližina njegovih virov. Pripadniku manjšine (tega izraza zopet ne rabim v pomenu majhne številčnosti), je odvzeto nekaj, kar poznajo tisti, ki jim je dana možnost, biti več od sebe samega in čutiti se enakovrednega z enakovrednimi.

Tisto, kar je glede na slovensko knjigo še posebej važno, boljše rečeno, odločilno, in kar neposredno izhaja iz pričujočih dejstev, je položaj slovenskega jezika in temu položaju oziroma stanju ustrežna njegova veljava med nami samimi in pri drugih. Knjižni jezik je življenjski prostor knjižne produkcije, prostor, ki pomeni toliko kot rodovitna zemlja za življenje in stanje teh tal, te zemlje.

Šibka duhovna rast, ki se z redkimi izjemami izživlja v provincialno prenapetem posnemanju »velikega sveta«, vzdržuje slovenski prostor na ravni etnične posebnosti, podobno kot se vzdržujejo narodnostne manjšine, kar med vsem drugim pomeni tudi to, da slovenski knjižni jezik ne more biti niti malo več od tistega, kar sicer po številu njegovih naravnih nosilcev je, saj niti v Jugoslaviji ne sega čez meje svojega majhnega naravnega prostora. V tem, žal, neizpodbitnem dejstvu navadno ne vidimo kaj posebno vznemirljivega, ker smo se ga navadili tako, kot smo se navadili naše manjvrednosti, ki se je v nas uravnovesila v območje »normalnega«, to se pravi v tisto, kar je obče priznано kot »dobra mera«, ki jo prestopajo samo neuravnovešenci. Toda če v tem dejstvu vidimo še nekaj drugega, namreč točko, do katere je došel neki proces, ki ima kakor vsak proces, določeno smer in določen potek, tedaj nam že samo podatek, da niti sebi samim niti drugim nismo nič več, kakor smo, lahko pomeni znamenje, da smo v resnici manj od sebe, in da je tudi dejanska veljava našega knjižnega jezika med nami samimi manjša od njegove zakonite veljave. Upadanje interesa za knjižno kulturo, naraščanje polpismenosti med našim prebivalstvom, zlasti med delavstvom, vse večji nesporazum med knjižnim in pogovornim jezikom, to je nekaj najbolj neprijetnih prič odtujenosti naših kulturnih institucij in naše kulturne politike sploh našemu lastnemu bistvu. Tam, kjer imajo namišljene stvari večjo moč nad ljudmi kot resnična dejstva in kjer je toliko posameznikov samim sebi umišljenih, tam jezik ni več sredstvo za sporazumevanje, temveč prej medij razdora. Ena od sestavin tega položaja je tudi podreditve naše knjižne produkcije, — ki zlasti za nas še vedno ostaja osrednja, življenjsko važna kulturna dobrina — najbolj primitivnim gospodarskim spodbudam, ki do kulture čutijo enako mero nestrpnosti, čeravno na svoj »lasten« način, kakor sieherna totalitarna ideologija.

Slovenska knjiga kot predmet, kot izvod, ali če hočete, kot izdelek, v takšnih okoliščinah postaja med vsemi drugimi izdelki svojevrstna posebnost, ki se v današnjem svetu množične proizvodnje do neke mere lahko primerja le izdelkom, namenjenih ožje specializirani uporabi. Razen slovenske knjige je pri nas vsak proizvod, ki ga je izdelala bodi naša industrija bodi obrt ali kmetijstvo, teoretično mogoče prodati po vsem civiliziranem svetu.

Slovenske založbe postopoma izgubljajo značaj kulturnega poslanstva, ker v vedno večji meri postajajo producenti blaga, ki ga štejemo med tako imenovane »luksuzne predmete«, ali pa, če se izrazimo z besedami časopisnega magnata Springerja, gre za tisk, ki naj bi bil nekaj takega kot cigareta. Mimogrede, Springerjevega imena nisem omenil samo zaradi tega, ker je dokaj točno izrazil svoje stališče, temveč tudi zato, ker bi rad opozoril na neverjetno bližino, ali če hočete, na določeno sorodnost duhov, zakaj ni najbrž samo slučaj, da je Springerjev tisk povsod tam, kjer se tisk prodaja, ne le najštevilnejši, temveč je praviloma tudi razstavljen na najvidnejših mestih.

Samo v ozračju take nerazločnosti, kakršno pri nas »sistemsko« vzdržujemo že dve desetletji, se je lahko taka politika uveljavila brez vsakih ovir in tako rekoč brez glasu zoper, seveda pod videzom napredka. Ako je slovenska knjižna produkcija »izenačena« z vsako drugo, je prav s tem v resnici postala neenaka, ker je zaradi danosti oziroma stanja, o katerem smo govorili prej, potisnjena v podrejen položaj. In ker ima vsak razvoj dogodkov svojo dinamiko, svojo smer, tako jo ima tudi omenjena politika, ki je v kulturnem, pa tudi gospodarskem smislu naravnost povedano likvidatorska; zakaj ni mogoče sprejeti misli, da je samo plod nesposobnosti oziroma diletantizma, ker so naše danosti tako nedvoumne, da jih je mogoče prezreti samo namenoma. Ni treba biti ne vem kakšen izvedenec, da ne bi vedeli, da se pod »izenačenimi« pogoji lahko vzdržuje samo tisk za »najširšo« uporabo, to se pravi tisk za poprečje. Prav tako, če se ne sprenevedamo, lahko vemo, kaj vse je iz tega poprečja izvzeto oziroma odpisano.

Seveda naše založbe niso postale take same od sebe, temveč je njihov značaj nasledek premišljene politike, ki zaseduje določene cilje. Če je namreč naša gospodarska zakonodaja izenačila gospodarske pogoje, v katerih se slovenska knjiga proizvaja in prodaja, s pogoji, v katerih se proizvaja in prodaja kateri koli pro-

izvod, potem temu dejanju ne moremo pripisati drugega namena, kot da je zavestno odpravila gospodarstvo kulture kot posebne gospodarske panoge ter jo podredila prevladujoči potrošni sferi. Ta politika je na ta način namesto očitnejše ideološke kontrole pod pretvezo uveljavljanja »objektivnih ekonomskih zakonov« torej samo na drug način odzvela kulturi njeno samostojnost, zakaj samostojne kulture brez njenega lastnega gospodarstva, zlasti danes, v času »eksplozije znanja«, ni in ne more biti. Seveda je bilo to tem laže storiti v slovenskih razmerah in še posebej, odkar je naš slovenski prostor prenehal biti lastni prostor, ko se je degradiral na stopnjo deželne avtonomije. Pravkar opisana tendenca se namreč zelo jasno odraža v strukturi naših založniških hiš. Naše največje založniške hiše so pretežno velike trgovske hiše, kar sicer pomeni, da je njihova dejavnost pretežno trgovina, medtem ko na založniški del njihove dejavnosti odpade osupljivo neznamen del, o čemer bi se lahko prepričali, če bi primerjali podatke o finančnem prometu iz trgovine in iz založništva pri isti založniški hiši. Vodilni ljudje naših založniških hiš sicer kaj neradi dopuščajo take primerjave, to je poseganje v samoupravne pravice, toda, ker se jim nekako ne morejo čisto izogniti, prikazujejo ta položaj, katerega nosilci in eksekutorji so, tako, da zbuja kar se za optimistične predstave in upanja. Slovensko založništvo, tako trdijo, že nekako po naravi ne more biti rentabilno in torej ne more zadostiti temu prvemu in tudi edinemu imperativu, do katerega se je povzpela naša gospodarska misel. Mi smo pa vendarle premostili ta navidez brezupni položaj s tem, da se ukvarjamo z donosnejšimi dejavnostmi (veletrgovina, tiskarstvo za izvoz) ter na ta način pridobivamo sredstva tudi za založništvo.

Toda taka razlaga je, na žalost, popolnoma drugačna, da, celo popolnoma obrnjena podoba stvari. Ko namreč potek stvari vidimo od znotraj, slej ko prej pridemo do spoznanja, da je ravno položaj, ki založništvo v lastni hiši potiska v položaj manjšinske dejavnosti, v položaj priveska in nujnega zla oziroma »kulturnega« naličja, vir vsega tistega, kar je v našem založništvu slabega. Naša podjetja in tudi založniške hiše so podjetja, vendar poslušajo po načelu dohodka, kar pomeni, da je, če se izrazimo z Marxom, njih »gonilna sila — profit«, z vsemi posledicami, ki jih to načelo prinaša. Ena izmed teh, mislim, ena od najbolj usodnih je ta, da ima v podjetniški hiši največjo težo argument, ki odgovarja nekaj drugi teži, mislim, da je niti ni

treba imenovati. Kateri argumenti so torej v taki založniški hiši »težji« in odločilnejši, ko gre za investicije, komercialni ali kulturni, in kdo je v njih močnejši, trgovci ali uredniki? Mislim, da je zadeva kolikor toliko jasna, zakaj uredniki so po vseh podjetniških kriterijih vedno nekakšni »bacilonosi«, oziroma večni povzročitelji izgub in potemtakem krivi, že zato, ker obstajajo. Seveda je velik del njihove nesreče tudi v tem, da jim izgube izračunavajo trgovci, to je tisti, ki se na take stvari spoznajo. Naših založniških hiš ne vodijo kulturni delavci, temveč morajo nasprotno prav ti delavci vso svojo dejavnost docela podrežati težnjam prvih, močnejših, ki imajo na voljo dovolj sredstev, da se jih, slednjih seveda, v primeru, ko le-ti »ne ustrezajo«, brez posebnih težav znebijo. Upam si trditi, da je malone vse, kar naše založbe producirajo vrednega, in po čemer sploh še so kulturne institucije, storjeno »uradni« liniji navkljub, po zaslugi »pasivnega odpora« tistih kulturnih delavcev, ki svojega poslanstva niso izdali. Seveda so leta in leta nenehnega psihološkega pritiska z očitki o »nedonosnosti« uredniškega dela storila svoje, tako da danes niti nismo več začuden, če se pesnik, ki je nekaj nekaj pomenil, danes kot urednik spušča v nadvse žalostno polemiko o merah genitalij, oziroma če na tak obžalovanja vreden način brani delo, ki je bilo izdano z dokaj prozornim namenom... Pod tem pritiskom se je v strukturi naše knjižne (založniške) produkcije izvršil prevrat, ki razodeva vse znake nečesa »bolezenskega« oziroma tisto mejo neravnovesja, ki pomeni krizo, in to je anarhična hiperprodukcija določenih tematskih vrst na eni strani (seksologija, kuhinja, ganljivke, šund, nekritično sprejemanje »lahkega« znanja iz tujine, najrazličnejše šarlatanstvo itd.) ter na drugi strani vedno izrazitejše zanemarjanje resničnih kulturnih nalog, ki jih je dolžno izvršiti založništvo kot ena velikih kulturnih vej; mislimo na skrbno in sistematično programiranje prodora sodobnega znanja in bogatstva svetovne književnosti (beletristike, filozofije, temeljnih verskih tekstov, politične misli vseh smeri in nazorov) med najširše ljudske plasti, dalje ustvarjanje edicij nacionalnega pomena, kot so nacionalni atlasi, veliki slovarji, leksikoni itd., z eno besedo, vse tisto, čemur bi lahko rekli »kulturna raven« tega in tega naroda.

Toda, zavedamo se, da podoba teh razmer ne bo zvenela prepričljivo, če je ne prevedemo v jezik, ki je v današnji vsesplošno »ekonomistični« histeriji edini, ki je razumljiv vsem oziroma, kakor pravijo, »komunika-

tiven«, to je, v jezik števil. Storili bomo to na ta način, da si bomo približe ogledali strukturo knjigotrške cene, v kateri so te razmere, predvsem pa razmerje med kulturnimi in antikulturnimi težnjami, razvidne na povsem nedvoumen način in celo na svoj način »izmerljive«. Za primer smo si izbrali knjigo, ki stane okroglo in pošteno 30 dinarjev, ki obsega nekaj nad deset avtorskih pol in ki je izšla v nakladi 3.000 izvodov. Račun bi se, razčlenjen, računano na izvod, glasil takole:

Avtorski honorarji 3.00 N din  
Stroški tiskarne z vsem materialom 12.00 N din

Režija (urednikovo delo, administracija, prostori, uskladiščenje) 5.00 novih dinarjev

Knjigotrški rabat (prodaja) 10.00 novih dinarjev\*

To je seveda spet samo groba slika, zakaj v vseh navedenih postavkah, razen v avtorskem honorarju, bi pri nadaljnjem razčlenjevanju odkrili nadvse zanimive elemente. Vsaka faza dela v tiskarni si je pač po obračunskih enotah skalkulirala svojo ceno, katero popolnoma v skladu z dosežki naše gospodarske misli, enači z vrednostjo, in ko je tiskarna izdala fakturo za celotno delo, si je na podlagi tega izračunala še posebno, celotno ceno. Tudi stroški režije, če bi jih razčlenjevali, bi pokazali, da je urednikova plača in vzdrževanje njegovih prostorov ter administracije precej neznamen del te postavke, zakaj pri nakladi 6.000 izvodov znaša ta postavka suma sumarum 12 milijonov dinarjev. Toda prave zanimivosti se šele začnejo. Navedene postavke moramo, kot se to navadno dela, razdeliti v dva dela, in sicer moramo posebej zaokrožiti proizvodne stroške in posebej režijske stroške. Če obe vsoti primerjate, boste presenečeni ugotovili, da sta obe vsoti enaki. Režija, to je vse, kar je navedeno v spodnjih dveh postavkah, je po tem računu po vrednosti do pike enaka vrednosti produkcije, to je stvaritvi teksta in risb, stavljenju, reprodukciji slik, tisku, vezavi z vsem porabljenim materialom vred. To, nedvomno precej samozvano vrednotenje enega ali drugega početja je pri nas nekaj tako normalnega, da zbuja te začudenje, če dvomite v te številke; zakaj pri tem gre, kakor pravimo, za »ustaljeno družbeno prakso«. »Metodologija« izračunavanja teh postavk je presenetljivo preprosta in

\* To je 30%. Na Zahodu je ta odstotek navadno večji. Toda ta mera ima realno podlago. Z njo krijejo tudi silno drage raziskave, brez katerih nobena resna založba ne more shajati. Pri nas, kot kaže, lahko.

NAJVEČJA KNJIGARNA  
V SLOVENIJI  
MADINSKA  
KNJIGA  
LJUBLJANA, TITOVA 31.

vas opozarja na novitete, ki jih je pred kratkim prejela  
od nemških založb:

C. BERTELSMANN Verlag:

BERTELSMANN Volks-Lexikon v enem zvezku . . . . .	49,50 N din
BERTELSMANN Lexikon v štirih zvezkih . . . . .	582,40 N din
BERTELSMANN Lexikon v sedmih zvezkih . . . . .	1164,80 N din

MODERNE BIBLIOTHEK DES WISSENS v štirih knjigah:

1. Die Natur . . . . .	78,00 N din
2. Der Mensch . . . . .	78,00 N din
3. Geschichte und Kultur . . . . .	78,00 N din
4. Naturwissenschaft und Technik . . . . .	78,00 N din

Die Grosse Illustrierte Weltgeschichte v dveh zvezkih . . . . .	665,60 N din
I.ÜTZELER, H.: Weltgeschichte der Kunst . . . . .	160,00 N din
ZAHN, L.: Geschichte der Kunst . . . . .	48,75 N din
Das grosse Illustrierte Gesundheitslexikon . . . . .	160,00 N din
VENZMER, A.: Das neue grosse Gesundheitsbuch . . . . .	55,00 N din
BRAUCHLE, A.: Das grosse Buch der Naturheilkunde . . . . .	93,60 N din
Das neue Tierreich nach Brehm . . . . .	51,50 N din
Das grosse Illustrierte Tierbuch . . . . .	200,00 N din
Das grosse Illustrierte Pflanzenbuch . . . . .	160,00 N din
GÖÖCK, R.: Das grosse Buch der Spiele . . . . .	48,90 N din

V pošiljki smo prejeli tudi knjige iz zbirke »Steckenpferd  
Bücherei«. Posamezna knjiga stane ca. 18,00 N din.

Od založbe DROEMERSCHE-KNAUR smo prejeli:

Die Renaissance . . . . .	195,00 N din
Die Welt aus der wir kommen . . . . .	169,00 N din
Die Welt in der wir leben . . . . .	63,70 N din
BETTEX, A.: Die Entdeckung der Natur . . . . .	169,00 N din
WESTERMAN, G.: Konzertführer . . . . .	33,30 N din

Opozorili bi vas radi tudi na knjige iz zbirke FISCHER-  
BÜCHEREI, katere so že naročene in jih pričakujemo v kratkem.

prav tako sama po sebi umevna: na proizvodne stroške nabije kalkulanta založbe, da se izognemo zapletenemu preračunavanju, 100 odstotkov ali še več, in cena je na ta način formirana. Vsa modrost ne zahteva več kot znanje štirih osnovnih računskih operacij. Kdo bi se spuščal v zapleteno razčlenjevanje dejanskih režijskih stroškov, ko pa so pri različnih knjižnih vrsteh tako različni? Ni namreč vseeno, ali mora knjigo daljši čas ustvarjati cel aparat (atlas, veliki slovarji, leksikoni) in je založba morala angažirati veliko sredstev v dolgotrajne priprave, ali je knjiga prišla v založbo že zrela za natis. Režijski stroški so bistveno drugačni, če gre za prvi natis ali če gre za čistj ponatis. In vendar, nikomur ni posebno do tega, da bi te stvari razlikoval oziroma da bi ugotavljal dejansko vrednost, če že ne vsake knjige posamič, pa vsaj njih vrsti. Od tod dalje bi se namreč lahko oblikovala določena politika cen, politika, ki lahko na račun bolj »pridobitnih«, širše odjemljivih knjižnih vrst pomaga drugim, manj donosnim in bolj tveganim izdajam, ki so nemalokrat lahko pravi kulturni dogodki.

Motivov za preproščino, o kateri je govora, seveda ne moremo pojasniti samo z nagnjenostjo do štirih osnovnih računskih operacij, zakaj pri tem gre za nekakšne rezerve oziroma določen manevrski prostor, brez katerega ne shaja noben pravi poslovni človek. Brez dvoma tvori dobrušen del tega manevrskega prostora urednikova bojazen pred izgubami in njegov občutek nekakšne krivde; vendar urednik, četudi je javni delavec, predstavlja izrazito »notranji problem«, ki ga ni težko obvladati. Veliko bolj je treba misliti na tako imenovane »dejavnike« zunaj podjetja, na tiste, na katere je v vsakem primeru treba računati. Spet naj spregovori primer, vendar to pot precej drugačen in v nekem smislu nasproten prvemu. Gre za knjigo, ki jo založba izda nekako po silil razmer, bodi zaradi avtorjeve »družbene« veljave ali zaradi kakšnega tesnejšega poznanstva ali zaradi kakšnega drugega »kulturnega dolga«. Take knjige knjigotržci navadno ne marajo, ker vnaprej, nezmotljivo kakor vselej, vedo, »da ne bo šla«, in so zategadelj to pripravljene tudi dokazati. Nihče ne more tega storiti bolj učinkovito kakor prav knjigotržec, zakaj on je tisti, ki knjigo pošilja v svet. Eno od njegovih najhujših orožij je pretirano majhna naklada, zaradi katere proizvodni stroški na izvod tako narastejo, da jo bo knjižni trg v celoti odklonil. Tako se izkaže, da znašajo proizvodni stroški za čisto skromno stvarco (za take ponavadi

gre) celih 2.000 dinarjev. Za vsakega kalkulanta in knjigotržca je to toliko kot še enkrat več, to je 4.000 dinarjev. Že vnaprej je sicer jasno, da bo knjiga prišla v razprodajo, vendar je treba prodati vsaj nekaj sto izvodov, recimo pol naklade (toliko kupcev se že najde). Zato je treba ceno znižati, recimo na 3.500 dinarjev. V knjigovodstvu bomo izkazovali izgubo 500 dinarjev na izvod in to »izgubo« je treba seveda pokriti. Če ima knjiga pravi zven, potem se bomo obrnili na sklad za pospeševanje založniške dejavnosti, češ, križite nam vsaj del izgube, če že ne vse. Takih izgub se vsako leto nabere nekaj in tako v skupnem znesku narastejo kar v lepe milijone, toda ker skladi pri oblasti vedno bolj usihajo, jih moramo poravnati sami, z lastnimi notranjimi subvencijami. »Kdo more reči, da imamo mačehovski odnos do kulture, če naš kolektiv zavestno žrtvuje del svojih sredstev?« Ti podatki so za razliko od onih prvih javnosti zmeraj odprta knjiga: res kulturna gesta, zraven tega pa še krasno vzgojen kolektiv! Samo, če dobi kalkulanta navodilo, naj računa stodeset in stodvajsetodstotno režijo, bo izkazana izguba temu primerne večja... Ni prazna beseda, da trgovci živijo od izgube.

Kaj nam je torej povedal prvi primer in s tem v zvezi »metodologija« formiranja cen? V založništvu je popolnoma prevladala stimulacija pridobitnosti nad stimulacijo kulturnega poslanstva. Taka stimulacija ne le po svoje oblikuje značaj knjižnih programov, temveč tudi po svoji notranji logiki terja predvsem produkcijo dragih knjig, to je, produkcijo luksuznega blaga. Kulturna vrednost edicije se v našem malomeščanskem okolju vse določeneje izenačuje z denarno vrednostjo in se na ta način, popolnoma v skladu s pričujočim procesom v naši družbi, vedno določeneje (glede na odjemalce) diferencira tudi socialno, ali če hočete, razredno. Medtem ko edicije, ki jih lahko štejemo za kulturna dejanja, s svojim leskom vse bolj prizemajo značaj družbene etikete in se s tem svojem izvornemu poslanstvu, ki je navdihoval njegove avtorje, vse bolj odtujujejo, pa se v ono ceneno produkcijo, ki prihaja večinoma iz sosednjih republik in v bratskih jezikih, steka šund, ki sčasoma postaja edina duševna hrana »našega najštevilnejšega sloja«, delavskega razreda.\*

In kar zadeva slovensko knjigo posebej, pravzaprav naš kulturni pro-

\* Nekaj podatkov o prodanih izvodih (Dedičler, Izgubljeni boj): Ljubljana 1105, Nova Gorica 64, Velenje 21 (slednji dve mesti imata pribl. enako število prebivalstva — ca. 10.000).

stor, ki ga knjiga še vedno v največji meri ustvarja, moramo, ali pa bi morali vedeti, da si predvsem mi ne bi smeli dovoliti takšne usmeritve in to preprosto zaradi tega, ker s tem, ko našo duhovno produkcijo zlorabljam kot eno od sredstev, s katerimi netimo socialne predsodke in z njimi ustvarjamo razlike, zožujemo naš tako ozki prostor v jalov krog snobizma in samodopadljivosti.\*\*

Tej, očitno generalni in načrtno hoteni usmeritvi se lahko učinkovito zoperstavi le postopna, prav tako generalna in načrtna preusmeritev oz. sprememba značaja naše »kulturne« politike. In naj se ta zahteva zdi dandanes še tako iluzorna in naravnost smešna, mimo nje, če hočemo misliti na kakršno koli našo bodočnost, celo na bodočnost kot na svojo golo nadaljevanje, ne bomo mogli.

Toda kakor je tvegano govoriti o bodočnosti, so v našem, slovenskem svetu stvari, ki so znane že vnaprej: ta preusmeritev nam ne bo podarjena, zakaj z njo, z njenim nastajanjem, je zvezan zaton naše polpreteklosti in njenih strahov, ki ne bodo umrli lahko. Doživetje tega časa je v nas obudilo vso ono staro bojazen pred nami samimi, bojazen, ki »nas dela plašljivce« in zaradi katere smo še vedno ujetniki tistih, ki nas s svojo neusahljivo nihilistično slo vlečejo v lastni padec, katerega globina še zmeraj ni dosežena in katerega nesreča še vedno ne dopolnjeva. In ko smo že prišli do teh besed, naj opomnimo, da se niti en politični dokument zanjega časa pri nas, z novo ustavo vred, ne sklicuje več na zavest delovnih ljudi. Ta nekaj tako slavljena beseda se ne sme več pojaviti niti v besedilih, ki nastopajo kot smernice duhovni kulturi, ki naj to zavest oblikuje. Vse naše početje na tem svetu naj po tem najnovejšem navdihu spodbujajo samo še »neposredni interesi«.

Kulturno raven nekega ljudstva zmorejo izoblikovati samo ljudje, ki jim je to poslanstvo prvo in ki temu poslanstvu z vsem svojim bistvom pripadajo, bolj kot kakršni koli stranki, verolpovedi, ideologiji ali kakšnemu izrazitejšemu »neposrednemu interesu«.

Založbe se bodo torej mogle posvetiti svojemu pravemu poslanstvu samo takrat, ko bodo resnično založbe in ne »transmisije«, ne trgovine z mešanim blagom in dosmrtna renta za določene »zasluge«. Šele tedaj bo mogoče, da se bodo v njih zbrali

\*\* Gospodarska zakonodaja razvitih držav docela javno razločuje drage, luksuzne izdaje, od množične knjige, ki uživa znatne olajšave glede davščin. Tudi avtorske pogodbe za te vrste izdaj sklepajo pod drugimi pogoji.

Ljudje, ki so za to poslanstvo poklicani, saj če pogledamo okrog sebe, je že zdaj očitno, da bolj ko je kakšna založba v sebi, kot taka, čistejša, več svojega obraza ima in več odgovornosti pred našim duhovnim prostorom in njegovim dogajanjem. Navsezadnje, čemu naj pripišemo razcvet predvojnih založb s tako presenetljivo visoko ravni? Kako da je lahko cvetela taka založba, kot je bila »Modra ptica« ali recimo »Hram«? Kako da »Prešernova družba« ni iznašla nič boljšega, kot da je tako rekoč do pike posnemala »Mohorjevo družbo«, dasiravno, kot vemo, brez trajnega uspeha? Morda je v teh vprašanjih že nekaj odgovora.



DARKO  
DOLINAR

## Univerza na razpotju?

Slovenska skupščina je pred kratkim sprejela zakon o visokem šolstvu. S tem se je iztekel eden najdaljših zakonodajnih postopkov, kar so jih v zadnjem času vodili v tem predstavniškem organu; saj je razprava o visokem šolstvu trajala dalj kot tri leta. Za nekaj ljudi, ki so se kar najbolj angažirali v tem postopku, in za institucije, ki so nastale za njimi, je soglasno dviganje rok v skupščinskih zborih najbrž pomenilo trenutek olajšanja in jim izvabilo vzdih »končno vendar«. Prav ljudje s prizadetih visokošolskih zavodov so najbolj silili k uveljavljenju zakona, saj že dalj časa niso mogli sprejeti statutov in so torej živeli »v ilegali«. Po naporih, ki so bili vloženi v pripravljane zakona, po trajanju postopka in po srditosti spopadov, ki so spremljali oblikovanje posameznih členov, zlasti tistega, ki opredeljuje razmerje višjih šol do znanstveno-raziskovalnega dela, bi lahko tudi ne povsem posvečen opazovalec sklepal, da je bilo na kocki še kaj več in ne samo ureditev slovenskega visokega šolstva. Očitno je pri tem prišlo na dan dokaj skritih interesov, katerih silovito trčenje ob navidezno manj pomembnem povodu priča o tem, da sega njihov splet daleč na druga področja. Nasprotja so se razrešila z nekaterimi kompromisi, ki so jih prizadeti najbrž sprejeli z mešanimi čustvi, vendar jih to ni oviralo, da ne bi pozdravili celotnega zakona. Naj bo kakor koli, ustrezna določila so zdaj kodificirana. Oglejmo si nekatera med njimi!

Visokošolski zavodi se odslej ustanavljajo in odpravljajo samo z zakonom. Občine in delovne organizacije torej ne morejo več ustanavljati visokih šol, ki bi lahko bile to le po imenu. Odpravljen je obvezni stopenjski študij in samim šolam je prepuščeno, da ga lahko organizirajo po potrebi. S tem je odstranjen kamen spotike, ki je v prejšnjih letih povzročil — vsaj po mnenju nekaterih — slabšo kvaliteto dela na univerzi in vzbudil pasivni odpor precejšnjega števila fakultetnih učiteljev. Novi zakon krepko zastruje

pogoje za volitve in ponovne volitve učiteljev in sodelavcev. Tudi pot do doktorata, ki je prvi pogoj za izvolitev v naslov fakultetnega učitelja, bo poslej naporna. Ena najpomembnejših novosti pa je nedvomno večja vloga univerze, ki ni več samo formalna skupnost fakultet, marveč je dobila lastne pravice in obveznosti. S svojimi organi, med katerimi je nov univerzitetni pedagoško-znanstveni svet, naj bi v bodoče skrbela za skladnost meril pri elegkciji in reelegkciji, za razvoj pedagoškega in znanstvenega dela, za usklajevanje in delitev dela med fakultetami in za študij na interdisciplinarnih področjih. Njeno mnenje naj bi bilo odločilno pri podiplomskem študiju, ki bi ga uvajali le tam, kjer so za to dane možnosti in potrebe. Univerza je sprejela tudi obveznost, da bo skrbela za izpopolnjevanje diplomiranih strokovnjakov, ki delajo v praksi. Ta določba se ujema z ono drugo, ki poskuša omejiti trajanje rednega študija na štiri leta. Pred nami je torej drugačna zamisel študija, ki daje poudarek predvsem na osnovno teoretično znanje v stroki in zahteva združitev preozkih študijskih smeri; saj spričo presenetljive in spoštovanje vzbujajoče hitrosti znanstvenega in tehničnega razvoja ni mogoče resno pričakovati, da bi lahko visoka šola izobraževala strokovnjake za potrebe vsakega posameznega delovnega mesta. V skladu z deklarirano vlogo znanstveno-raziskovalnega dela je določba, ki omogoča visokošolskim zavodom, da lahko ustanavljajo lastne raziskovalne inštitute ali oddelke. Končno ne gre spregledati člena, ki daje študentskim zastopnikom enake pravice v organih upravljanja kot vsem drugim članom.

Vprašati se je treba, kaj pomenijo vse te spremembe in novosti. Vsekakor je njihov osnovni ton težnja po bolj kvalitetnem in bolj racionalnem delu. S tem se na neki način umikajo ekstremi, ki jih je z velikim hrupom in z velikimi pričakovanji (ki se na žalost niso uresničila) uvedla študijska reforma pred dese-



timi leti. Medtem ko je bila takrat vodilo vsega ekstenzivnost in je reforma pomenila širjenje dejavnosti, ustanavljanje višjih šol, stopnjevanje in inverzijo študija, specializacijo in razvejanje študijskih smeri, je zdaj prevladala nasprotna težnja, težnja h koncentraciji, poenotenju, večji intenzivnosti in učinkovitosti. Sprememba je bila očitno potrebna. Eden najbolj evidentnih razlogov zanjo se kaže v podatkih o študijskih uspehih in o povprečnem trajanju študija v zadnjih letih. Medtem ko naj bi študij trajal osem ali devet semestrov, je v resnici večji del študentov prišel do diplome šele po dvanajstem ali trinajstem semestru, osip pa je krepko presegal polovico vseh redno vpisanih.

Vendar ta razlaga ni zadostna. Navivno bi bilo iskati vzrok za novo reformo študija samo v slabih rezultatih prejšnje ureditve. Upravičeno je mogoče domnevati, da je bila tako prejšnja reforma kot sedanja sprememba samo del nekega obsežnejšega procesa, da je to naša pojavnost oblika svetovne krize univerze. Vprašljivost njene dosedanje vloge sicer res ni izbruhnila na dan s tako dramatično silo kot drugje; medtem ko je Evropo in svet obkrožil val študentskih demonstracij, so bili naši odmevi nanj le precej pohlevni. Kljub temu se ni mogoče izogniti misli, da tudi ti odmevi in seveda vse naše prizadevno reformiranje visokega šolstva le pričajo o tem — kajpada v naših posebnih razmerah — da njegova struktura in funkcija nekako ne ustrezata potrebam. V zadnjih letih se je naša družba znašla pred dilemo: ali se odločiti, da bomo postali razvita družba, in si z vsemi silami prizadevati za to, ali pa bomo ostali obsojeni na provincialno životarjenje nekje na repu svetovnega dogajanja. V takšni dilemi, kjer je načelna odločitev že sklenjena in že vleče za sabo praktične posledice, postajajo učinkovitost, kvaliteta, funkcionalnost, racionalnost kriteriji vsakršne družbene prakse. Pod nujno razvoja se mora njihova veljavnost razširiti tudi na institucije, ki so nastale spontano ali načrtno kot izraz konstituiranja razvijajočega se naroda. V razmerah, ki zahtevajo takšne napore, je seveda jasno, da tudi tradicionalnih vrednot in njih nosilcev ni več mogoče obdržati le zaradi tradicije same ali zaradi prestižnih razlogov, ki naj bi blažili kompleks majhnega naroda; če hočejo ohraniti svoje mesto, morajo potrditi svojo upravičenost pred pogledom *ratia*, ki pač ni sentimentalno obremenjen, pa če mu to štejem za dobro ali v zlo.

Zakon je torej sprejet in če že ni prinesel spektakularnih sprememb,

mu je le treba priznati, da odpira nekatere nove možnosti; vendar nič več. Zakone je treba tudi izvajati. Pri tem pa se nudi več poti: zakon je mogoče obiti ali ga onesposobiti z obotavljanjem in s pasivnim odporom; mogoče se je ravnati po črki zakona in nič več; lahko pa postane tudi izhodišče, iz katerega izvirajo sveže pobude za nadaljnji razvoj. Po kateri poti bo šla slovenska univerza in vse visoko šolstvo? Po posameznih znakih je mogoče sklepati, da so vse te možnosti prisotne in da se skušajo realizirati. Smer razvoja se bo kmalu pokazala v jasnejši luči; visokošolski zavodi morajo namreč v šestih mesecih uskladiti z zakonom svoje statute, ki seveda dosti podrobneje opredeljujejo njihovo delo. Pa tudi mimo zakona in ob njem se zastavlja še vrsta nujnih vprašanj, ki terjajo odgovora, političnega in strokovnega (npr. problem vpisa, razmerje med fakultetami in višjimi šolami itd.). Vsekakor se bo šele v vsakdanji praksi izkazalo, za kaj se bodo visokošolski zavodi dejansko odločili: ali bodo ostali višja srednja šola, (kar so zdaj v precejšnji meri, ker jih kljub drugačnim deklaracijam sili v to materialna in kadrovska stiska ter pasivizacija precejšnjega števila njihovih sodelavcev); ali se bodo razvili v servis, ki bo prizadevno izdeloval visoko kvalificirane strokovnjake za potrebe proizvodnje (kar je skrita in včasih celo glasna želja nekaterih ljudi v gospodarstvu in drugih sferah); ali jih bo zavedel tradicionalni patos *Almae matris* in se bodo poskušali obdržati v vlogi čuvarja narodnih vrednot in pridobitev evropske humanistične omike (kar je najbrž nevzdržna pozicija); ali pa bodo poskušali postati zbirališče znanja in intelekta, jedro, ki bi združevalo večino znanstvenih ustvarjalnih potencialov in poskušalo uresničiti dvoje: bolj samostojno in enakopravno z lastnimi močmi spremljati svetovni razvoj znanosti in tehnike, vsaj na področjih, ki so za nas relevantna in na katerih bi utegnili imeti razmeroma ugodne razvojne možnosti; in na drugi strani po svoje, to se pravi z močjo znanstvene analize in predvidevanja aktivno poseči v soustvarjanje lastnega okolja. Morda se je že pokazal namig, ki pravi, da je ta možnost realna. Dejstvo je, da je bila univerza oz. visoko šolstvo v veliki meri vključena v pripravljane zakona, to se pravi v oblikovanje lastne usode. Politika, ki je sicer dala začetni impulz in tudi povedala svoje želje, je angažirala eminentne zastopnike visokega šolstva in znanosti ne le v javni razpravi, marveč tudi pri drobnem, garaškem delu ob formuliranju posameznih

členov, ki tako v dokajšnji meri izražajo težnje univerze in drugih zavodov. Na drugi strani spremlja to spremenjen odnos visokošolskih krogov do prizadevanj politike, ki nikakor ni več samo molče odklonilen kot v prejšnjih letih. Mar naj v tem vidimo zametek širšega sodelovanja? Mar naj to pomeni ali vsaj nakazuje, da je tudi na Slovenskem mogoče v doglednem času uresničiti vizijo politike, ki opravlja svoj posel strokovno s pomočjo znanstvenih metod, in znanosti, ki na sebi lasten način soustvarja politiko? Naj bo kakor koli; politika je s sprejemom zakona dala svoj licet in visoko šolstvo ima svojo usodo vsaj relativno v svojih rokah — bolj kot kdaj po vojni. In če je bila dolgotrajna in naporna pot do zakona neke vrste dokaz ali vsaj namig, da so z visokim šolstvom zares povezani bistveni interesi slovenske družbe, potem je tudi res, da bomo imeli natanko tako univerzo, kakršno zaslužimo.

## Proletkult

(Vprašanja za novo kulturo)

1. **Literarni nivo:** ali naj bo zgodba »resnična« ali »izmišljena«, polna ali prazna smisla, ali je roman zgolj ideološka aplikacija, ali ima avtor kakršnokoli pravico do dela, ki ga je zapisala njegova roka, ali sploh ima pravico do česa ali koga, ali ima kakšen mandat, ali je slučajen eksperimentator, v vseh pogledih nepričakovan, brez pojma o »stvarnosti«? Ali naj se roman začne slučajno, z besedami, stavki, koščki naključnega teksta, ali se začena z avtorjevo trdno odločitvijo, da komponira, počasi dograjuje, zapleta in razpleta vnaprej premišljeno intrigo? Ali ima književnost »vlogo«? Ali »transponira« (prestavlja), izraža (ekspresivnost)? Ali je odnos do stvarnosti resen ali ironičen, ali obstaja distanca? Ali želi literatura obseči stvarnost — bodisi z opisom bodisi s provokacijo? Ali je književnost avtonomna, ali eksploataira resničnost, obvladuje svet?

2. Ali so posmejljive izjave o »proletarski kulturi«, češ da gre za »modo«, »prepisovanje tujih domislic, načel, uporabnih znotraj neke druge, avtentične stvarnosti« — porojene iz resnične volje po razkrivanju stvari? Ali so tisti, ki jih izgovarjajo, zgolj »predstavniki« stvarnosti, ki bi želeli svoj vek prebiti v centru ali vsaj znotraj te stvarnosti — z vključevanjem eksperimentov v pregledni in nadzorovani vrt (establishment), ki pa jim te »modne reči« (kvalifikacija je že izrečena!) ne padejo v noben kalup? Ali ni takšno vedenje kot vedenje lastnika nekega kulturnega prostora, ki se boji za svojo avtoriteto, ali ni to tipično vedenje nekega buržuja, ki zavrača proletarce, se pogaja za mezdo in išče stavkokaze? (Moderni totalitarni sistemi vključujejo upornike, revolucija kot funkcija socialne stabilnosti...)

3. Kaj je »stvarnost«? Ali je to »ostajanje znotraj«, »življenje od tuje delo«, »kompromis«, »redukcija za priročno izrabo«? Kako pojmuje mo prakso! Ali je to nujno krčenje teksta, izbiranje smisla? Zakaj pisati dolge tekste, če lahko povemo z enim samim stavkom?



DIMITRIJ RUPEL

4. **Zgodovinski nivo:** Kakšen naj bo odnos med politiko in kulturo? Ali je takšno vprašanje ustrezno? Kako premagati to vprašanje? Kako iti mimo politične manipulacije, kako razumeti staro željo, da bi umetnost služila političnim programom, samozavestno posegala v volilni mež in v revolucijo — z zavestjo, da je mogoče s pesmijo in slovnico spremeniti svet? Kako obiti kroniko prevaranih ljubimcev? Kako vrniti čast in avtonomnost literaturi, ki pri politiki prosjači za vlogo v »veliki igri«, se zateka v »umetnost zaradi umetnosti«, kadar je užaljena, in posega v svet, kadar jo preganja občutek nepotrebosti? Kako olajšati beg pred občutkom finančnega bremena in nemo zgražanje pred nasiljem tržnih zakonov, kako prihraniti beganje po mračnih koridorjih epigonstva, zapostavljenosti, snobizma in prosvetnokulturnega diletantizma?

5. **Goldmann, Lukaacs, Sollers...** Ali je mogoče iti na pot brez računa o jasni relaciji med zgodovino reifikacionalnih struktur in romaneskni struktur? Ali je orientacija k **menjalnim vrednostim** splošna? Ali drži oznaka »reizem« za literaturo Salamuna, Rotarja, I. G. Plamna, Seliga? Ali zadostuje misel, da je svet v drugi polovici 20. stoletja postal tako kompliciran, da ga je nesmiselno spreminjati, ne da bi premislili njegovo strukturo? Ali je to ost zoper brezkončni aktivizem, politični teror? Ali pomeni, da si literatura noče več zadati sveta na ramena in ga prenesti v ugodnejšo lego, temveč ga pušča v miru, se mu pazljivo približuje, mu prijazno in previdno beleži karakteristike, meri temperaturo, premike, šteje korake in pege, občutljivo reagira na impulze, vendar se umika pred svetom, je regresivna...? Ali je tekma s politiko končana? Ali pomeni ločevanje na sektorje, preskus lastne adaptabilnosti, zmožnost prirejanja neprirejenega, poskus vključenja kot sektor, kot del v celoto, kot »agregat«, ne kot eksploziv?

6. Ali je uvajanje »underground« jezika v olikani svet, privajanje še-

gam in navadam, ki so plod krivulje ponudbe in povpraševanja — hujši greh?

7. Ali je eshatološkim strukturam lekcija iz anatomije večji šok kot perspektivaški aktivizem? Ali je način mišljenja Perspektiv še partizanski? Ali je »point blank« hujši? Ali je pristanek na svet reči in lastno manipulacijo vendarle izziv obstoječim vladajočim strukturam? Ne sicer izziv v smislu upogibanja sveta, temveč »point blank«, kjer politika izgubi smisel. Ali je mogoče sprejeti interpretacijo, da smo postali predmeti, da so stvari postale avtonomne, da so posrcale obstojnost, ki so jo nekaj imele osebe... da se bliža konec živega sveta, da smo vsi le še stroji, da se spreminjamo v avtomatično družbo, da smo pozabili na človeka? Ali je za književnost dovolj, če izpoveduje le nestrinjanje z reifikirano družbo? Ali sodobna literatura odpira pot ali vsaj daje možnost za akcijo, ki bi ne bila ekspresivna, aktivistična ali zgolj repetitivna z ozirom na prevladujoče socialno politične strukture?

8. Ali obstaja zunaj obstoječih še kakšna razlaga reizma, ali obstaja kakšna druga literatura, ki bi transcendirala »reifikacionalne strukture« sodobne družbe na **duhovitejši** način, kot to počenjajo aktivistična besedila, kot smo jih vajeni iz 19. stoletja? Ali obstajajo v slovenski sodobni situaciji dovolj spretni in dovolj eksperimentalne strukture, ki jih ne zajame tradicionalni interpretacijski mehanizem, ki niso postvarile in ki jih ne zanimajo **dualizmi** kulturniške borbe za oblast?

9. Ali je protidržavna literatura državotvorna? Ali je uporništvo izrabljivo, ali je **srkanje** »angažirane« literature (in kulture sploh) v institucionalno življenje nadaljevanje upora »znotraj struktur«? Ali je to slepota, beganje muhe v kozarcu? (Glej film Zgodnja dela — država skrbi za katarzo!) Ali je lahko upor, revolucija, provokacija — takšna, da je elastični inform-birojevski aparat ne uspe plasirati kot lastni izum?

10. Ali proletarska književnost pomeni revolucijo na nivoju lastnih proizvodnih sredstev — na nivoju teksta? Ali je to dejanje, ki ga nobena obstoječa socialna grupa ne bi mogla vključiti v svoj program? Ali je proletariat zunaj reifikacije? Če je zunaj, zakaj v zahodnih državah ni revolucije? Ali mora akcija potekati ilegalno, da je ne odkrije radar?

11. Kaj je »dvojno dno«? Ali to zares povleče nebo na zemljo? Ali razbija dualizem visoko/nizko? Ali to ukinja nošenje jezika v smeri resnice? Ali lahko govorimo o revoluciji v literaturi sami s tem, da pišava ni več posnetek govora, ampak

da je produkcija smisla v njej? (Dvojno dno: neki tekst nenehno kliče neki drugi tekst, tako odprti tok priznava, da nima konca. To je nasprotno od citiranja resnice subjektivnemu razsodišču, nasprotno od procesa sublimacije... (P. Sollers, La Grande Methode, Tel Quel 34). Konstitucija literature kot dvojnega dna, kot vzporednega potekanja več tekstov brez nad in pod, brez ideje in realizacije, brez stvarnosti in izraza — katera je ta literatura, kako pisati to dvojno dno?

12. Ali Brezposelni iz Božičevega romana Na robu zemlje pomeni še ostajanje v starih romaneskih dilemah: napadanje reifikacije od zunaj, iluzija o končnem spoju, problematični posameznik, ki išče avtentični svet, a ga tudi zabriše na rob, centrifugalna sila, nesmiselno beganje? Ali je delo misel na počitek, počitek misel na delo, delo kot lepilo režima, brezposelnost kot junaštvo? Ali je junak že a priori norec, blaznež, raztrgana duša, ki jo »zavod za krpanje« poskuša vključiti, ali ta roman konstituira klasično triado: junak — posrednik — banalni svet?

13. Ali Agata Schwarzkobler iz Seligovega romana že pomeni prestop v eksperimentalno, proletarsko književnost? Ali je njena epileptična »aura« tiha priprava na upor, ki ga ne bo mogoče vključiti? Ali je njena pojava v nedokončani stavbi, na gradbišču neke hiše kot čarovnija, ki se naseli v malto in zid, kot peklenjski stroj, zaradi katerega nekoč stavba iz neznanih razlogov razpade? Ali je to tisto dvojno dno, ki se nikjer ne stakne... in ki vendar ohranja element diverzije?

14. Kako razkrinkati sesanje resničnosti v aktivistični literaturi, kako razplesti meglo, ki se je napravila okrog avtentičnosti, prisotnosti resničnosti, vloge književnosti, renesanse ekspresionizma? Resničnost je kot zemljišče, honorar kot renta, avtor kot posestnik. Kako izvesti revolucijo? Kako nasititi proletarca brez zemlje, ki živi od dela svojih rok? **Kako omogočiti eksperimentalno kulturo?**

## Das UMGREIFENDE<sup>1</sup> Karla Jaspersa (1888 - 1969)



ANDREJ  
MEDVED

Slovinci se z Jaspersom nismo dosti ukvarjali. »Bližja« (v tem je vse-kakor skrita neka logika) sta nam druga predstavnika eksistencialistične misli: Martin Heidegger in Jean-Paul Sartre, čeprav Jaspersova misel konsekvantno seže dlje in torej na določen način prerašča medij eksistencializma.

Za Jaspersovo filozofijo je značilna neka temeljna »dvojnost« problematike, s katero se ukvarja, ki je na prvi pogled v-sebi-nasprotujoča in nezdržljiva. To dvojnost, dvojno razsežnost njegove misli bi lahko strnili v nekaj vprašanj, ki tudi sicer pokrivajo celotno področje njegovega mišljenja:

**Kaj je znanost?** (Was ist Wissenschaft?)

**Kako je možna komunikacija?** (Wie ist Kommunikation möglich?)

**Kaj je človek?** (Was ist der Mensch?)

**Kako nam je dostopna resnica?** (Wie wird uns Wahrheit zugänglich?)

Vprašanja obsegajo na eni strani fenomen znanosti, fenomen tehnike, na drugi strani pa iskanje poti do človeka, iskanje medsebojne komunikacije. Na videz tako različni področji veže spraševanje po resnici, po biti sveta. Svet-zavezujoča bit se v znanosti kot tehniki izgublja; Jaspers jo išče v pristni komunikaciji med dvema človekoma (Selbst-sein ist nur in Kommunikation mit anderem Selbst-sein wirklich),<sup>2</sup> alj kakor pravi v Filozofski avtobiografiji (Philosophische Autobiographie, 1953): »Človek se zave svoje biti le v komunikaciji z drugim človekom, nikoli skozi vedenje samo.«<sup>3</sup>

Ostanimo torej pri tej dvojnosti in osvetlimo vsaj nekatere njene razsežnosti, ki so bile v dosedanji obravnavi Jaspersovega filozofskega opusa (pri nas) premalo okarakterizirane.



Izguba biti (Verlust des Seins selbst)<sup>4</sup> je v konstituciji moderne znanosti prisotna že pri Descartesu, ki je tako postal prvi »mislec tehnike«; v nepretrgani kontinuiteti novodobnega znanstveno-tehničnega razvoja pa se dokončno »udejani«. Znanost ostaja na bivajočem kot bivajočem in ne seže v bit tega sveta. Zato ji neskritost sveta kot resnica sveta ni dana. Prav ta naravnost znanosti pa je vzrok Jaspersovi zahtevi po ločitvi filozofije in znanosti v imenu ohranitve biti. Kajti »resnica v celoti je postala z znanostjo bolj raztrgana in breztemeljna kot je kdajkoli bila za zavest«.<sup>5</sup> Resnica tega sveta v znanosti torej ni prisotna, bit sama se v njej izgublja. Fenomen in misel tehnike, ki se je začela z Descartesom in se potencirala v filozofiji Karla Marxa, obvladuje bivajoče in sega v korenine svetovne »blodnje«: svet sam stoji tako pred svojim uničenjem, samo-uničenjem.<sup>6</sup> Jaspers torej išče bit samo znotraj intimne človeške komunikacije, bit se razodeva skozi eksistenčno skušnjo strahu, tesnobe, bolečine in smrti: »Smrt bližnjega, smrt ljubljenega človeka, s katerim sem v komunikaciji, je v pojavnem svetu najgloblja zarez. Vendar je lahko ta komunikacija tako globoko osnovana, da postane ločitev ob smrti le pojav in da komunikacija ohrani svojo bit kot večno resničnost. Smrt je tako sprejeta v življenje, življenje lahko dokaže resnico komunikacije, medtem ko se uresničuje: lastna smrt tako neha biti le prazen prepad. Eksistenca je postala v transcendenci s smrtjo domača: kar je razblinila smrt, je le pojav in ne bit sama.«<sup>7</sup>

Jaspersove ugotovitve sovpadajo v mnogočem s Heideggerjevo določitvijo biti posameznika kot biti-k-smrti, biti-za-smrt (Sein-zum-Tode). Podobnost lahko najdemo tudi v obravnavi fenomena znanosti in tehnike<sup>8</sup> kakor tudi v samem iskanju biti na »poti nazaj k človeški biti« (Rückgang auf das menschliche Sein). Vendar Jaspers vprašanje ohranitve in izgube biti zaostri in miselno kakor tudi konsekvantno določeneje opredeli. Prodorneje izpelje tudi analizo bitne komunikacije.

Seveda Jaspers v analizi medsebojne komunikacije ni ostal le pri obravnavi parcialnih človeških odnosov. V svoji knjigi O pogojih in možnostih novega humanizma je zastavil vprašanje o možnostih konstituiranja novega humanizma<sup>9</sup> znotraj novodobnega znanstveno opredeljenega sveta, torej problem, ki bi Slovence nekako moral zanimati.

Pomembna je tudi Jaspersova obravnavna filozofije in s tem v zvezi

LIKANJE

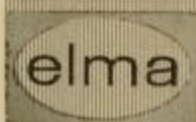
B  
R  
E  
Z

SLABE  
VOLJE

R  
O  
W  
E  
N  
T  
A



E  
L  
M  
A



tovarna  
elektromateriala  
ljubljana črnuče

avtomat  
likalnik

konceptija resnice in njene spoznavnosti: »Filozofija resnice ne more dati«, v temeljnem nasprotju z znanostjo, ki resnico zakriva in izgublja, »lahko pa jo osvetli.«<sup>10</sup> Filozofija in njena intencija se torej ne »vrši« na način znanosti, filozofska pretenzija ni znanstvena, in kot taka je filozofija le »poskus« odkrivanja resnice sveta, »poskus« sestopa v temelje njegove biti, kajti »poskus« odkrivanja svetovnega temelja je mnogo resničnejši od znanstvenega objekt-izviranja (popredmetenja) sveta in človeka. Podoba sveta v celoti nam ni več dostopna (Daher gibt es heute kein gültiges Weltbild mehr),<sup>11</sup> znanstvena resnica se v luči biti izkaže za nezadostno in neustrezno, saj je konstruirana skozi tehniko kot voljo-do-moči (Machtwillen), voljo do polasčanja, popredmetovanja; resnica sama kot svet-zavezujoča resnica pa ne more biti predmet. Resnica ni določljiva kot kakšna stvar ali substanca. Znanstvena resnica, ki ostaja na bivajočem kot bivajočem, ostaja kljub lastni zasnovi kot Totalwissen (kot vse-vedenje) delna in tako ne seže v resnico biti, resnico »vse-obsegajočega«. V tej dimenziji našega kratkega razmišljanja o nekaterih aspektih Jaspersove filozofije se nahajamo pred pojmom das Umgreifende. »Vse-obsegajoče« je večdimenzionalen fenomen, ki ni enoznačno določljiv, toda okvir članka mi ne dopušča, da bi njegovo vsebino in pomen določneje opredelil.

Končno lahko s pojmom vseobsegajočega označimo samo filozofsko misel Karla Jaspersa. Misel, ki za-sega svet in intencijo sveta v času njegovega nastajanja, čas, zajet v misli, kot zapopadek pričujočega sveta in časa, je vsekakor tudi »das Umgreifende«.

<sup>1</sup> »vseobsegajoče«, filozofski pojem, specifičen za Jaspersov miselni opus

<sup>2</sup> Samo-bit je resnična le v komunikaciji z drugo samo-bitjo

<sup>3</sup> K. J., Philosophische Aufsätze, Fischer Bücherei, 1967, str. 227

<sup>4</sup> K. J., Descartes, Verlust des Selbst, 1937

<sup>5</sup> K. J., Philosophie und Wissenschaft, Ph. Reclam V., 1951, str. 7

<sup>6</sup> Problem je razvil v delu Die Atombombe und die Zukunft des Menschen (idr.)

<sup>7</sup> K. J., Philosophie, 1932, 2. Band, Existenzherleitung, Tod der Nächsten, str. 221

<sup>8</sup> Heidegger je fenomen tehnike in znanosti zaostri predvsem v razpravah: Die Technik und die Kehre, Die Frage nach der Technik, Wissenschaft und Besinnung itd.

<sup>9</sup> K. J., Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus, Ph. Reclam V., 1951, str. 21–53

<sup>10</sup> ib., str. 51

<sup>11</sup> K. J., Wahrheit und Wissenschaft, Fischer Bücherei, 1967, str. 64

## Cena življenja



IVAN J. KREFT

Mutacije so naključne spremembe dedne informacije. Mutacija je nov element, ki je spontano nastal v dedni snovi. Ta element dedujejo potomci, vse dokler se z novo naključno mutacijo ponovno ne spremeni.

Enako uspešno, kot se bodo širili osebk, ki so nosilci mutacije, se bo širila tudi mutacija. Če je mutacija zanje škodljiva, bodo organizmi, ki so nosilci mutacije, izumrli in z njimi bo izginila tudi mutacija. Hitro pa se bo razširila mutacija, ki svojim nosilcem zagotavlja določeno relativno prednost.

Z mutacijami spontano nastajajo iz običajnih bakterij bakterije, ki so bolj ali pa tudi manj odporne proti antibiotikom kot njihovi bakterijski predniki. V okolju brez antibiotikov nimajo taki mutanti nobene prednosti pred drugimi bakterijami in se počasi razgubijo. Čim več pa uporabljamo antibiotike, tem večjo selekcijsko prednost imajo naključni odporni mutanti. Odporni mutanti se v takem okolju širijo uspešneje od občutljivih bakterij. Doselej učinkoviti antibiotiki postanejo sčasoma neučinkoviti. Tudi v ljubljanski bolnišnici ugotavljajo stalno večanje odpornosti bakterij in manjšanje učinkovitosti antibiotikov. Prisiljeni smo v tekmo za iskanje novih in novih antibiotikov.

Čim bolj množično uporabljamo antibiotike, hitreje postajajo bakterije odporne in antibiotiki neučinkoviti. Na velikih kmetijskih gospodarstvih mešajo antibiotike v krmo, da jo živali bolje izkoriščajo. To je učinkovit ukrep za nižanje proizvodnih stroškov mesa. Toda v mesu in mleku teh živali so antibiotiki, ki jih mi vsi množično uživamo v majhnih količinah in s tem večamo odpornost naših bakterij.

Gnoj gnije. Za gnitje skrbijo bakterije. Toda gnoj na nekem velikem kmetijskem posestvu ni hotel gniti. V njem so bile prevelike količine antibiotikov, s katerimi so krmili živali. Gnoj ni zgnil, dokler niso z mutacijami nastale take bakterije, ki jim antibiotiki niso mogli škodovati.

V neki bolnišnici so ugotovili in izolirali izredno zanimive bakterije-mutante, ki so bili že tako prilagojeni antibiotičnemu okolju, da sploh ni-

so mogli živeti, če niso imeli na razpolago določenega antibiotika. Za te bakterije je antibiotik samo nekaj »vitamin«. In to antibiotik, ki ga človek proizvaja zato, da bi se z njim zaščitil pred bakterijami.

Ne samo v živinoreji, tudi v zdravstvu smo se zaradi kratkoročnih in ozkih interesov navadili na široko uporabo antibiotikov.

V Sloveniji in v svetu poteka tiha borba med tistimi, ki zahtevajo bolj liberalno uporabo antibiotikov v krmilih in s tem pocenitev mesa, in med drugimi, ki zahtevajo ostrejšo kontrolo. To je razprava o ceni mesa in o ceni zdravja, ceni življenja.

»Človeško življenje je največja dragocenost«. To je nesmiselna častnikarska fraza. Človekovo življenje ima določeno ceno. Po preprosti formuli lahko to ceno izračunamo. Formula je ulomek. V števcu napišimo ceno urejene službe za sistematično zgodnje ugotavljanje rakastih obolenj. V imenovalcu zapišimo število človeških življenj, ki bi jih taka služba lahko rešila, ker bi omogočila pravočasen operativni poseg. Po delitvi števca z imenovalcem bomo dobili **ceno enega življenja**, izraženo v novih dinarjih. Ta cena je presenetljivo nizka, žal pa vseeno previsoka, da bi se nam Slovencem splačalo odkupiti ta življenja od smrti.

Prosim, ne očitajte mi, da poenostavljam probleme. Zavedam se, da vsa življenja nimajo iste cene. Vse države pošiljajo cenejša življenja v strelske jarke, najdragocenejša pa obdržijo v zaledju. Bežen pogled na socialno zavarovalni sistem pokaže, da je pri nas življenje delavca dražje (bolj dragoceno) od življenja kmeta. Tudi med kmečkimi prebivalstvom so velike razlike, ki so odvisne od sposobnosti kmetije za plačevanje prispevkov in zdravstvenih storitev. Razlike v ceni življenja so na kmetih odvisne tudi od starosti, delovne sposobnosti in hierarhičnega položaja posameznika v družini. Življenje očeta je zelo dragoceno. Poslali ga bomo v bolnišnico, morda ga bodo tam rešili. Življenje stare tete je manj dragoceno. Njej ni potrebno zdravljenje v bolnišnici.

Po dnevnem časopisju lahko spremeljamo dnevno in mesečno nihanje poprečne cene človeškega življenja. Pred volitvami v skupščinah in na raznih zborih nekoliko bolj skrbimo za zdravstvo, cena se dviga, kasneje pa seveda zopet upade na normalni nivo. Med prazniki so minute deset-tisočev dragocenejše od življenj posameznikov.

Pri tem pride do velike družbene prerazdelitve časa. Vsak od številnih motoriziranih Slovencev pridobi nekaj dragocenih minut. Saldo pa izravnavajo posamezne žrtve prometnih nesreč z izgubljenimi leti svojih življenj.

# Prof. dr. Vladimir Kralj (1901 - 1969)

Ob smrti prof. dr. Vladimira Kralja nam vnovič razvidno prihajata v zavest predvsem naslednji temeljni razsežnosti njegovega dela: najprej je to leposlovna proza, objavljena v knjigi novel **Mož, ki je strigel z ušesi** 1961. leta, in nato literarno teoretska, dramaturška oziroma publicistična dejavnost, s katero se je Vladimir Kralj ukvarjal zlasti po vojni v mnogih slovenskih revijah, jo 1963. leta strnil v zbornik **Pogledi na dramo** in sistematiziral v priročniku **Dramaturški vademekum** (1964), ki je skupaj z nekaterimi esei iz prve knjige še enkrat izšel 1965. leta pod naslovom **Uvod u dramaturgijo** v Novem Sadu. Očitno je, da je bila leposlovna proza kljub eni sami objavi vendarle izvorna pisateljska preokupacija Vladimira Kralja, saj se je k njej zmerom znova poskušal vračati, in da je eksistencialna pozicija, ki se je izrazila v njegovem edinem leposlovnem natisu, v temelju določala in opredeljevala tudi njegovo kritično, esejistično in literarno teoretsko izhodišče in metodo. Eksistencialno jedro, razkrito v zbirki **Mož, ki je strigel z ušesi**, je potemtakem ti-

sto fundamentalno določilo, s katerim je bolj ali manj razvidno opredeljena Kraljeva teoretska misel in pisanje o literaturi.

Temeljno skušnjo omenjene novelistične knjige so, kakor je znano, izoblikovala nemška koncentracijska taborišča med drugo svetovno vojno, tako imenovane »tovarne smrti«. To je mejna skušnja človeške eksistence, saj je tu vse, kar se z eksistenco lahko zgodi, postavljeno neposredno pred obraz smrti, izginotja, ne-bitja, na mejo, kjer ne gre za nikakršne ideološke ali nazorske razsežnosti več, ampak za eksistenco samo, za njen temelj. To je situacija, v kateri se najbolj avtentično in najbolj do kraja razkriva izvorna resnica človeškega bitja. Ideološka opredeljenost pade z njega kakor skorja, pred obrazom rablja-smrti stoji golo, brez iluzij, le še samo s seboj soočeno in sebi izročeno bitje. Seveda pade v taki situaciji ista ideološka skorja tudi z rabljev, izoblikuje se nekakšno posebno stanje, v katerem gre samo še za vprašanje vzdržljivosti, biološke moči in obrambe pred čistim, neutemeljenim pobijanjem in kjer lahko hauptšarfirer Boetsche izjavlja: »Če bi jih lahko nekaj pobil na tla, bi mi odleglo!« To je situacija čiste in gole eksistence na usodnem robu, nasilje in smrt sta se izmaknila vsakršni utemeljenosti in smislu, dogajata se v njenem temelju, v njenih bitnih razsežnostih, predsmrtna groza postane neizrekljivo, poslednje znamenje eksistence, pred očmi smrti velja samo to, da sem, da prebivam, za-kaj in kako prebivam, kakšno je bistvo moje eksistence — ta vprašanja so se morala potopiti v temo, bit se je izmaknila bistvu.

V opisovanju mejne eksistencialne situacije, ki prihaja do posebej intenzivnega izraza zlasti še v dejstvu, da sta nasilje in smrt organizirana na malone brezhiben način, da je človek tako rekoč vržen vanju in da se jima ne more več izmakniti, da je njegova usoda slepo, neukrotljivo dogajanje pred očmi smrti, ki besni kakor vihar, da ni mogoče predvideti niti časa njenega prihoda niti morebitne rešitve, saj je oboje položeno



v jutrišnji dan, odvisno od tehničnih možnosti pobijanja in sežiganja trupel, da je samo ena »pot, ki vodi v svobodo, in ta pot gre skozi kamin«, da življenje ni več v človekovih rokah, saj niti o njegovem koncu ni več mogoče odločati — v teh opisih pa se v prozni knjigi Vladimira Kralja že uveljavljajo čisto posebne razsežnosti. Predvsem ti opisi ne morejo biti opravljeni na ideološki podlagi, saj se ukvarjajo samo še z eksistencialnim, ki se je izmaknilo svojemu bistvu; to mora biti potemtakem mirni, tako rekoč obvladani in urbanizirani tok besed, v katerih je zavest o notranji, temeljni resnici pričujočega sveta smrti in nasilja tako globoka in tako konsolidirana, da njihova forma ne more biti več niti žalost niti gnev, nikakršno »emocionalno« ali »kritično« poseganje v svet, ampak »samo« neposreden pogled v dogajanje sveta, sestop v brez-smiselnost nasilja in smrti, spust v njune temelje — slika sveta brez korekture in intervencije, sveta, kakršen je. **Mož, ki je strigel z ušesi** je tekst brez nemočnega, trpečega in samousmiljenega sentimenta. To je mirna, obvladana, neposredna transkripcija »tovarne smrti«, njenih rabljev in njenih žrtev. To je samorazkritje eksistencialnega na njegovi mejni črti.

Skušnja mejne, v nemškem kacetu simbolizirane situacije, ki je omogočala spust v temeljno, bitno resnico eksistencialnega, obenem pa seveda zahtevala absolutno nepristranost in jezikovno obvladanost, je zlasti z »racionalnimi« razsežnostmi, ki tako intenzivno izsevajo iz teh novelističnih tekstov in ki so na razviden način usmerjene k objektivni podobi sveta, na odločujoč način opredelila in določila tudi Kraljevo esejistično in literarno teoretsko orientacijo. In prav v intenzivnosti teh »urbanih« ali »racionalnih« sestavin je po vsem videzu mogoče iskati tudi pglavitne razloge, zakaj se Vladimir Kralj po prvi knjigi ni več javno ukvarjal z leposlovno prozo. V ne- navadni usodi, ki jo je doživel rokopis **Moža, ki je strigel z ušesi**, saj ga je avtor napisal dvakrat, v socialno zgodovinskem prostoru, ki ni bil naklonjen ne-ideološkemu svetu in ki je od literature pričakoval in terjal čisto določen angažma, pa so očitno še tisti drugi, zunanji razlogi, ki so blokirali Kraljevo prozo in zaradi katerih je moral ostati nedokončan tudi daljši tekst »o moji generaciji«, ki ga je Vladimir Kralj napovedoval že pred leti v nekem intervjuju.

Kljub temu ostaja za Kraljevo esejistiko temeljnega pomena eksistencialna skušnja, ki jo je dvignila v svetlobo njegova prva in edina knjiga proze. Ne more biti naključje, da

se je iz njenega fundamenta »osamosvojila« in močnejše razvila zlasti tista dimenzija, ki jo je proza kazala kot posebno lastnost svojega literarnega jezika in ki smo jo zgoraj omenili v besedah »urbano« in »racionalno«. Samo-obvladanost jezika, to je avtorjevega lastnega eksistencialnega razmerja do sveta, njegova zapisanost svetu in obenem skepsa do »pomenov«, ki jih vanj naseljujejo ideologije oziroma samo-volje, še posebej pa izkustvo neposredne, bitne razsežnosti eksistencialnega, ki se je izoblikovalo v nemškem lagerju in v katerem je temelj Kraljevega sveta — razločno kaže na zvezo med njegovim leposlovjem in literarno teoretskim pisanjem. Ne more biti naključje, da je Vladimir Kralj v enem svojih temeljnih dramaturških spisov, v **Eseju o dramatičnem**, takole opredelil bistvo dramske umetnosti in možnosti njene kritične presoje:

Danes verjetno edino možni estetski kriterij na področju dramatike je princip pristnosti, doživljenosti neke dramske tvorbe kot izpovednega dokumenta časa. Ali ni že Hegel na nekem mestu dejal, da je vse, kar je resnično, tudi pravo? Ta misel ima še druge možne variante: Ali ni vsaka oblast od boga? Ali nima vsaka doba take umetnosti, kakršno si zasluži? In zoper to dejstvo je verjetno nemočna vsa estetska policija, kakor nam to dokazuje več kot dvatisočletna zgodovina evropske gledališke umetnosti.«

Iz teh stavkov prihaja dovolj jasno na dan Kraljevo teoretsko razmerje do literarnih besedil, za katere veljajo posebne zakonitosti, med njimi še posebej zakonitost časa, in do katerih se zategadelj seveda ni mogoče vesti poljubno, s stališča takšnega ali drugačnega »splošno veljavnega« modela, ampak jih je treba opazovati znotraj njihovega zgodovinskega konteksta; čas je potemtakem ena najvažnejših konstituant dramskih del. Od tod se je dramskemu kritiku Vladimiru Kralju odprla možnost zelo pomembnega premika iz normativne ali ideološke kritike v razumevanje dramskih spisov »kot izpovednega dokumenta časa«, ali kakor je napisal v **Estetskih pogovorih s samim seboj**, da je njegov namen »manj estetsko soditi kot estetsko razumevati«. Kraljeva prepričanost, da se zgodovinskemu času dramskih besedil ni mogoče umakniti v splošno veljavne ali objektivne estetske modele, prav gotovo izvira iz skušnje, ki jo izraža že njegova prozna knjiga, zlasti v transkripciji temeljnega neogibnega stika med zgodovinskim in eksistencialnim, med ideološkim in literarnim, iz katerega prihaja na dan resnica biti. Po vsem

videzu je prav zato v dramaturški teoriji Vladimira Kralja, ki je ostala v fragmentu in je znana le iz predavanj na ljubljanski gledališki akademiji, pojem »razumevanja« središnega pomena; od tod očitno izvira tudi Kraljeva usmerjenost v zgodovino dramskih teorij, v globalno »razumevanje« časa drame in gledališča.

Pred nami je potemtakem koherentno literarno delo; izjemno zanimivi prozni spisi in vrsta esejev o evropski dramati od Sofokla do Sartra. Ob teh besedah se bo v resnici moral, kakor je bilo zapisano že ob izidu **Pogledov na dramo**, meriti kompas slehernega novega teoretskega in še posebej kritičnega pisanja o dramati in gledališču, posebej ob Kraljevem premiku iz normativne ali ideološke sodbe v »razumevanje« literarnega teksta in njegovega zgodovinskega konteksta.

ANDREJ INKRET

## Radikalizacija človeškega smisla



TARAS  
KERMAUNER

Kar je Miško Kranjec nakazal\*, je Ivan Mrak (v svojem spisu: **Smer in protismer 1968**, objavljenem v tržaškem **Mostu**, leto 1968, št. 20) razvil; kar je prvi versko čustveno zatrdil, je drugi ekspliciral in tematiziral. Prvi se je ustavil pred posledicami svoje verske pozicije, saj bi ga neogibno pripeljale daleč stran od družbenosti, materializma, imanence sveta. Druga privlačijo ravno te posledice, saj so prvenstveno območje njegove pozornosti.

Tudi v Mrakovih izvajanjih naletimo na njihovo eksistencialno jedro, na temeljni razlog verske ideologije: »Ideja absolutnega je edina možna možnost v svetu idej, ki človeka rešuje pred samim seboj.« Rešuje ga »pred samoizžrtjem, pred vseuničujočim samoveličjem, pred končno veljavnim samozanikanjem«. Temeljna Mrakova — kot Kranjčeva — življenjska, konkretna, osebna skušnjava je nevarnost »nesmisla«, »ničnega«, »samouničenja« in kar je podobnih, danes v slovenski literaturi in publicistiki že zelo znanih in izanaliziranih eksistencialnih kategorij. Mrak — človek — se nahaja v takšni eksistencialni situaciji, njegova duševnost (zavest in podzavest) je tako formirana, da grozljivo čuti nevarnost smrtne ogroženosti, obupa, razpada. Zato se mora REŠITI. Rešitev je čustvo-misel, ki se mu zdi samoumevna, saj obup (kot čustvo-misel) sploh ne nastopa brez nje. Vendar — ali gre za temeljno »naravno« človeka ali pa zgolj za določeno človeško zgodovinsko strukturo (sistem, horizont, model), znotraj katere se človek sam sebi lahko kaže le kot dvojica obup-rešitev, nesrečnost-vera, trpljenje-upanje, sramotajubezen?

Mrakove besede (in z njimi Kranjčeve) lahko razumem samo zato, ker sam izhajam iz istega horizonta-strukture kot on; zato je mogoč dialog, polemika, strinjanje ali zavračanje. Vendar moja skušnjava (osebna

in miselna, mišljenje in opazovanje drugih mišljenj) mi pravi, da Mrakova rešitev ni edina, da poleg nje obstajajo tudi druge, poleg drugih takšne, ki poskušajo to ambivalenco, paradoksnost, nasprotje odpraviti kot zgodovinsko zastarelo in koncipirati človeka drugače. Jih lahko že vnaprej zanikam kot iluzorne, nespametne, neučinkovite, lažne? Stična točka moje eksistence (njene skušnje) z eksistencama (skušnjama) Kranjca in Mraka je v spoznanju, da človekovo samouničevanje narašča tudi v doživljanju čustvene obarvanosti tega spoznanja. Razlika je v reakciji. Je res neogibno potrebno, da reagiram na to spoznanje s čustvom-misljo o REŠITVI in VERI? Ali pa se morda horizont-struktura, v kateri se nahajamo, že spreminja in religiozna reakcija ni več nujna?

Za Mraka današnje samoizničevanje človeka ni samoizničevanje neke strukture — forme — tega, čemur smo navajeni reči človek, kar pa je najbrž bolj točno označeno z besedo svetovno-človeška produkcija; po njegovem gre za izničevanje človeka (se pravi te produkcije) kot takega. Zato je prepričan, da je današnji človek »razvrednoten in izpraznjen človek«. To mu je samoumevno dejstvo. Predpostavka tega dejstva je polni in vredni — na vrednotah počivajoči — človek. Vendar to zanj ni le predpostavka čustva-misli o izpraznjenosti in razvrednotenosti, temveč predpostavka človeka kot takega. Kranjčevo delitev je radikalno razvil. Na eni strani se nahaja današnji »poprečni« človek, ki »ni več sposoben božanske strasti«. Tega in takšnega človeka Mrak hudo obsoja; ve, da je ponarejen: »Mar ni naglavni greh našega časa, mar ni greh zoper Svetega Duha človek, ki se je pahnil na območje vegetiranja, na obrobje zavesti, v komaj-zavest rasti kot takšne?« V »odmik iz zavestnosti v zgolj-bivanje v konkretnosti? Je mogoče, da človek sebe bolj zanemari, svoj smisel globlje zataji in izda?« Druga stran je v navedenih besedah že vsa navzoča: to je človek zavesti, poln svetega duha, člo-

vek, ki živi svoj smisel-transcenden-co in ne le konkretnost-imanenco.

Mrak je sezidal dokončen sistem, v katerem je implicirana vrednotna hierarhična lestvica. Zgoraj — ali v temelju — je »Bog«, »Absolutnost«, »Transcendenco«. Spodaj, v »fenomenalnem svetu« je natura, »snov«. Drugo je od prvega ločeno in nižje: »Mar naj nam zakonitost snovi odkriva zakone duha?« Ali: DUH se »razodeva šele skozi materijo«, ta je lahko le »instrument Duha — ne more pa biti vzrok Duha.« S to podobo sveta se je znašel Mrak v enako tradicionalnem slovenskem odnosu do sveta kot Kranjec. Bit je v Idejah-Idealih, v Normah, v Vrednotah, v Absolutnosti, ki je transcendentna, ljudje smo sužnji negacije teh vrednot — nature, družbe, telesa —, a iz te negacije »hlepimo«, »želimo« stran, k našemu Vzoru in Vzorcju. »Zeja« nas po Bogu kot najvišjem simbolu za ta nadnarurni svet, smo »v žeji, hlepenju po večnostnem Sobesedniku«, ki je vir »vseh vrednot, ki jih je — človek — prejel iz transcendence in si jih po odmišljanju transcendence postavi predse kot zgolj plod človeškega raziska in uma«. To poglobitveno Načelo je »Alfa in Omega« vsega. Zato je stvar jasna. Če se hoče človek rešiti pred obupom in vsemi negacijami, se mora z vsjo »božansko strastjo« zapisati predeksistentni mu Resnici. Te Resnice ni treba kaj posebej raziskovati — ne filozofsko, kaj šele »znanstveno« (znanost je degradirana, slaba oblika odnosa do sveta: »znanost se nam razkaže kot najbolj skremžen in skvečen malik«, kadar hoče prodreti v »globlji smisel« ali v »svet vrednot«; znanost in njej podobna filozofija sta »pognali sodobnika v še nesluteno snobovsko izpraznjenost«); ta Resnica je skrivnost, približati se ji da z »imaginarno somnambulnim zamikanjem« in s trpljenjem. »Ker — pa — je Alfa in Omega skrivnost, je slednje očitovanje te skrivnosti skozi misterij človekova moč in trdnost in osrečujočnost.« Tu, na tej točki ujame človek svoje izgubljeno ravnotežje, ubeži iz začaranega kroga skušnjav, praznote, ubojev, samobojev, nesmisla. Tu, na tej točki pride do »duhovne resničnosti« in »resnične duhovnosti«, v bližino »absolutne resnice«. (Ali ni Kranjčevo stališče le sramežljivo prikrivanje te, neprimerno koherentnejše in učinkovitejše VERE V SMISEL? Mraku ni treba nič znanstvenofilozofsko dokazovati, saj temelji ves njegov sistem na notranji, eksistenčni skušnji in — v zvezi z njo — na verskih postavkah. Iz kakšnih neverskih postavk pa bo Kranjec dokazal Smisel človeka?) Ne družbeno manipuliranje, ne rast znanosti ali

\* Glej spis »Napadalna maska prenovljenega socialnega humanizma«, Problemi št. 75.



materialne potrošnje, ne ureditev političnih zadev, ne revolucionarnost gibanja ali stranke, temveč trpljenje — ta temeljna osebna, eksistencialna, v dodanašnjem svetu človeku neodtujljiva eksistencialija — je tisto, kar človeka odreši, kar mu da legitimacijo, »ključ do nebes«. Zato: »So kje pod soncem kaka izkustva objektivnejša; ki bolj točno in dokončneje izpričujejo našo duhovno resničnost, kot jo izkazuje najosebnije dotrpetje svetnikov in mislecev?«

Trpljenje je bilo in je še tukaj, med nami, v nas. Trpljenje je muka — že čisto biološko. Ali ga lahko pustimo — kot nekak nepomembnega — ob strani? Ali ne zahteva svet, v katerem je obilo trpljenja, njegovo posvetitev? Zakaj bi tisto, česar imamo najbolj v izobilju, zametavali? Spremenimo mu predznak, spremenimo ga ne le v poziviteto, temveč v sredstvo Odrešitve. Kdo mi lahko dokaže, da nimam prav, če verujem v trpljenje? Moj odnos do trpljenja, do njegovega pomena je odnos, ki je nedokazljiv in neovrgljiv, zato je odvisen zgolj od mene. Vendar — ali je odvisen od moje vere ali od moje volje do vere? Ali je celoten Mrakov miselno-življenjski sistem proizvod vere ali volje do vere (analogno Kranjčevemu)? Ali gre pri njem za nedolžno, neposredno svetniško — frančiškovo in angelikovo — zamaknjenost v »svet idej« ali pa za odgovor, ki ga je avtor pridelal kot psihološko rešitev v svojih osebnih mukah in stiskah? Gre za preprosto potrditev objektivne zgodovinske — in veljavne — strukture sveta ali pa za potrebo po OBNOVI te strukture, obnovi ravno zato, ker se avtorju zdi, da je ta struktura danes če ne že mrtva, pa vsaj zelo načeta?

Zdi se, da ne gre za voljo in za potrebo po obnovi.

Bi bilo neposredni veri treba v odnos med človekom in svetom, med človekom in bogom, med človekom in ljudmi vnašati družbeno kritičnost? Mrakov spis je nabit z njo: »Mar ni pobožna patina molitvenih besed in poz zarjavelost negibnosti?« — Tu gre za kritiko današnje lupinaste, zunanje, formalne cerkvene pobožnosti (kierkegaardovska ali luterovska kritika). Ali: »Poprečnost je najhujši sovražnik vsakega vzpona in vzleta. Iz te poniglave pozicije kuje poprečnež tisti varnostni duhovni stratosferni pas, ki je nujno pogubonoson za vsakršen izjemni duhovni vzpon... Te pasove tvori navadno privilegirana intelektualna sredina nekega kulturnega občestva... Mar niso bili pravi preroki glas vpjočega v puščavi?« — Gre za kritiko slovenske intelektualne »elite« kot nečloveške in protičloveške,

za moralno kritiko poniglavosti in poprečnosti, hkrati pa za ognjevito apologijo »izjemnosti« kot človeške izjemnosti. Ta izjemnost — vezana celo na psiho-biološko izjemnost, na pederastijo — šele »izterja dokončno misel o kreposti, pritira do tolikšne skrajnosti ugotavljanje sveta idej«. Kje je v tem sistemu mesto za ljubezen, za tisti preprosto-naravno-pobožni odnos do vsega obstoječega, posebej pa še do človeka, za odnos torej, ki je temelj sleherne vere, ki ne temelji na volji, temveč na pripadnosti, prepušcanju, nesamovolji, odgovedi lastnemu Jazu? V ospredju Mrakove misli ni ljubezen — skromnost sozvanjanja —, temveč Napor, Težnja, Hotenje, »Miselno prometjski polet«: VOLJA — Volja, prebiti se do Absoluta, stopiti z njim v izjemni — duhovno naporni — dialog, USTVARJATI, USTVARJATI, USTVARJATI. Pri tem ni čisto nič važno, ali je ta silovita težnja po ustvarjalnosti eksplicirana in tematizirana ali pa prikrita in preinterpretirana ravno v narobnem pomenu, namreč kot Božje ustvarjanje človeka, kot svet »objektivnih idej«, ki definira in oplaja na videz pasivnega človeka. Vse to slavljenje Boga in vzpostavljanje primogeniture Idej nad snovjo dejansko ne more skriti človekovega subjekta, naše subjektivitete, človeškega napuha. Zdi se, da stiska samoizničanja za Mrakovo skušnjo (zgodovinsko, ne-osebno) le še ni dovolj silovita in da jo lahko še zmerom rešuje (čeprav po Božji volji delegirani) prometjski subjekt z velekonstruktijo »Logosa«, torej v okviru tradicionalnega logocentričnega sveta (sveta Smisla, Idej kot kristalizacije, esencializacije in spiritalizacije Kapitala, Moškega itn.).

Ves Mrakov spis je ena sama polemika zoper tisto, kar sam imenuje »žensko«, »feminilno«, to je zoper »zemeljskost«, in en sam zagovor tistega, kar imenuje »moško«, »idejno«, nadtvarno. Človek je bil Nadčlovek, del Boga, del Absolutnosti, dokler ga ni Eva zapeljala in priklenila na zemljo. Mrakov piše dobesedno: »Če sta bila Adam in Eva spočetka določena, da živita v zavesti, iz oči v oči z Absolutnim — se je po krivdi Eve ta njun odnos bistveno izpremenil, stopila sta v območje relativnega... Adam je vedno znova zastrmljen v luč, iz območja katere je izgnan. Eva ga vedno znova in nenehno peha v območje zemeljskosti.« Moški, kakor si ga dandanašnji svet predstavlja kot idealnega in »heroja«, je po Mrakovem prepričanju globoko lažen, »spaka, izrodek in v nestvor izrojena senca feminilnih instinktoy«, a »te instinkte izterjava od moža žena«. Mrakov pravi moški se

mora z vso močjo boriti zoper ta PADEC v imanentno, kj ga posebej ženska in ki je — to je Mrakova zadnja in najtehtnejša beseda — čisto »ZLO«. Vse življenje kot stvarno, normalno, človeško življenje je na strani Zla. »Če je bilo na početku zlo relativiziranja zgolj pri ženi, ki je bila nositelj rojevanja in s tem tudi smrti, in ji je ta zavest (ki je bila v nji utelešena!) kalila spoznanja vrednot nad vrednoto, katere nositelj je, je vsaka zgolj pozemska filozofija nujno izterjala od moške zavesti isto-iste usodne premise... Tu se prične era — v znamenju feminiziranih kultur — zavestnega izvirnega greha.« Nad — relativno — vrednoto življenja, porajanja in obstoja so — višje in absolutne — Vrednote: čista ZAVEST (ali Ideja). Te lahko dočuti samo moški, takšen moški, ki se je povsem odpovedal relativnemu, ženskemu, pozemskemu, imanentnemu. »Ni Grohar, ni Van Gogh, ni Frančišek Asiški — ni Arthur Rimbaud — niso to priče tistih skrajnih izmikov človeškega hotenja iz oblasti in pred oblastjo relativiziranja bivanja — jasnosti dokončno čistih pozicij spričo Absolutnega?« Poudarek je jasen: na »hotenju«. Ženska se predaja, moški hoče: hoče VSE ali NIČ. Nič je nasprotje Vsega, njegova negacija. Treba je doseči Vse. Pri tem morajo odpasti vse ovire, ki nam otežujejo pot. Sleherni erg strasti, nagona, ki je v nas, mora biti porabljen za doseganje ne-strasti, nad-strasti: Idej (ali je to stališče kaj drugega kot človekovo samozanikanje, kot samoizničevanje človekove »danosti«, kj je »telo in nagon«? Ali je to stališče torej kaj drugega kot faza v samorazkroju človekove tradicionalne podobe — subjektivističnega humanizma?). Nasproti relativnosti, ženski, ki je Zlo, postavlja Mrakov pozitivnost, moškega, ki je Dobro. Dober je tisti, ki sega v nebo, ki hoče segati v nebo, ki deluje in ustvarja kot odpiravec nebes: kot tisti, ki »razmika platno neba« in »seka«, kot tisti, katerega »dobrost« je v tem, da se »zaganja v čisto čisti idejni svet«, kj »ne more biti blede shema«, temveč je »stvarna resničnost«.

Vendar — ali zares ni mogoče zasnovati sveta zgolj na tleh, v imanenci, v »ženskem«? Ali ni Mrakova ideologija samo ena od možnosti — čeprav v primeri s Kranjčevemu dosledna, radikalna, domišljena —, kako misliti, da bi laže živeli, kako shematizirati (naj uporabim ta Nietzschejev pojem), da bi sakralizirali, utemeljili, opravičili svojo prakso, kako racionalizirati, da nas ne bi zmrvila in zmlinčila naša tako slabo razumljena, a tako vsenavzoča in objemajoča nas eksistenca?

## Angažma na pločniku

Temeljno opravičilo slikanja po mestnih pločnikih (ki se je pričelo sporadično uveljavljati tudi pri nas) je verjetno Picassov rek: »Če bi mi odsekali roke in me zapri v golo celico, bi risal z jezikom po prašnih tleh«. Vsaj pri nas pa ima slikanje po pločnikih nekoliko drugačno dimenzijo. Navsezadnje ni nihče onemogočen v tolikšni meri, da bi moral risati z jezikom po prašnih tleh, čeprav neprebojne strukture institucij utesnjujejo večino mladih ustvarjalcev. Slikanje po pločniku je slej ko prej način, kako vzbuditi pozornost in obenem protestirati zoper dano stanje.

Po vsebinski plati se za slikanjem te vrste skriva misel o demokratizaciji umetnosti in o njenem povratku na ulico, k množici. Vendar že tu prihaja do konflikta: prav množica zavzema zoper take »nenormalne« pojave najbolj odklonilno stališče, pozitivno stališče pa zavzema prej ali slej le kulturni snob iz tiste družbene plasti, ki protestnika pravzaprav revoltira — iz malomeščanstva. Drugo vprašanje pa je iskrenost take manifestacije. Odpor zoper utesnjujoča merila in akademsko togost mu-



dr. IVAN SEDEJ

zejev in galerij je pri mladem človeku logičen. Seveda nas zanima, koliko časa bo tak odpor trajal. Če se spomnimo revolucionarne generacije literatov iz petdesetih let (Menart, Zlobec, Pavček itd.), ki je nastopila kot rušilka tabujev in kot neke vrste predhodnica »jeznih mladeničev«, potem si ne moremo kaj, da ne bi pomislili na njeno sklerotičnost, konservativizem in nestrpnost, ki ima danes zastrašujoče dimenzije. Ali se ne bodo ulični slikarji čez noč spremenili, ko bodo nekaterim od njih odprta tudi vrata Moderne ali Male galerije?

Vprašanje je kljub navidezni obrobosti povsem upravičeno; temelji v dvomih, ki jih vsak dan znova potrjujejo dejanja še včeraj nerazumljene generacije. Zanima pa nas seveda tudi vprašanje kvalitete in odzivnosti pouličnega slikarstva, ki je v temeljnem spopadu s »konservativno« kategorijo umetnosti — preraščanjem časa in okolja.

Pravzaprav je to hipna, kratek čas trajajoča manifestacija, izvedena z določenimi likovnimi sredstvi — barvo in risbo. V okviru »novega percepcijskega modela« pa ta manife-

stacija (deklarativno) ne zahteva ne odzivnosti ne komuniciranja med »ustvarjalcem« (projektantom) in perceptorjem. Gre pač za prikaz preprostega enopomenskega učinkovnjaja predmeta (projekta) in za zgolj vizualno zaznavanje brez tradicionalne simbolike in skritih pomenov ali celo namigovanj. Torej lahko ugotovimo nelogičnost — po eni strani množica in protest, po drugi strani pa hotena neodzivnost in alergija pred kakršna koli asociacijo na druge pomene.

Kljub temu, da tak »model« zavestno odklanja tradicionalno »vsebino«, pa moramo ugotoviti, da gre le za vsebinski učinek in za neke vrste anekdotičnost. Projekt morja v različnih barvah (rdeče, modro, odtekajoče itd.), kjer avtor pobarva pravilne geometrijske ploskve z ustreznimi barvami, deluje kot zanimiva in celo duhovita domisljica, ki presenetj gledalca z vizualno logiko. V samem bistvu (pa naj to »projektant« hoče ali ne) se skriva dadalstično parodiranje. Končno ne gre zgolj za malce arogantno propagiranje »nove umetnosti«, (ki po formulaciji avtorjev umira), marveč tudi za iskanje, ki pa žal deluje nezrelo in v nekem pomenu celo bolešno (vsaj če pritegnemo povsem psihološki motiv krčevite sle po uveljavljanju).

Ne smemo pozabiti, da se ta »umirajoča umetnost« še bolj togo kot prejšnji »modeli« odeva v plašč strogega rituala. Končno si je skupina pristašev ustvarila celo lasten jezik in ritualni stil, obenem pa že ustvarja tudi sistem togih konvencij in idejnih omejitev, ki ne predstavljajo drugega kot pred nekaj leti sila priljubljena krilatca o »družbeni an-



gažiranosti» — le da to pot z nekoliko drugačnim predznakom. Temeljni spremni pojav — nestrpnost — pa je ostal isti.

Nakazati je treba tudi neko drugo nelogičnost v tem modelu (bolje pri njihovih pristaših). Če gre za ustvarjanje predmetov, ki naj bodo zgolj in samo predmeti z eno samo funkcijo in enim potrošnim pomenom (recimo — vizualna potrošnja), potem po obrtniški ali industrijski logiki lahko zahtevamo tudi tehnično dognanost predmeta (artikla) ali projekta. Prav tega pa dejansko ni — zato je do neke mere upravičena trditev, da se za novimi oblikami v veliki meri skriva predvsem tehnično (verjetno pa tudi drugačno) neznanje.

## Pesnik, novinar, slikar, grafik in kipar Mario L. Vilhar

O slikarstvu in plastiki »pesnika, novinarja, slikarja, grafika in kiparja« Maria L. Vilharja lahko rečemo le toliko, da gre za dokaj preprost in neproblematičen amaterizem. Avtor je svoje tehnično neznanje skrnil za ne ravno duhovito stilizacijo. Izbral si je temeljni motiv — Postojnsko jama in skromne žanrske figurine — karikature. Predvsem pa je zadel sumljivi in dvomljivi okus tistega potrošnika, ki bi rad »nekaj modernega, vendar hkrati tudi tistega, da bo vedel, kaj pomeni«. Končno moramo ugotoviti, da o tem Mario L. Vilhar ni niti razmišljal. Še manj pa o tem, da mora imeti vsaka stilizacija tudi svojo logiko. Pomembno je le eno — uspeti, uspeti in to čimprej in za vsako ceno. Najlaže seveda z vsiljivostjo in aroganco.

Samozvani »slikar, kipar, grafik, novinar in pesnik« (?) pa ima po vsej verjetnosti dobre zveze s časopisi. Če pogledamo npr. nekaj zadnjih letnikov Dela, bomo med kulturnimi vestmi vedno zasledili kako notico, ki govori o »neslutenem« uspehu našega umetnika nekje v tujini. Včasih je vest garnirana celo s pristavkom, da je razstavo »znanega umetnika itd.« odprl kak naš konzularni predstavnik. Če se spomnimo na običajne vesti, nas kar zazebe. Vzemimo kako večjo razstavo, kjer nastopa recimo deset slovenskih umetnikov. Poročevalec navadno našteje Miheliča, Preglja in Stupico — drugih sedem pa so »ostali«, čeravno so vmes kar priznana imena; recimo Boljka, Sedej, itd. Prav take so vesti o razstavah v tujini. Če Debenjak ali Bernik ravno ne dobita nagrade na kaki pomembni mednarodni razstavi, se časnikarjem ne zdi vredno omenjati njune prisotnosti. Če dobi veliko priznanje za svoje življenjsko delo akademik dr. France Stele, mu časnikarji posvetijo podobno vest in raje nekoliko manj vrstic kot pa »novi razstavi pesnika, novinarja, kiparja, slikarja in grafika« Maria L. Vilharja.

Kriv ni pesnik, novinar, slikar, kipar in grafik Mario L. Vilhar — prav mu je in iz sreča mu privoščimo čast in slavo. Krivda je verjetno v pošastnem provincializmu naše srenje, ki pobožno počepne pred notico v kakem (seveda tujem) provincialnem tedniku ali pred »kritiko« kakega tretjerazrednega lokalnega poročevalca iz Urwalddorfa. Naš Michelangelo in Leonardo obenem pa si mane roke. Včasih se spleča ku-

piti tudi prostorček v časopisu. Treba je znati. Če razstavo odpre kak pomembnejši predstavnik (recimo celovški konzul), dobi stvar tako ali drugače politično težo — zlasti v deželi, s katero imamo dobre odnose. Zato bo nam naklonjeni časnikar hočeš nočeš objavil nekaj vpludnih fraz o srečanju z jugoslovanskim umetnikom. O kulturni škodi raje ne govorimo. Sicer pa spet niso krivi vsega naši časnikarji. Med kopico gradiva, ki se nakopiči na uredniškem pultu, je včasih težko ločiti zrno od plevele. Vendar — povsod imamo tudi strokovnjake in končno je treba vesti tudi tehtati po pomenu. Če je kakemu slovenskemu slikarju ali kiparju posvečena cela stran v beograjski Borbi, to verjetno nekaj pomeni. Pol strani v tedniku, ki izhaja v kakem obskurnem švicarskem letovišču, ali razstava v tretjerazredni privatni galeriji prav gotovo ne odtehta pisanja zagrebškega Telegrama ali Vjesnika. Vendar takih vesti v naših časopisih ne srečujemo. Žalostno dejstvo je, da se mora avtor sam potruditi k časopisom in narediti reklamo sam sebi. Aroganten in vsiljiv »pesnik, novinar, slikar, grafik in kipar« pa časopise zasipa z gradivom, vabili in katalogi in ponuja svojo slavo. Morda bo kdo spet rekel, da je kriv Kržišnik — vendar zakaj umotvorov slovenskega Michelangela še ni razstavila nobena resna galerija ali muzej v Sloveniji? Morda tudi to nekaj pomeni. Sicer pa je treba znati pretehtati tudi preprosto časopisno kulturno vest.

## Naš dialog s svetom



ALEŠ LOKAR

Najprej ugotovitev: Slovenci smo dozoreli za dialog s svetom. Če bi hoteli biti prav tenkovestni, bi se sicer lahko vprašali, ali ni slovenski dialog s svetom pravzaprav psevdo-problem, problem, ki smo si ga izmislili kulturniki, ker nam pač primanjkuje tehtnejših tem. Mislim pa, da temu ni tako. V daljšem zgodovinskem procesu smo se Slovenci končno ustanovili kot polnopraven narod v današnjem prostoru in času. Narod sedaj smo, o tem ni dvoma. Geografsko in etnografsko smo za vse sosede postali pojem. V vsakem svetovnem zemljevidu in v vsaki etnološki enciklopediji najdemo ozemlje, prebarvano s posebno barvo, kjer piše »Slovenci«. Tudi komercialni pojem smo že postali, sodeč po reklamah v »Delu«. Smo skratka narod v zboru narodov. Toda v tem zboru so narodi, ki govorijo, mislijo, računajo, eksperimentirajo, odkrivajo in ustvarjajo. Razen teh pa je še cela kopica narodov, ki molčijo. Vprašanje je prav to: mar mislimo molčati? Odgovor je nedvoumen: če že smo, čemu bi molčali! Saj bi bil naš dolgotrajni proces nastajanja brez vsakega smisla, če bi sedaj molčali. Noben narod ni nastal zato, da bi bil v zboru narodov molčeča priča, kajti že sam njegov nastanek ni nič drugega kot prvi akt dialoga s svetom.

To vse neizpodbitno drži. Drži pa tudi, da je naš dialog s svetom še skrajno pomanjkljiv. Na zemljevide smo sicer že vpisani, v kulturno zavest drugih narodov pa še zelo omejeno in približno. Celotno za naše najbližje sosede smo še zelo nejasen pojem, ki ga nikakor ni moči jasno razločiti od neke širše, čudno razdrobljene in prerokajoče se vzhodne ali jugovzhodne mase. Pri tem pa je srbski in hrvaški narodni prostor vseeno točneje opredeljen in odmevnejši od našega.

Seveda, to so zapletena vprašanja, saj se zavedam, da nevarno posplošujem, ne upoštevajoč celo vrsto dejstev, ki jih kratko malo ni mogoče spregledati. Dialog! Vse lepo in prav, toda, kot sva pred kratkim ugotavljala z enim ljubljanskih pisateljev,

za dialog sta potrebna dva. Prav ta pisatelj mi je pripovedoval, kdaj in kako je Kafka prodril v svet. Pravil mi je, da so bili Kafkovi spisi tiskani v Pragi že okoli leta dvajset, pa jih ni nihče opazil. Morala je priti nacistična vihra, morala se je končati druga svetovna vojna, da se je Evropa nenadoma ovedla Kafke. Tedaj pa je Kafka prešinel evropsko kulturo kakor blisk. Postal je celo neke vrste opoj; labirint brez izhoda, v katerega je trpinčeni evropski duh z veseljem zabredel, da bi vsaj za trenutek pozabil na svoje gorje in nemoč. Nisem literarni kritik ali zgodovinar in ne vem, ali je bil Kafka res opoj ali ne, povsem jasna pa mi je ta zadeva v zvezi z dialogom: Kafka ni mogel začeti svojega dialoga s svetom, dokler ni svet sam segel po njem. Ni ti treba prebrati cele knjige, že po prvih besedah te njen duh vklene ali odbije. Če te vklene, se potopiš vanj in se z njim oplodiš. Se tako samoroden duhovni pojav sam po sebi ne more sprožiti dialoga, temveč se to zgodi šele tedaj, ko postane njegova samorodnost funkcionalna drugemu osebkju, ko nastane potreba po njej tudi na drugi strani bariere. Tedaj se stik vzpostavi v veliko naglico. Tedaj se osebkja oplodita, iz njune oploditve pa se izcimi seme novega nastanka.

Dialog je torej kompleksen proces, ki ga lahko z naše strani vodimo in odpiramo le tako, da utrjujemo in čistimo lastno zavest in da samj sebe izpostavimo vedno novim priložnostim. Prav zato je dialog najtežji prav s sosedi. Čeprav je tu stik najbolj potreben, so tudi zidovi najvišji, starj zgodovinski odpori najbolj zakoreninjeni, ogroženost največja, zavist in nevoščljivost najbolj pristin. Po drugi strani pa je prav dialog s sosedi najbolj koristen; vsak najmanjši napredek na tem področju je res nova kvaliteta, če naj uporabljamo marksistično terminologijo.

Na pisalni mizi imam dva turistična prospekta: o Bohinju, tem našem gorenjskem biseru, in o Otočcu na Krki, lepe oblike in krasne barvne reprodukcije. Pri roki imam torej dokaz, da je naš dialog na najboljši

poti. Turistični prospekt je vendar prvi akt dialoga s tujcem.

Vendar je v prospektu, ki opeva Bohinj in njegove turistične lepote, tudi tekst, najprej v nemščini, nato v italijansčini, potem pa še v angleščini in holandsčini. Ker v druge jezike nisem vpeljan do kraja, sem prebral samo italijanski tekst. In v dvaintridesetih vrsticah sem našel kar šestindvajset napak. Mestoma so bile to grobe slovnične napake, mestoma pa napačna uporaba členov, besed in besednih zvez. Trditj si upam, da je ta turistični tekst za povprečnega Italijana če že ne smešen, pa vsaj težko razumljiv. Toda tekst o Otočcu je še slabši. Po opisu gradu na otoku sredi Krke se je avtor tega spisa lotil še opisa okoliških gozdov. In ker se mu je zdel vsak prilastek za to čudo narave prešibak, je napisal, da so tj gozdovi »lussuriosi«, kar bi po naše pomenilo »pohotni«. Takih in podobnih cvetk pa v tekstu kar mrgoli.

Toda s prevodi samimi še ni vsega konec. Če si le za hip odmislimo jezikovne napake in malce pofilozofiramo o vsebini teh tekstov, pride na dan še vse kaj hujšega. Ti teksti so namreč tipičen primer kugyjevsko-provincionalnega romantizma iz prejšnjega stoletja, ki posiljujejo bralca predvsem s posiljenim opisovanjem narave. La Crna Prst con le gradite sorprese faunistiche e floreali. Črna prst z dobrodošlimi živalskimi in rastlinskimi presenečenji. Kaj naj to sploh pomeni? Ti spisi so tudi polni pomanjkljivih zgodovinskih podatkov (Il castello del barone Zois), zlagane liričnosti in neosnovane vznemirjenosti. So kratko malo sad duha, ki še vedno živi v blaženi osnovnošolski shematiki in meni, da bo s svojimi nocijami spreobrnili svet.

Po takšnem primerku našega dialoga s svetom je jasno, da nam stoji na poti tudi primitivizem, strokovni, nazorski, vsakršen.

NIKO  
GRAFENAUER

## »Estetska« poezija

Preden se lotimo konkretne analize tistega pesniškega gradiva, ki je takšno, da v svoji strukturi predstavlja destrukcijo tako pesniške besede kot samega pesniškega akta, moramo definirati temelj, na katerem sloni poezija. Ta temelj pa je skrit v sami pesniški besedi.

Fenomenološka raziskava besede in njene funkcije v območju literature izhaja iz spoznanja njene intencionalnosti. To pomeni, da je beseda mediator med individualno zavestjo in predmetom, ki ga zaznamuje. Ta predmet je imaginarni predmet. Beseda je torej po svoji naravi **internuntia** med zavestjo in tem predmetom. Ta ambivalentnost besede je za poezijo tudi bistvena, zakaj samo takšna večsmerna vsebinska razsežnost besede daje tudi poeziji možnost, da v okviru konvencije izreka določena spoznanja in razkritja, ki niso v skladu s konvencionalno zavestjo. Ali drugače povedano: spričo ambivalentnosti besede je mogoče izrabljati diferenco v okviru te konvencije. Namen in vloga pesniške besede je zato v tem, da odkriva svoje ambivalentne možnosti in tako na semantičnem nivoju omogoča individualni zavesti vzpostavljati specifična razmerja s svetom. To pa pomeni, da se giblamo v okviru pesniške realnosti, ki jo glede na to, da beseda eksistira kot modus za objektivizacijo zavesti v svetu in obratno, imenujemo **quasirealnost**. Negacija besede kot **internuntiae** pomeni tudi negacijo te **quasirealnosti**. Zato je tako imenovana topografska poezija, ki besedo in njen pomen docela iztrga iz konvencije, najbolj očiten poskus takšne negacije, saj predstavlja redukcijo intencionalnosti, ukini- tev imaginacije in pristanek na vizualni in akustični znak. Glede na vse to v tem primeru tudi ni več mogoče govoriti o poeziji.

Drugo vprašanje pa je seveda, kako obravnavati tiste pesniške poskuse, ki ohranjajo ambivalentnost besede, hkrati pa jo vendarle skušajo iztrgati konvenciji na izrazito samovoljen način. Prav tako je v tej zve-

zi pomembno predvsem vprašanje, v kakšnem odnosu so ti poskusi glede na **poiesis**, ki doživlja svojo objektivizacijo prav s pomočjo besede. Premisliti je torej treba vprašanje, kako in v kakšni meri izstopa beseda iz svojih konvencionalnih okvirov, se pravi, kako je diferencirana njena ambivalentnost; hkrati pa se moramo tudi vprašati, ali takšen način participacije na besedi nosi v sebi tisto razsežnost, ki smo jo imenovali **poiesis**, ali pa gre v prvi vrsti za afirmacijo besede zunaj njene konvencionalne vezanosti, pri čemer seveda izgublja svojo intencionalno zaveznanost svetu in individualni zavesti in se spreminja v predmet čiste subjektivistične samovolje. Gre torej za vprašanje, ali ta poezija še ohranja svojo platonično ljubezen do biti ali pa se je ta ljubezen spremenila oziroma izpraznila, kar hkrati tudi pomeni, da beseda ni več vizionarna **internuntia** med zavestjo in predmetom, torej tista mediativna funkcija subjekta, ki ga na transcendentalen način povezuje s svetom. V tem primeru subjekt preko besede ni več zavezan **poiesis** kot proizvajalju resnice biti, zato pesnik več ne imenuje **svetega**, kot pravi Heidegger, marveč le tisto, kar lahko obvladuje. To pa je nivo gole eksistence, ki je reduktibilna. Zato se diferenca, ki jo v okviru ambivalentnosti prinaša na dan ta poezija, nujno izkaže ne kot preseganje konvencionalnosti besede in sveta, marveč kot čista antikonvencionalnost. To pa kajpa pomeni, da se še vedno giblamo v območju konvencionalnosti, le da se nam ta kaže per negationem. Očitno je namreč, da v hipu, ko pesniška beseda postane gola reprodukcija posameznih fenomenov realnega sveta, ne da bi izražala hkrati tudi pesnikovo metazgodovinsko vedenje, ne nastopa več v območju nomena **poiesis**, marveč zgolj v območju nomena **aisthesis**. Zato je resničnost, ki ki jo izraža, estetska resničnost. To pa nikakor ni tista resničnost, ki smo jo na Slovenskem navajeni imenovati in izrekati kot vrednostno oprede-

litev, marveč jo je treba pojmovati in razumeti v tistem eksistencialnem smislu, kot ga je opredelil Sören Kierkegaard v **Ali — ali**.

Kierkegaardovsko pojmovana **aisthesis** predstavlja tisto komponento človekovega odnosa do sveta, ki ostaja na neposrednosti življenja in je njen cilj v samem predmetu, h kateremu se obrača. To sta pretežno senzualizem in hedonizem v svoji moderni formi. Takšen način participacije v svetu in v literaturi je brez enotnosti, a tudi brez bistvenih razlik. Estetski nivo bivanja je po Kierkegaardovem mnenju nivo eksistence, to je neposredne življenjskosti, ki je brez idealov in višjih ciljev, ker jih iz območja **aisthesis** sploh ni mogoče videti. Gre torej za takšen odnos do sveta, ki je brez vrednostnih kriterijev, zato teh kriterijev tudi ni v literaturi, ki nastaja iz tega odnosa. Bistvene za »estetsko« eksistenco so torej naslednje lastnosti: življenjska neposrednost, senzualizem in brezkraterialnost.

Skušajmo na podlagi teh opredelitev, ki v kontekstu našega razmišljanja nikakor niso vrednostne, marveč eksistencialne, označiti in razmisliti tisti proces v sodobni slovenski poeziji, ki smo ga imenovali avtodestrukcija poezije. Dostaviti pa moramo tudi, da nam okvir pričujoče rubrike ne dovoljuje podrobnejše raziskave in eksplikacije tega pojava, marveč se moramo omejiti samo na nekatere njegove najbolj aktualne in določujoče ga komponente.

Besedna igra, kakršno predstavlja najnovejša Salamunova poezija (Namen pelerine in druge pesmi), je naravnost klasičen primer, v katerem so združene vse tri prvine estetskega odnosa do sveta: senzualizem, življenjska neposrednost in brezkraterialnost.

Beseda je tu izgubila svojo vizionarno prosojnost, ker se je pesnik odpovedal svojemu nadzgodovinskemu vedenju, ki bi ga gnalo v odkrivanje resnice biti, v **poiesis** in s tem v novo metafizično avanturo, za katero smo že ugotovili, da je metafizična prav spričo subjektive zaveznanosti biti, ki je skrita in nerazvidna in jo je treba zmerom znova odkrivati.

Vzemimo za primer naslednje Salamunove stavke:

enkrat sem se peljal ljubljana dubrovnik  
enkrat sem se peljal dubrovnik ljubljana  
enkrat sem se peljal varšava beograd  
enkrat sem se peljal zagreb beograd

Opraviti imamo z neke vrste informacijo, ki nas vodi naravnost v območje čiste privatnosti, saj besede

ROYAL  
PUDING  
NASITI,  
A NE REDI,  
KER  
NE VSEBUJE  
SKROBA



KOLINSKA  
LJUBLJANA

in stavki, kakor so zapisani, ne nastopajo kot mediacija med subjektom in intencionalnim predmetom, marveč nam sporočajo neka dejstva, ki imajo docela realen pomen in značaj. Ker torej ni intencionalnega korelata, se pravi tiste imaginarne pokrajine, ki jo imenujemo quasirealnost, tudi bralec nima možnosti, da bi navedene verzke kakorkoli aktualiziral in tematiziral; odvzeta jim je namreč tista dimenzija, ki bi jih objektivizirala kot polesis. Poetski redukcijem teh verzov je torej tolikšen, da nas sili, naj se do njih vedemo na isti način kot do časopisnega poročila ali dnevniškega zapisa, saj nas neposredno vodi k nam vsem znanim pojmom in predmetom. Gre torej za poseben način ravnanja s stavki in besedami, ki so postavljeni v takšna medsebojna razmerja, da podajajo golo in na videz kar najbolj objektivno konkretnost teh predmetov in stvarnih dejstev, se pravi njihovo življenjsko neposrednost in senzualno opredeljenost, hkrati pa so uporabljeni in izbrani na docela poljuben način, ker razen pesnikove individualne volje ni nobenega drugega kriterija, po katerem bi bila lahko opredeljena njihova medsebojna razmerja. Gibljemo se torej v območju čiste estetske samovolje

Janko Kos v svoji interpretaciji Šalamunove zbirke *Namen pelerine* (Sodobnost, št. 3) imenuje takšen pesniški postopek popartizem. Nemara bi lahko brez težav sprejeli to oznako, vendar pa se moramo hkrati tudi vprašati po ontološkem temelju tega pesniškega popartizma.

Ugotovili smo že, da tovrstna poezija ne pozna tistega nadzgodovinskega vedenja, ki bi ji omogočalo odstiranje »pajčolana biti«. Torej se je z njo in v njej izvršila neka bistvena sprememba, ki je vzrok, da te poezije ne moremo obravnavati na isti način, kot smo obravnavali Zajčevu liriko. Katera je ta sprememba in kakšne so njene posledice? Kazno je namreč, da je prav v tej spremembi izvor tiste temeljne neresnosti oziroma ne-zaresnosti te poezije, ki na prvi pogled najbolj preseneča in vzbuja tudi največ pomislekov.

Rekli smo že, da je predmet tradicionalne poezije irealen in ga zato ni mogoče socialno zgodovinsko verifikirati, vendar pa se vseeno vedemo do njega kot do nečesa, kar biva na isti način kakor realni predmeti. To pomeni, da je bivanje poezije v temelju povezano s takšnim ali drugačnim vedenjem do nje. Pozitivizem in scientizem sta vnesla v to naše vedenje določene inovacije. Do poezije smo se namreč začeli vesti

na »znanstven« način, se pravi tako, da si prizadevamo doseči socialno zgodovinsko verifikacijo poezije. Vendar pa irealnega predmeta ni mogoče verifikirati. Tako so se vsi poskusi »znanstvenega« utemeljevanja poezije vselej spreminjali v njeno bolj ali manj subjektivno interpretacijo. Spoznanje o socialno zgodovinski neutemeljenosti literature je njene predstavnike zmerom znova gnalo v njeno utemeljevanje na način *veritas est adaequatio intellectus ad rem*, iz česar so se rodili najrazličnejši literarni programi. To se je seveda dogajalo in se še dogaja tudi na Slovenskem. Na isti način skušajo danes nekateri utemeljevati tudi tako imenovani pesniški popartizem in reizem. To še toliko bolj, ker ta poezija svojo breztemeljnost in nezavezanost biti *poiesis* tako radikalizira, da postaja nekaj docela poljubnega, privatnega in neposrednega.

S tem pa smo se že približali bistvu prej omenjene spremembe v ontološkem statusu poezije in procesov, ki potekajo v njej. Že iz doslej povedanega je razvidno, da pesniški popartizem in reizem pristajata na to svojo breztemeljnost in jo celo radikalizirata do čiste igre. Zato tudi ne moreta pristajati na svoje socialno zgodovinsko utemeljevanje po receptu *veritas est adaequatio intellectus ad rem*. V tem je tudi poglaviti vzrok, da se upirata sleherni grupni ali programski formulaciji, zakaj če zanikata možnosti obravnave po zgoraj omenjenem obrazcu, potem tudi zanikata svojo podvrženost kakršnikoli kriterijem in kakršnikoli metafizični dimenziji; s tem pa se seveda izključujeta tudi iz območja takšne participacije na resnici, kakršno omogoča *poiesis*, za katero smo ugotovili, da vizionarno povezuje poezijo z resnico biti. Popartizem in reizem torej ne radikalizirata samo človekove breztemeljnosti v svetu, kar počne Zajčeva poezija, marveč izrekata tudi breztemeljnost poezije same in njeno nezavezanost transcendenci. Pri Zajcu še lahko govorimo o etičnem in religioznem oziroma erotičnem nivoju participacije na resnici biti, pri popartizmu in reizmu pa samo še o estetskemu nivoju bivanja poezije. S tega aspekta lahko tudi govorimo o avtodestrukciji poezije, ki jo povzroča prisotnost že v sami tej poeziji zajetega in ekspliciranega ne-zaresnega, skeptičnega odnosa do quasirealnega *subjeta* poezije. Gre torej za takšno vedenje do pesniške imaginacije, ki tej imaginaciji *a limine* odreka možnost realne socialno zgodovinske verifikacije in jo s tem v okviru same poezije že tudi destruiira.

S stališča takšnega pesniškega vedēnja in ravnanja, ki implicira nezavezanost in poljubnost, je seveda docela mogoče prenesti v območje pesniške subjektivizacije bodisi časopisni članek bodisi reklamni napis bodisi odlomek iz znanstvene razprave. Kriterij, ki bi ločil časopisno poročilo od pesniškega besedila, je v tej ustvarjalni optiki docela zabrisan in irelevanten.

Očitno je torej, da je znanstvena zavest vdrla tudi v poezijo in razveljavila navidezno socialno zgodovinsko vrednost njenega quasirealnega sveta. Poezijo je v njenem lastnem revirju in z njenimi lastnimi sredstvi degradirala kot sakrosanktno vrednoto in jo izenačila z vsemi drugimi degradiranimi vrednotami humanističnega sveta. Nedvomno je to dejstvo za Slovence še posebno trd zalogaj, brž ko na to dogajanje gledamo v luči tradicionalnega slovenskega humanizma, ki je poezijo vselej obravnaval kot eno najvišjih in najbolj konstitutivnih nacionalnih vrednot, zato ima takšna njena degradacija skorajda blasfemičen pomen. V tem smislu se ta poezija vsekakor pojavlja kot izrazito antikonvencionalen fenomen, ki mu pa hkrati prav ta določenost odvzema njegovo prvotno igrivost, nezavezanost in breztemeljnost in ga potiska v takšne meje in razmerja, da v svojem antikonvencionalnem nastrojenju postaja vse bolj konvencionalen, vendar ne v smislu pesniške zavezanosti metazgodovinski resnici biti, marveč v pomenu provokacije konvencionalnih norm in vrednot. Bistvo sleherne provokacije pa je slej ko prej aktivizem, se pravi samotemeljevanje.

## GLEDALIŠČE

# Štirje elementi krize sodobnega gledališča



DUŠAN JOVANOVIĆ

1. GLEDALIŠČE NA SLOVENSKEM DANES NEDVOMNO DOŽIVLJA KRIZO V ŠIRŠEM POMENU BESEDE. Slovenska gledališča so po številu zaposlenih, po organizaciji dela, po strukturi proizvodnje, po administrativnem, upravnem in tehničnem aparatu ogromna, zelo zapletena in zelo zahtevna telesa, institucije torej, v katerih je razmerje »produktivnih« in »neproduktivnih«, ali z drugimi besedami »umetniških« in »tehniško-servisnih« dejavnosti 1 : 2. To seveda pomeni, da na vsakega, v neposrednem pomenu besede produktivnega ali ustvarjalnega člana gledališča, se pravi igralca in režiserja, odpadeta dva člana hiše, ki sodita k upravno-administrativno-tehnično-pomožni dejavnosti. Ne da bi se spuščali v upravičenost ali neupravičenost tako okorne organizacijske strukture in v njeno podrobno analizo, lahko ugotovimo, da so finančna sredstva, ki jih takšna organizacijska struktura terja in potrebuje za svoj obstoj, vse prej kot majhna. Nobena skrivnost ni, da so te potrebe relativno velike in da se krijejo večji del iz družbenih sredstev, se pravi z dotacijami. Finančni efekt na trgu ali, drugače povedano, izkupiček gledaliških hiš od predstav je minimalen in v glavnem ne presega 20 % subvencije. Iz tega seveda sledi življenjska odvisnost obstoječih gledališč od družbene subvencije. Z drugimi besedami: če subvencije ne bi bilo, ne bi bilo gledališč. Jasno je, da so dohodki gledaliških delavcev ne glede na to, ali spadajo v tako imenovane ustvarjalne ali uslužnostne stroke, spričo premajhnih subvencij, ali če hočemo — spričo premajhne učinkovitosti na trgu, ali če hočemo — spričo neustrezne organizacijsko-tehnične strukture in s tem v zvezi premajhne storilnosti nadvse skromni, neustrezni, mizerni in podobno. V tem dejstvu tiči prvi element in prvi vnanji vzrok današnje krize slovenskega gledališča. Dejstvo je, da gledališče prodaja ali pa bi vsaj mora-

lo prodajati predvsem igralca, njegovo besedo, kretnjo, akcijo, igro. Če gledališče poleg igre želi posredovati še luč, sceno, kostume in podobno, je to sicer nuja, brez katere verjetno ne gre, ki pa jo je treba zaračunati. **Finančni problem gledališč ali pomanjkanje denarja ni torej samo vprašanje prenizkih in nezadostnih subvencij, temveč je predvsem tudi vprašanje organizacijsko-tehnične strukture gledališč, večje storilnosti in rentabilnosti na trgu.**

Zelo pomembno vprašanje, ki se nam zastavlja v tem okviru finančne rentabilnosti, pa seveda zadeva tudi tako imenovani ustvarjalni del ansambla. Stalni ansambli, katerih člani so vsi po vrsti v stalnem delovnem razmerju, predstavljajo resnično veliko obremenitev za posamezne hiše. Po tem sistemu, kot je pač splošno znano, zasluži oziroma dobiva igralec, ki je za gledališko hišo praktično neuporaben, ki torej skozi celo sezono zelo malo igra in tudi malo doprinaša k splošnemu finančnemu učinku, prav takšno ali skoraj takšno ali celo večjo plačo kot tisti, ki je nadvse uporaben, sposoben, ki torej skozi celo sezono igra velike vloge in ogromno prispeva k finančnemu učinku hiše. Diferenciacija v sistemu nagrajevanja nedvomno je, toda le v skromnih okvirih pičlo odmerjenih finančnih sredstev, s katerimi konkretno gledališče razpolaga. Gledališče je torej na neki način, z njim vred pa tudi še marsikatera kulturna institucija, eden od redkih ostankov socialnih ustanov v naši proizvajalski družbi. Normalen princip delitve dela bi bil princip strokovnosti, ustreznosti, potrebnosti, iz česar seveda sledi, da bi morala gledališka hiša delovati na principu pogodbenih obveznosti, se pravi na svobodni fluktuaciji vseh gledališčinikov. Natečaj, avdicija in podobno bi morali biti pot za doseg enoletnega angažmaja, za doseg ene same vloge ali dveh velikih in ene manjše vloge, ene režije, ene kostumografije itd. Tak princip bi bil seveda bolj krut in manj socialno uvideven kot

zdajšnji, omogočal pa bi relativno boljše in pravičnejše nagrajevanje sposobnejših, popularnejših, uporabnejših sodelavcev gledališča. Nadvse jasno je, da bi tak sistem ukinitve stalnih ansamblov pomenil tudi materialni stimulans za kvalitetno rast gledališč, za ovrednotenje njihove vloge in pomena v kulturnem prostoru, jasno pa je tudi to, da bi sprožil mnoga zelo zapletena vprašanja, ki jih pričujoče razmišljanje ne namerava razrešiti. **Prvi element krize sodobnega slovenskega teatra se torej kaže skozi problem financiranja predvsem kot vprašanje neustreznosti obstoječih tehnično-organizacijskih struktur naših gledališč, njihove neelastičnosti, njihove premajhne storilnosti na eni strani, na drugi strani pa kot vprašanje statusa vseh ustvarjalno in delavno angažiranih članov oziroma sodelavcev, kar oboje rezultira v pasivnosti in nerentabilnosti gledaliških hiš.**

2.

Drugi element krize sodobnega slovenskega gledališča, ki je še prav posebej prišel do ostrega izraza ob nekaterih pojavih v naši osrednji gledališki hiši, je po našem mnenju odsotnost neke temeljne vizije o tem, kaj naj bi posamezne gledališke hiše bile. Vsa naša gledališča so narodna gledališča ali ljudska gledališča ali mestna gledališča, vključno Mladinsko in Šentjakobsko gledališče, vključno polprofesionalne in amaterske gledališke skupine po vsej republiki. Ta vse obsegajoča narodnost in ljudskost združuje dejansko v sebi vse, kar si gledališče sploh lahko izmisli in kar pravzaprav premore: od ljudske igre preko svetovne in domače klasike do eksperimenta in celo avantgarde. V vseh teh narodnih in ljudskih gledaliških kuhinjah igrajo vse po vrsti: od komedije, drame, tragedije, pastoralke, satire, musicala, recitala — pa tja do happeninga in kar je še vmesnih bastardskih žanrov. Noben naših teatrov nima povsem določenega in jasno začrtanega profila, ki bi se kazal v vseh mogočih gledaliških aspektih, od repertoarja preko izvedbe, tehnike in stila do publike. V času, ko se naša potrošniška družba po svojem okusu in nedvomno tudi po potrebah zelo močno diferencira, vsa naša gledališča trdovratno vztrajajo na narodnosti in ljudskosti. V času, ko se v sodobni funkcionalistični družbi vsepovsod po svetu na vseh mogočih področjih strokovne dejavnosti čedalje bolj izrazito kaže potreba po **specializaciji**, se naše kulturne institucije, še prav posebej gledališča, te potrebe histerično otepaajo in vztrajajo na že zdavnaj preživelim burgeoisem principu **univerzalnega**

gledališča klasičnega tipa za vse in vsakogar. V času torej, ko je stratifikacija **tudi** naše publike po vseh obstoječih socialno-psiholoških analizah več kot očitna, ne premoremo na Slovenskem niti enega samega specializiranega gledališča: nimamo varieteja, nimamo teatra komedije, nimamo izrazito eksperimentalnega gledališča, nimamo satiričnega gledališča, nimamo estradnega gledališča, nimamo dramskega gledališča v ozkem pomenu besede, imamo pa, kot že rečeno, narodna in ljudska gledališča, nekakšne ljudske kuhinje, v katerih rižev narastek pogosto diši po golažu in žganici po sarmi. Nespecializiranost naših gledališč pa se ne kaže samo v njihovi žanrski neprofiliranosti, temveč, in to je za njihovo učinkovitost pri občinstvu še bolj pomembno in usodno, tudi v njihovi, če naj se tako izrazimo, notranji razklanosti in razdvojenosti. Kriza v SNG Ljubljana jasno kaže, da obstajajo znotraj hiše posamezne idejno-estetske skupine, ki si vsaka po svoje tolmačijo vlogo, pomen in smisel gledališča. Vsaka od obstoječih grup ima torej neko svojo, posebno vizijo o tem, kaj naj bi Narodno gledališče bilo. Jasno pa je, da se v okviru dane tehnične organizacijske strukture in na podlagi statusa, ki ga vsi člani hiše uživajo kot stalno zaposleni delavci, tehniki in ustvarjalci, težnje teh skupin med seboj blokirajo, nevtralizirajo in onemogočajo. Profil gledališča ostaja torej ne glede na različne tendence znotraj njega nedotaknjen, status quo se ohranja, konfliktna situacije, ki dejansko nastajajo na temelju nekaterih načelnih nesoglasij, pa dobivajo navzven fasado osebnih interesov, sporov in nesoglasij. Normalno in spodbudno bi namreč bilo, da bi vsaka od teh grup, ki zdaj ječijo v skupnih okovih Narodnega gledališča, pa se ne morejo sporazumeti, kaj to Narodno gledališče je ali kaj naj bi bilo, ustanovila ali dobila svoje gledališče ali pa kakšno drugo možnost delovanja, izražanja in ustvarjanja, ki bi ne bila v osnovi vezana na ustvarjalne kompromise in blokade. Jasno je, da v okviru danih struktur ne more priti do česa podobnega na normalen način. Vse ostaja v svojih institucionalno določenih in začrtanih mejah ter okvirih in se še naprej besno in nemočno, pa tudi obupano vrti v začaranem krogu. Tako se znajdemo v absurdni situaciji, da idejno-estetskega pluralizma, ki se končno pojavlja tudi pri nas in dobiva vse bolj očitne konture, ne sprejemamo kot nekaj normalnega, dobrodošlega in v vsakem pogledu funkcionalnega, za normalno družbo in normalno kulturo neobhodno potrebnega, nekaj, kar bi bilo potrebno na vse mogoče načine

spodbujati, omogočati in formirati, ampak kot nekaj skrajno privatniškega, zasebnega, nestrupnega, arogantnega in zato nezaželenega ter odvečnega. **Odsotnost izrazitih profilov naših gledališč, odsotnost specializacije v ožjem pomenu besede, neupoštevanje socialne diferenciacije in stratifikacije, s tem v zvezi pa tudi posebnih okusov in potreb populacije ima za posledico vztrajanje pri univerzalnem tipu klasičnega narodnega gledališča, gledališča, ki je po svoji organizacijski strukturi še vedno čitalniško, narodno prebuditeljsko, integrativno na osnovi klasičnih, univerzalnih, humanističnih kulturniških formul. To gledališče, ki naj bi bilo privlačno za slehernika, je, kot kaže njegov efekt na tržišču in zanimanje zanj, zanimivo le za ozek krog bogve kakšnih in zakajšnjih ljubiteljev. Drugi element krize našega gledališča je torej njegova nespecializiranost, ali drugače povedano: njegova univerzalnost.**

3.

Vprašanje o tako imenovani specializaciji pa ni in ne more biti enostavno vprašanje volje po specializaciji, po takšni ali drugačni vsebini in formi, ki temelji na formalni, že obstoječi strukturalni diferenciranosti žanrov. Drugače povedano: samo na osnovi neke apriorne volje ali veselja do, denimo satiričnega ali varietjskega teatra, ne moremo takšnega teatra v resnici imeti, ga vzdrževati in podobno, če med občinstvom ni potrebe po takšnem tipu teatra. Gledališčeniki in gledališče na sploh se **morajo** odpovedati želji po vzgajanju, preobrazbi in spreminjanju okusa samega občinstva, morajo se torej otresti tradicionalne potrebe po spreminjanju ljudi in sveta, ki je usmerjeno v neko idealno, humanistično perspektivo dobrega, vzvišene, moralnega, lepega človeka. Gledališče se torej mora v celoti in ne samo parcialno ter po načinu metode, ki posvečuje cilj, sprijazniti z dosledno, radikalno in dokončno avtorefleksijo sveta, s pristajanjem na tak svet, kakršen je, ne pa vztrajati pri preseganju sveta in kritiki obstoječega. Metoda travmatizacije obstoječega, metoda kondenziranja, metoda vzpostavljanja komunikacije skozi sistem tako ali drugače klasificirane perceptivnosti mora temeljiti na bolj ali manj znanstvenih metodah sociologije, socialne psihologije, marketinga in kar je še podobnih metod raziskave »tržišča«. Plasma teh dognanj in gledaliških formul travmatizacije obstoječega naj bi se odvijal po veljavni in splošno preizkušeni spoznanjih teorije informacij, reklame in propagande. Metode, katerih se danes v



svetu posluhuje film, televizija, navsezadnje pa tudi marsikatero gledališče, se pravi znanstvena raziskava socialnega prostora in produkcija na osnovi izsledkov takšne analize, produkcija, ki totalno pristaja na potrebe »tržišča« in ga travmatizira in dramtizira — take metode se našemu tradicionalno uravnaneemu kulturniškemu rakursu visokostnega duha in literarno humanističnih izhodišč kažejo kot amoralne, konformistične, pogubne, škodljive, nevredne resnega razmisleka. Redki so filmi in TV serije ter oddaje, ki jih pri nas delajo po potrebah in zahtevah »tržišča«, kaj šele gledališke predstave. Splošna praksa naše kulture je torej ta, da proizvaja neke produkte, ker ona kot kultura hoče natančno te in ne kakšnih drugih, ne pa, ker takšne in ne drugačne proizvode želi, potrebuje in zahteva občinstvo. Naša kultura je danes malodane izjemna po tem svojem čudovitem statusu, ki ga uživa, po tem privilegiju, da potrošnike posiljuje, izsiljuje, ropa in podobno. Redko kje razpisujejo gledališča abonmaje, kar z drugimi besedami pomeni prodajati mačka v žaklju. Mi pa že vnaprej prodamo občinstvu nekaj, kar se utegne izkazati kot nekaj popolnoma neužitnega. V normalnem svetu ponudbe in povpraševanja prihaja do vseh mogočih deformacij, do vseh mogočih izrabljanj, prevar in posiljevanj, toda ta, o kateri je pravkar govor, presega po svoji brutalni nasilnosti, po svojem brezobzirnem kapitalizmu vse meje normalnega in sodi potemtakem na področje patološkega.

Odkod naenkrat tako zagnano in tako hrupno zagovarjanje potreb in zahtev občinstva? Čemu ta — navidez pretirana zahteva po znanstveni analizi »trga«? Odgovor na ta in podobna vprašanja tiči v analizi odnosa med gledališčem in njegovim občinstvom danes. Že površna raziskava tega odnosa nam nedvomno pokaže, da je resnično avtentična komunikacija med gledališčem in občinstvom danes zelo redka ali pa je sploh ni. Reakcije občinstva na proizvode gledališča razen redkih izjem nasploh niso ekstremno frenetične, pa tudi ne skrajno hladne, zadržane in neprizadete ali celo popolnoma neeksistentne. Reakcije so, toda — najsi gre za še tako različne tekste, načine uprizoritve in vsebine gledališkega sporočila, prav posebno očitne razlike med uspehom in neuspehom predstave praktično ni ali pa je tako minimalna, da ima zato seveda tudi skrajno minimalen in relativen učinek na proizvajalca predstave. Človek ima neredko vtis, da je to občinstvo sposobno požreti prav vse, kar mu ponudijo, zraven pa se vesti

tako večje, da niti izkušnemu opazovalcu ni povsem jasno, ali mu je jed teknila, in če je, s kolikšno mero slasti jo je pospravilo. Teater postaja šola dobrega vedenja, obiskovanje gledališča pa stvar navade, družbenega ugleda, kulturnega, nacionalnega in socialnega prestiža, slabokrvnega ljubiteljstva in podobno. Na vprašanje: Ali to naše gledališče z načinom in vsebino svojega dela sploh omogoča angažiran, dejaven in neposreden odnos občinstva do rezultatov njegovega dela, je verjetno možen samo en odgovor: ne. V času, ko barski programi, športne prireditve, koncerti pop-glasbe in podobno spravljajo množice gledalcev v delirij navdušenja, napetosti, sladke omotice, zanosa, groze itd., si kar lepo priznajmo, da teater z vsemi svojimi repertoarji, stili, triki in »vici«, teater, ki je zibelka dramatičnosti, ni sposoben docela predramiti najbolj elementarnih čustev in nagonov sodobnega človeka. Teater se dejansko dogaja na način inercije, gonj svojo pesem naprej in naprej, ne oziraje se na spremembe, ki nastajajo v prostoru, na potrebe, ki jih ta spremenjeni prostor eksplicira, in zahteve, ki jih postavlja.

**Mirno lahko torej ugotovimo, da je tretji element krize našega sodobnega gledališča premajhna pozornost do želja, potreb in zahtev občinstva, odsotnost znanstvenih metod raziskave »tržišča«, produkcije in plasmaja »proizvodov«.**

#### 4.

Vprašanje mladih igralcev, režiserjev in dramaturgov, ki absolvirajo AGRFTV, njihovo vključevanje v obstoječe gledališke institucije in način tega vključevanja je problem, ki mu velja posvetiti posebno pozornost. V gledaliških krogih ni nobena skrivnost, da je akademija relativno slaba in dokaj neustrezna strokovna šola, ki svojim absolventom ne daje dovolj solidnega strokovnega znanja, predvsem pa zanemarja razvijanje njihovih ustvarjalnih sposobnosti. Druga slabost te šole je ta, da proizvaja kadre za tradicionalni tip gledališč z natančno tisto miselnostjo in natančno takšnim odnosom do vseh bistvenih vprašanj gledališke kulture, kot smo ga v tej bežni analizi skušali okarakterizirati kot neustreznega ter sodobnim potrebam neadekvatnega. Določeno število akademikov, skoraj bi lahko rekli večina njih, se zaveda neustreznosti in pomanjkljivosti svoje izobrazbe, svoje strokovnosti in torej tudi svojih zmožnosti na eni strani, na drugi strani pa tudi kritično ocenjuje in vrednoti strukturo, viogo in pomen naše gledališke kulture nasploh. Ti mladi gledališčniki pa imajo zelo

skromne možnosti za uveljavljanje svojih koncepcij in pogledov znotraj trdno zabetoniranih struktur obstoječih gledaliških hiš. Nasprotno, za njih je spriči hiperprodukcije kadrov na akademiji — uspeh že to, da so sprejeti v honorarno, občasno ali stalno delovno razmerje. V tej situaciji pa se pojavlja drug problem, namreč počasna prilagoditev atmosferi, ki dominira znotraj logike takšnih odnosov, sprejemanje vsakdanjega tempa in rutine obveznega dela, s tem pa tudi vse usodne posledice, ki izvirajo iz tega. Dejstvo je, da razen redkih in zelo občasnih izjem plejada mladih, sposobnih, talentiranih igralcev v naših gledaliških dolga leta statira ali pa igra neznatne, le poredko srednje ali celo glavne vloge; šele sčasoma, se pravi, ko se že čisto otresejo vseh morebitnih lastnih želja, potreb in misli v zvezi s tem, kaj naj bi gledališče bilo, šele takrat, ko objektivno ti ljudje niso več mladi, potentni in neugnani, prevzamejo v gledaliških odgovornejše in zahtevnejše naloge. Odveč bi bilo še posebej dokazovati, da je temu res tako, in odveč bi bilo dokazovati, da marsikje po svetu ni tako kot pri nas, ampak ravno obratno. Tisto posebno občutje sveta, tisto sporočilo, manira in duh časa, ki je na »špiči« in ki ga ponavadi nosi s seboj ravno mlad in nadarjen igralec, je tako že leta in leta v naši gledališki stvarnosti zanemarjen, zavržen, porinjen v kot in neizrabljen. Vse svetovne zvezde mode, filma, TV, beat glasbe, pa tudi gledališča so mladi ljudje od 18. do 25. leta starosti. Pri nas je igralec upoštevan, izrabljen in plačan šele, ko preseže magično mejo tridesetih let. S tem smo se seveda dotaknili četrtega elementa tako imenovane krize našega sodobnega gledališča.

Ideja o novem gledališču je vsebovana že v analizi sedanje krize gledališča, v ugotavljanju nekaterih bistvenih pomanjkljivosti, nezadostnosti in protislovljivih tehnično organizacijske, statutarne in vsebinsko konceptualne narave, v okviru katerih deluje, odmeva in se kot kriza dogaja naše sodobno profesionalno gledališče. Kritika te strukture, kritika te dejavnosti in njenega odmeva na tržišču pa noče in ne more biti le golo zanikanje obstoječega, noče nestrno odklanjati tradicionalnega, obče veljavnega in prisotnega, temveč hoče in mora uvideti, meriti in izmeriti objektivno pogojevnost struktur in pojavov, ki so bili predmet kritike. Pri funkcionalizaciji tako častljivo starih in v resnici zamotanih struktur in institucij se postavlja vrsta zelo zapletenih problemov, ki so zelo tesno odvisni med seboj in povezani s še bolj splošnimi

družbenimi vprašanji, pa naj gre tu za finance, statute, zakonska določila ali samoupravne težave idejno-estetskega pluralizma. Radikalna razrešitev vseh teh problemov ni mogoča; njihovo reševanje znotraj že obstoječih institucij bo dolgotrajen in mučen dialektični proces in iluzorno bi bilo pričakovati, da bo kdorkoli s čudežno palico razvezal ta gordijski voz in čez noč ustvaril to, kar se po našem trdnem prepričanju da veliko lažje in bolj naravnost izpeljati v povsem novih in s temi problemi neobremenjenih strukturah.



RASTKO  
MOČNIK

## Telo

Flamska manufaktura je osvobodila tlačana, da je lahko začel prodajati samega sebe. Brez osvoboditve telesa kapitalistična eksploatacija ne bi bila možna.



Prozorna ali pa ne, odvisno od stališča

Avtomatska tehnologija je delavca osvobodila telesnega dela. Brez te osvoboditve poznokapitalistična eksploatacija telesa ne bi bila možna.

Z nošenjem delovne sile se odpravlja telo kot telo, telesnost je subverzivna, sistem jo cenzurira, kroti in »produktivira«; telo je nosilec delovne sile in razplojevalec vrste, drugo je perverzija.

Telo kot perverzija se lahko vpiše na stran proletariata in subvertira ekonomijo zmerne — izmerjenega (kapitalizirajočega) trošenja in proizvodnje.

Sodobna osvoboditev telesa je še nadaljnja stopnja v ločevanju delavca od lastnine tistih pogojev, s katerimi se delo uresničuje. Delavec ne prodaja več telesa, njegove delovne moči (ne prodaja niti »duha«) — njegova proizvodnja je kot njegova potrošnja že vračunana v sistem, pozni kapitalizem mu zagotavlja proizvodnjo in potrošnjo brez kupoprodajnega odnosa.

Telo je dopuščeno kot telo, pripuščeno je v kolektivno ekonomijo, ki mu dodeljuje »telesnost«, perverzije ni več, ker je dovoljena in (kar pomeni isto) potrebna. Telo je dobilo svoje telesno bistvo in z njim je imperializem koloniziral še eno divjino.

NUDE LOOK, modni diktat za leto 1969, je predstava udomačenega divjaka avtomatske tehnologije.

NUDE LOOK spada po tej upravno-politični razdelitvi v regijo PRIVATE WORLDS, rubrika FREE EXPOSE.

Kaj pomeni to golo telo — ta gola telesnost? Seveda nima nobene zveze z individualnostjo, s človekom itd. Taka je meščanska golota, tista sramežljiva, topla, ki pripoveduje o zasebnem in o intimnosti, iz katere se rodijo otroci.

Meščansko telo je domačnostno, je ritual privatizma — individualnega gospodinjstva, obrtniške produkcije otrok. Njegova privlačnost in milina je čar družinske skupnosti, male obrtniške lastnine, ko **pater mater-que familias** svobodno gospodarita s svojimi delovnimi pogoji.



Humanae vitae

NUDE LOOK pa je businessmanov PRIVATE WORLD, v katerem je treba odločiti o vojni v Nigeriji, tisti spolni akt, ob katerem James Bond pripominja: »Kaj vse moram početi za Britanijo.«

Kot zasebnost PRIVATE WORLD ni zasebna ravno zato, ker je zasebnostna, tudi osvobodeno telo ni art-haudovski »hieroglif«. Funkcionalizirano telo ni več posameznikovo, ampak lastnina sistema, javno in obče. Ni zaslužjeno produkciji, ampak svobodna vzdržuje sistem; višek funkcionalizacije ni potisnjenost v razpelojevanje. Telo postane konstitutivna praktika sistema šele, ko je osvobodeno erotike in do konca seksualizirano: kontracepcijska tableta je pri tem odločilen dosežek.

Topless pri javnem poročnem obredu ni transgresija (je tisti prekršek nad zakonom, ki, kot znano, zakon šele utrjuje). Golota pred državo spada v rubriko kuriozitet in šaljivosti: pornografija je vrsta humorja. Pornografija kot tiste dobrohotne šale o priljubljenih vladarjih naivno prikazuje odnos državljana do sodobne države.

Subverzija telesa je postala šala; njegova svoboda pa je resna, kot je resna vsaka služba.



MARJAN ROŽANČ

## Duša moštva

»Odkar je prenehal igrati Mladenović,« pravijo ljubljanski navijači, »je Olimpija brez duše moštva, moštvo pa že dolgo ni prikazalo pravega nogometa.« Ta navijaška lamentacija nam da vedeti, da nogometaši niso kar nogometaši nasploh ali samo določene funkcije v moštvu, golmani, branilci in krilci, ampak tudi osebnosti; da so nogometaši po svojih osebnih potezah še »golgeterji«, »virtuozji« in »duše« in da so prav te njihove osebne poteze v nogometu enako pomembne. Vedeti pa nam da tudi to, da pripada v tej osebnosti igralski hierarhiji »duši moštva« še poseben pomen, ki je za usodo nogometnega moštva in nogometne igre bistvene važnosti.

Kakšen je torej ta posebni in nepogrešljivi igralec, ki mu v navijaškem žargonu pravimo »duša moštva«?

Po mišljenju ljubljanskih navijačev je bil to Mladenović. Vendar če hočemo kar na osnovi Mladenoviče-

vega načina igranja povedati, kaj je »duša moštva«, se kljub temu znajdemo v zadregi. Veliko laže se približamo tej nogometaški posebnosti, če najprej ugotovimo, kdo ni »duša moštva«. Ali kdo je »golgeter«, sterber obrambe, virtuoz.

Ostanimo kar pri virtuozu, igralcu, kakršen je bil nekdanji popularni Sekularac. Prvo, kar nam je pri tem igralcu padlo v oči, je bilo njegovo izrazito uživanje v lastni osebi, nekakšno nogometaško donhuanstvo in estetizem, ki mu je bilo podvrženo celotno Sekularčevo igranje. Zoga je bila zanj le predmet posesti; in osebnega izživljanja. Poslušno se mu je lepila k nogi in »z njo je bil sposoben narediti prav vse, samo pojesti je ni mogel«. Zadrževal jo je pri sebi čim dlje, napravil z njo kako bravuro, eno in še eno, osmešil z njo nasprotnika in izvabil iz gledališča aplavz, potem pa jo potisnil do najbližjega soigralca, kratko, kot da se sploh ne more ločiti od nje in jo



BOBBY CHARLTON: zmaga, ne pa tudi happy end

hoče čim prej nazaj. Skoraj nikoli je ni sunil kam dje od sebe ali celo v prazen prostor, v tisti »prazen prostor«, ki ga trenerji že mladincem vbijajo v glavo kot osnovni element nogometne igre in v katerem se začnajo vse drznejše in učinkovitejše akcije. Ne, za Šekija praznega prostora na nogometnem igrišču ni bilo, ampak je bil vedno na njem le on sam, Sekularac kot poosebljeno središče sveta. Zato je tudi podajal žogo le do najbližjega igralca — točno tja, kjer se je zanj umetniža nogometne igre začela in nehala, kvečjemu da se je kdaj razigral v neskončnem poigravanju »jaz tebi — ti meni«, v donhuanstvu v dvoje.

Virtuoz je torej igralec, ki je dejansko v živem nasprotju z vsem tistim, kar vzbuja s svojimi žonglerskimi sposobnostmi na prvi pogled: nič zares tveganega in učinkovitega ni v njegovi igri, nič kolektivnega duha, ampak le nekakšna uživaška gotovost, s katero poudarja predvsem samega sebe. Ta igralec očitno ne pozna ničesar zunaj sebe, nikakršne točke v prostoru ali smisla v svetu, ki bi bil pomembnejši od njega samega ali vsaj del njega samega. In prav ta njegova zagledanost vase je izvor vseh njegovih nogometaških napak in nadlog: ne samo, da nima pravega pregleda nad igro in smisla za skupno hotenje — zanj ne obstajajo niti nasprotnikova vrata, »svetišče«, ki je konstitutivni element moštva in zadnji cilj nogometne igre. S svojo samozadostnostjo je na igrišču kakor zaklet, kakor mrtev kamen v živem telesu: nikakor ne more dojeti tistega, k čemur težijo njegovi soigralci in gledalci na tribunah, ne more se vključiti v kolektivno hotenje in se sporazumevati v drzno zamišljenih kombinacijah, ki so usmerjene k cilju zunaj njega. Največ, kar lahko spravi skupaj, je virtuozno poigravanje z žogo, spektakel zaradi spektakla samega. Rezultat tega njegovega poigravanja pa je slej ko prej prav obraten od pričakovanega in zelenega: njegov jaz, ki je tako narcisoidno samozadosten in ki se hoče vsiliti kot edina resničnost, se pred očmi vsega stadiona razoseblja in razkraja. Namesto uspeha je deležen neuspeha, namesto svobodnosti izpričuje vse večjo sužnost in zakonitost, saj se poigrava z žogo vedno na istem mestu in že desetih preskakuje eno in isto nasprotnikovo nogo. In čeprav se slednjič še tako razvname, se celo v svoji razvnetosti še vedno giblje v mejah osebne prestiža. Zgubljeno ali zapravljeno žogo mora dobiti nazaj, zlepa ali zgrda, in pri tem mu je kaj malo mar za posledice, za prekrške v kazenskem prostoru ali celo za iz-

ključitev; od tiste resnične borbenosti, ki jo daje igralcem zavezanost nečemu zunaj sebe in občutek kolektivne odgovornosti, pa se nikoli ne povzpne. Skratka: to je igralec, ki moštvo celo v najboljšem primeru več škoduje kot koristi. Če bi se hotel vključiti v moštvo in v igro, bi moral izskočiti iz samega sebe, iz pekla duševnih komplikacij, hipohondrije in živčnosti, v katerega se pogreza, to pa ni v njegovi moči. In če ga ne posadi na klopi trener, ga slednjič posadijo tja soigralci ali gledalci. Ti mu namreč ploskajo samo dotlej, dokler so prepričani, da izvaja bravure zaradi njih in zaradi viška ustvarjalnih moči in kolektivnega duha, kakor hitro pa vidijo, da vse to počenja le zase in celo iz nemoči, ga neusmiljeno izžvižgajo. In njihovo žvižganje je kakor lekcija dobrega nogometa: gledalci se niso zbrali na stadionu zato, da bi občudovali in bili občudovani, ker jih spektakel zaradi spektakla samega sploh ne zanima, temveč zato, ker se hočejo

udeležiti izjemnega, kolektivnega sveta, v katerem ni ne gledalcev ne gledanih. Virtuoz mora ali zapustiti igro ali pa sprejeti to njihovo prastaro vero v celoto.

»Duša moštva« je že na prvi pogled čisto drugačen igralec kakor virtuoz. Za bravurozne poteze nima veliko daru, zato pa mojstrsko pokriva in brani žogo, ki jo sprejme od soigralca: zanj je kakor dragoceno sporočilo, ki ga je sprejel in ki ga mora poslati naprej, ne da bi pri tem sporočilo izgubilo kaj svoje dragočnosti, izvirnosti, lepote in smotra. Žoga zanj ni predmet osebne posesti, ampak sredstvo komunikacije. Sprejema jo v praznem prostoru in jo oddaja v prazen prostor. Prav zato njega samega na igrišču skoraj ni videti. Samo izostreno oko lahko opazi, da se vse drznejše in učinkovitejše poteze začnajo prav pri njem in da je v svoji navidezni razosebljenosti najbolj oseben, »duša moštva«, ki iz svoje razsređenosti črpa skoraj pretirano samozavest in



**VLADAN MLADENOVIC:** poosebljenje v razosebljenosti

svobodnost. Napake, ki se mu prikradejo med igro, ga ne vržejo tako hitro iz tira, žvižganje in negodovanje gledalcev ga ne zmede, to negodovanje je navsezadnje res čisto posebne narave, nemir nepotešenega duha, ki bi rad poletel in ki prav od njega pričakuje prvi, odločilni sunek; tega se tudi sam dobro zaveda. Zadolžen je tako sebi kot soigralcem in gledalcem; vprašanje je samo, kdaj in kako bo uskladil to svojo dvojno zadolženost. Zato se na igrišču tudi vede, kot da bi čakal na navdih. To je skratka igralec, ki ni svoje lastno in samozadostno središče, ampak je usmerjen iz sebe v svet, v prazen prostor, k »svetišču«. Prav ta njegova usmerjenost iz sebe v svet pa mu daje pretanjšan občutek za prostor in čas, občutek za skupno hotenje, pa tudi napadalno moč, vztrajnost in sposobnost za premagovanje vsega malenkostnega in zakonitega.

Poglejmo zdaj eno izmed akcij tega in takega igralca, denimo slovitega Bobbyja Charltona. Ko sprejme žogo, najprej s presenetljivo tenkočutnostjo spremeni doseđanji ritem igre, zadrži ali sprostí dih vsega stadiona. Pričakovano se pod njegovimi nogami kar takoj spremeni v nekaj nepričakovanega. Vse tisto, kar je doslej živel na igrišču samo po sebi in še neorganizirano blodilo naokrog, je zdaj dobilo osebni pečat: v iracionalno je posegel razum, v naravo človek. Doslej nepovezana in razbita igra se je spremenila v načrtno snovanje. Žogo potegne na levo ali desno stran igrišča, proč od vrat, h katerim so usmerjeni tako igralci kot gledalci. Videti je domala tako, kot da bi se z žogo med nogami tudi on spozabil, začel uživati v samem sebi in pretrgal vse niti, ki so ga doslej povezovala z moštvo. Samo še kaj virtuoznega je pričakovati od njega — seveda če bi bil virtuozi — tako pa je žoga videti izgubljena. Priklenil je nase tri, štiri nasprotne igralce, prenesel težišče dogajanja na nevarno področje, zašel v prostor, kjer je mogoča samo še ena podaja, in to podaja proti Morganu, ki je pričakovana in tudi že obvladana. Prav tedaj pa se obrne v nepričakovano smer in vrže iz ravnotežja ves stadion. Žoga, ki poletí od njega, je kakor revolucionarna ideja, ki hipoma vžge tisoče, kakor sunek energije v mrtvem ravnotežju. Nasprotnikova obramba se je že počutila zunaj nevarnosti in se z gledalci vred uspavala, zdaj pa v njenih vrstah zija velikan-ska vrzel — in Best je z žogo popolnoma sam v kazenskem prostoru. Nerazumljivo početje je bilo razumljeno, to, kar je presenetilo ves stadion, je Best očitno pričakoval. Pri-

čakoval pa je seveda samo zato, ker tudi on ni sam svoje središče, ampak je razsrediščen po nečem zunaj sebe: pobegniti mu torej ne more prav nič, kar je namenjeno k temu.

»Duša moštva« je Bobby Charlton, sta bila Suarez in di Stefano, torej igralci, ki niso le samozadostno središče, ampak tudi prazen, neosvojen prostor, cilj in smisel zunaj njih samih, »svetišče«, v smeri katerega se odpirajo svetu in bližnjim, se z njimi sporazumevajo in postajajo iz razkropljenih, razkrajajočih se posameznikov spet čvrst, posvečen kolektiv.

Vse to pa seveda ni samo osebna poteza tega ali onega igralca, ampak tudi notranji zakon nogometne igre, pravilo, ki si ga je človek postavil, da bi po svojem vrednostnem koncu spet bil nekaj vrednostnega, smiselnega. Ni pa z njim prekoračil meje svoje paradoksalne usode, saj se v nogometni igri kolektivna duša uveljavlja le na račun razbitih nasprotnikov, ljubezen na račun sovraštva, zmaga na račun poraza, veličina na račun majhnosti, »svetišče« pa nam je dosegljivo le tako, da ga desakraliziramo. Toda to je drugo poglavje.

## EPIGRAMI IN AFORIZMI



ZARKO PETAN

### Prepovedane parole

---

Delavec, ki stalno presega normo, velja za nenormalnega.

---

Tudi ateisti verjamejo v hudiča.

---

Z družbo, v kateri starci govorijo o prihodnosti, mladeniči pa o preteklosti, je nekaj narobe.

---

Poznam človeka, ki ne verjame v dobre vile, pa čeprav v eni zelo dobri stanuje.

---

V zgodovini imajo statisti, prav tako kot v gledališču, najtežje, toda najslabše plačane vloge.

---

Rogonosec je človek, ki v svoji zakonski postelji pristane na delitev dela.

---

Razloček med ruskim in kitajskim čajem je samo teoretično dokazljiv.

---

Pluralizem idej se da izvajati tudi tako, da se sleherno minuto ogreješ za drugo idejo.

---

Moški ideal je izkušena nedolžna ženska.

---

Ne hvali dnevnice pred nočnino.

---

Za razliko od bumeranga se satirična puščica vrne k tistemu, ki jo je sprožil, ko zadene cilj.

---



# Ivan Urbančič:

## PAJKOVA PRAKTIČNA FILOZOFIJA\*

### Sinopsis

URBANČIČ Ivo: Praktische Philosophie von Pajk. Problem, Ljubljana, Vol. 7., Nr. 76, S 217—251

Janko Pajk (1837—1899) entwirft seine praktische Philosophie ontologisch: jedem Seienden gehören bestimmte moralische Eigenschaften, Gesetzmässigkeiten, was durch ein besonderes Gesetz der Kausalität ausgedrückt wird. Das ist der Grund einer ganzen praktischen Philosophie. Die Grundlage des determinierten menschlichen Willens ist Selbstenscheidung, durch die gesamte Struktur wird aber die Subjektivität des Subjektes offenbart als Wille in seinem Wollen zum universalen eingenen Wachstum und Expansion, was für im Seligkeit bedeutet. Unsere Zeit und die Slowenen im besonderen geht die Bedeutung der praktischen Philosophie von Pajk schicksalhaft an als einer Selbstbesinnung des selbstgestifteten zeitgenössischen Menschen, welcher das Wesen unserer Welt der Technik und der Arbeit trägt.

URBANČIČ Ivo: Pajkova praktična filozofija. Problem, Ljubljana, vol. 7, br. 76, str 217—251

Janko Pajk (1837—1899) osniva praktičnu filozofiju ontološki; svakome biću pripadaju određeni moralni kvaliteti, zakonitosti, što izražava poseban zakon kauzativiteta. To je temelj cijele praktične filozofije. Osnova determinisane ljudske volje jeste samoodlučivanje, a kroz cijelokupnu strukturu razotkriva se subjektiviteta subjekta kao volja u svom htjenju univerzalne vlastite rasti i ekspanzije, koja za nju znači blaženstvo. Naša doba i naročito Slovence udesno se dotiče značenje Pajkove praktične filozofije kao samosmišljenja samopostavljenog savremenog čovjeka, koji nosi bit našeg svijeta tehnike i rada.

Zivljenjepisni podatki in dela . . . . .	217
Uvodna obmejitev prikaza Pajkove filozofske misli . . . . .	220
«Ontološka utemeljenost» Pajkove teorije o posnemanju . . . . .	220
<b>Praktična filozofija</b> . . . . .	223
Razlaga poglavitnih pojmov . . . . .	225
Pojem delovanja . . . . .	230
Moralnost in njeni odnosi . . . . .	232
Moralno v človeški naravi . . . . .	234
Moralno v vnanji naravi . . . . .	236
Moralna dolžnost . . . . .	239
Praktična moralnost ali etični značaj . . . . .	241
Topika kreposti in grehov . . . . .	242
Volja in svoboda volje . . . . .	243
Prištevnost in odgovornost . . . . .	250
Moralni konflikt . . . . .	250

### ZIVLJENJEPISNI PODATKI IN DELA

Janko PAJK, urednik, publicist in filozof, je bil rojen 14. decembra 1837 v Kaplji vasi pri Preboldu v Savinjski dolini, umrl pa je 7. novembra 1899 v Ljubljani. — Še kot otrok se je preselil v Spodnjo Polskavo, kjer je obiskoval osnovno šolo, 1849 pa je odšel v Maribor in od 1850 do 1858 odlično dovršil gimnazijo; v 1. in 2., deloma tudi v 3. latinski šoli mu je bil učitelj slovenščine Davorin Trstenjak, ki je močno vplival nanj in mu ostal vedno dober prijatelj. V letih 1858—1862 je študiral na Dunaju klasično filologijo pri Bonitzu in slavistiko pri Miklošiču; po izpitih je odšel na gimnazijo v Gorico (1862—1864), kjer je sprva v vseh razredih poučeval slovenščino, nato je bil (1864—1866) stalno nameščen v Kranju; ta čas (1866) je napravil tudi izpit iz slovenščine in 1867 prišel za profesorja na mariborsko gimnazijo. Prav tedaj

\* Pričujoča študija je odlomek iz raziskave »Prispevki k zgodovini filozofije na Slovenskem«, ki jo v okviru Inštituta za sociologijo in filozofijo pri univerzi v Ljubljani financira sklad B. Kidriča.

se je v Mariboru začelo posebno živahno narodno delo; ker je bil Pajk že v Kranju izvoljen v občinski zastop, se je tudi tu kmalu predal politiki in mnogo dopisoval v novo ustanovljeni Slovenski Narod. S politiko si je nakopal vladno nemilost in ko je l. 1870 skupaj z dr. Žagarjem in Mejcigerjem podpisal Sumanovo spomenico za samostojno slovensko nižjo gimnazijo v Mariboru, je minister Stremayt Šumana premestil v Ried, Pajka pa v Novo mesto. Ker se je bil Pajk med tem oženil s precej premožno Marijo Wellnerjevo, se ni vdal; jeseni 1872 se je odpovedal državni službi in prevzel vodstvo Narodne tiskarne v Mariboru, 1874 pa jo je odkupil od delničarjev ter jo vodil kot J. M. Pajkovo tiskarno. Istega leta je prevzel tudi uredništvo in lastništvo Zore. Sredi 1875 mu je umrla žena; še isto leto je zasnubil Zorino sotrudnico Pavlino Doljakovo v Gorici in se v februarju 1876 poročil, s čimer si je nakopal hudo sovraštvo Wellnerjevih in si gmotno močno škodoval. Zaradi gospodarskih težav pri tiskarni je 1877 vnovič prosil za državno službo: upal je na Celovec, vlada pa ga je poslala v Ried na Gornje Avstrijsko; še isto leto je vnovič pustil službo in se vrnil v Maribor, toda ker je moral prenehati z Zoro, se je z družino vred preselil v Gradec in 1879 tiskarno prodal. V Gradcu je začel študirati filozofijo z namenom, da bi se pripravil za univerzo, zaradi gmotnih stisk pa je vztrajal samo 2 semestra; 1879 je tretjič stopil v državno službo. Odslej je ostal ves čas v tujini, na II. nemški gimnaziji v Brnu (1879—1887) in na Dunaju (1887—1899). Leta 1887 je tudi dosegel na dunajski univerzi doktorat iz čiste filozofije. Pokoj je užival samo nekaj mesecev pri svojem sinu Milanu v Kranju; ko se je bolan preselil v Ljubljano, je kmalu umrl za boleznijo na srcu in ledvicah.

Pajkovo delovanje prežema neugnana želja, da bi poleg obširnega strokovno filozofskega dela uveljavil tudi svoje politične in kulturniške težnje; profesor, književnik, politik in filozof si križajo delo, zato je njegovo delo kot celota neorganično, nemirno in razdrobljeno.

Prvi spisi so pretežno strokovnega značaja, pa imajo izrazito narodno politično smer, npr.: Nekateri fonetični zakoni našega jezika, O slovenski narodni pesmi, Prešeren in Petrarka (tu je prvi pokazal na notranjo zvezo med obema, vendar je poudaril Prešernovo samostojnost). Preučevanje narodnih pesmi ga je napotilo, da je 1865 izdal Izbrane srbske narodne pesmi (6 pesmi o Kraljeviču Marku), ki jim je dodal srbsko slovnico, tolmač, slovarček in cirilsko abecedo. V izveščju kranjske gimnazije je 1866 objavil razpravo »O uspešnem učenjju« in istega leta odkril slovenske prisega kranjskega mesta iz 16. stoletja. Sprožil je misel o Prešernovem albumu, kjer naj bi izšle razprave o Prešernovi umetnosti, filozofičnih in npravstvenih idejah ipd.

V politiki je najprej načel jezikovno vprašanje. Nasproti Dežmanovi slovensko-nemški kulturni orientaciji je v nepodpisanem Odprtem pismu v Napreju 1863 podal svojo južnoslovansko jezikovno ideologijo, nekako zapozneno ilirsko teorijo; z njo je sprožil znameniti Levstikov odgovor, nakar se je omejil na predlog, naj se srbsko-hrvatski jezik uvede kot znanstveni jezik, v slovenske knjige in liste pa naj se jemljejo tudi srbsko-hrvatski sestavki, kar je Levstik zopet odklonil. Pozneje je nastopil kot izrazit politični publicist in pod imenom Jankovič Pajk napisal brošuri Čujte, čujte, kaj slovenski jezik terja (Dunaj 1869 — dvojni natis) in Narodnim Slovincem v poduk (Gradec 1870); tu se zavzema za popolno veljavo slovenskega jezika v knjigi, šoli, cerkvi, uradu, v vsem javnem in družabnem življenju. Med svetovalci ob ustanovitvi Slovenskega Naroda je Pajk nosvetoval ime Slovenski list in kot program priporočal idejo zedinjene Slovenije v federativni Avstriji. Posebno značilni članki so: Slovenci in Avstrija, Slovenci in Nemci, Slovenci in njih duhovščina, Slovenci in narodni program; v njih poudarja potrebo po samostojni in pravični Avstriji kot protiuteži premočne Nemčije, odločno brani slovenske kulturne pravice in se dotika tudi potrebe po svobodnejšemu razmerju med ljudstvom in duhovščino.

Posebno poglavje Pajkovega dela je Zora, ki jo je z letnikom 1874 preuzel od Davorina Trstenjaka in ji skušal dati literarno smer, toda vodilnih pisateljev, zlasti Levstika, Stritarja, Jurčiča in Levca, ni mogel pridobiti. Največ je pisal sam; poleg stalnih poročil iz domače in tuje književnosti, umetnosti in splošne kulture je pisal npr. članke o Fr. Cimpermanu, A. Janežiču, Preradoviču, študije o Shakespearovem Hamletu, Beneškem trgovcu, o Koperniku, Paganiniju, Jungmanu, o značaju starih Slovanov, o stanju šolstva v srbski kneževini; črtice o Bosni in Hercegovini, spomine na Benetke, o noši štajerskih



Slovencev, Opis slovenske zemlje, Črtice o Bolgarih itd. Leta 1876 se je zbadljivo obregnil ob Stritarja zaradi odprave apostrofa, kar je Stritar s suverenostjo in miroljubno šalo odklonil. Toda še isto leto se je Pajk zaletel v Levca zaradi njegovih pripomb k Stritarjevi razpravi Šestomer; tu je glede cezur znova pokazal slab pesniški posluš. Pajkova nemuzičnost, s katero je teoretično prenašal estetske zakone na poezijo, zlasti pa neuzdržni temperament so ga zavedli k pristranskim sodbam; tako je negativno ocenil Jurčičevega Tugomerja in Cvet in sad, pozitivno pa Lendovškovo igro Mož beseda in Kodrovo »Marjetico«. S tem je izpodkopal vero v Zoro in s 6. številko 7. letnika jo je 28. marca 1878 moral ustaviti.

Glavno Pajkovo delo je na področju filozofije, pedagogike in estetike, za kar je kazal nagnjenje že v Zori: npr. razprava Duša jednostavno bitje (Vestnik Zore 1875) in poljudno filozofsko razpravo Značaj v Slovenskem Narodu. V Gradcu je (1878) poslušal zlasti herbartovca Aloisa Riehla; ta je močno vplival nanj in z njim si je Pajk pozneje tudi mnogo dopisoval. Ker je misel na univerzitetno kariero moral opustiti, mu je filozofija postala vsaj življenjska opora, kakor je 13. avgusta 1881 izpovedal v svoj zapisnik Opuscula postuma: »In philosophiam ita incidi: Solatium quod et 'amici' et religio dene-gaverant, in philosophia quaerere constitueram, neque ea re falsus sum.« Po letu 1880 si je v istem zapisniku zapisoval register filozofske in sorodne literature; tu navaja več sto knjig, ki jih je preštudiral ali imel v evidenci. Iz te velike filozofske načitanosti je napisal najprej vrsto informativnih razprav, od katerih jih je le malo izšlo v tisku, npr. Principien der Newtonschen Inductionemethode (izvestja II. gimn. v Brnu 1880), v kateri obravnava metodo Newtonovega prirodoslovnega raziskovanja in razmišljanja o komparativni, analitični in sintetični metodi, Grundsätze der wissenschaftlichen Forschung (prav tam 1882); sem spada tudi članek Svobodne misli o naši izobrazbi (Kres 1881), kjer govori o tem, da velja za Slovence evropska znanost, v kateri naj se orientirajo po svojih zahodnih sosedih. Še pred to razpravo so isto leto v Kresu izšli Doneski k filozofični terminologiji kot dopolnilo Cigaletove znanstvene terminologije iz l. 1880. Samostojno delo, s katerim je tudi doktoriral, je psihološka študija Zur Theorie der menschlichen Nachahmungen (izvestja II. nemške gimnazije v Brnu 1886—1887).

Iz dunajske dobe je najprej razprava o Platonovih idejah: Platons Metaphysik im Grundriss (izvestja Franc-Jozefove gimn. 1888), nato filozofski zgodovinski spis Sallust als Ethiker (prav tam 1892 do 1893, 1894—1895); v njem postavlja Salusta kot naslednika Tukididovega filozofsko nraustvenega zgodovinskega pisanja in kot Tacitovega predhodnika. Etična vprašanja stopajo odslej bolj in bolj v ospredje; tako piše: Dotike prava in nraustva (SP 1892), O nraustvenosti vezanosti (SP 1893), zlasti pa sintetično delo Praktische Philosophie (samozaložba, Dunaj 1896). Pripravljal je tudi slovensko izdajo, pa ga je smrt prehitela. Zadnja razprava te vrste je Notranji gon, vir nraustvenosti (SP 1897). Čeprav izrazito klasično orientiran šolnik in pedagog, je izdal brošuro Zur Gymnasialreform (Dunaj 1890), v kateri zahteva preuredbo klasičnega pouka v smislu poglobitve klasičnega duha, večjega poudarka na materinem in modernih jezikih in splošni izobrazbi.

Njegovo delo zaključujejo estetski spisi, ki imajo skoraj vsi polemično osnovo. Razprava O jedru tragedije in drame sploh (LMS 1897) se obrača proti Aristotelovi definiciji o tragediji, češ da je preozka. Ker povzdiguje Platona in se pikro obrača proti Aristotelu, je naletel na odpor dr. Lampeta. Pajk je neprijazno sprejel tudi Lampetovo Cvetje s polja modroslovskega.

Pajk se je zgodaj čutil osamljenega in je razmišljal o tem: »Jaz ne vem, zakaj mi ljudje niso prijazni, menda pa sebe ne poznam?« (Kodru 9. junija 1877); še ostreje piše Cimpermanu: »Brate! zakaj Ljubljanci v meni hudiča in mušnjaka gledajo? Ali sem strašilo, da se me izogibljejo? Ali sem res tako strog? Ali sem res samoljuben, samohvalen? ... Kaj je vzrok, da ne godim, ne vem; nič se ne morem sponašati, menda edino to, da tudi sam kaj mislim, kar pa vsem nij ljubo.« (17. aprila 1877). Samozavest in odpor proti obči sodbi sta ga predusem gnala v nasprotstva. Kmalu pa je začutil: »roka je utrujena, utrujen duh, utrujen život ... žrtve, bogovom prinesene, kateri se pa ne brigajo zanje« (Kodru 24. januarja 1878). Po zunanosti Pajk ni bil mračnjak, sam o sebi je trdil, da je vesele narave, zato si je v Zori želel tudi zabavnega pripovedništva. Neprestani boji, zlasti pa neugnan študij so končno njegovo krepko

*naravo popolnoma strli. Nagrobni napis si je 1896 zložil sam: Zaman v življenju iskal sem miru. Daj, mati Zemlja, da ga najdem tu.*

*(Navedeni življepisni podatki in pregled del so izveček iz študije o Pajku v Slov. biografskem leksikonu, zvezek VI., str. 251—256).*

## UVODNA OBMEJITEV PRIKAZA PAJKOVE FILOZOFSKE MISLI

Pajk ima, kot smo videli, relativno obsežen filozofski opus. Vseh njegovih filozofskih del tu ne bi mogli obravnavati, ker bi to preseгло okvir zastavljene naloge, tj. prikaz in poskus interpretacije njegove poglavitne filozofske misli in zasnutka. Okvir te naloge zato obenem daje napotilo pri izboru Pajkovih del.

Že površen pogled na Pajkova filozofska dela pokaže, da se grupirajo pretežno okrog dveh jeder: zgodovine filozofije in etično-moralne problematike. Tako npr. sodijo spisi *Princip Newtonove indukcijske metode*, *Oris Platonove metafizike*, *Sallust kot etik* pretežno k zgodovini filozofije, seveda kakor se je le-ta pokazala v luči določenih Pajkovih filozofskih pojmovanj; spisi *Duša* *jednostavno bitje*, *Značaj*, *deloma K teoriji človeškega posnemanja*, *Dotike prava in npravstva*, *O npravstvenoj vezanosti*, *Notranji gon*, *vir npravstvenosti in predvsem Praktična filozofija* pa sodijo v okvir obravnavanja etično-moralne problematike. Spis *Načela znanstvenega raziskovanja* je epistemološkega značaja, medtem ko spis *O teoriji človeškega posnemanja* posega predvsem na področje psihologije, spis *O jedru tragedije* pa na področje estetike.

Ker nas tu ne zanimajo Newton, Platon, Sallust itd., temveč prej Pajkov temeljni pristop k tem mislecom, je verjetneje, da bomo osnovo tega pristopa laže našli v Pajkovem poglavitnem delu, tj. v njegovi *Praktični filozofiji*, kjer je Pajk verjetno ekspliciral svoje osnovne filozofske poglede, ki določajo tudi njegov tak ali drugačen pristop k zgodovini filozofije. V tej knjigi bomo verjetno našli tudi bolj razvito principialno strukturo njegovih drugih spisov.

Tako se za naš namen, tj. prikaz Pajkovega temeljnega filozofskega pojmovanja bivaajočega v celoti, pokaže kot najbolj primerno njegovo delo *Praktična filozofija*. Razen te bom omenil tudi poglavitne misli iz njegovega dela *O teoriji človeškega posnemanja*, kolikor le-te dopolnjujejo ali pojasnjujejo celoten Pajkov filozofski zasnutek v *Praktični filozofiji* in tako nakazujejo enotnost njegove misli.

### »ONTOLOŠKA UTEMELJENOST« PAJKOVE TEORIJE O POSNEMANJU

Povzetek poglavitnih filozofskih idej o teoriji in praksi

*Svojo doktorsko tezo O teoriji človeškega posnemanja razume Pajk kot psihološko študijo. V nji obravnava najrazličnejše vrste človeškega posnemanja, gibala in motive teh posnemanj itd., skuša odkriti zakon teh pojavov in ga razložiti iz principov. Pri tem ima Pajk psihologijo za prvo filozofsko disciplino.*

*Posnemanje definira kot reproduciranje zaznavnih predstav gibanja ali del drugih. Ponavljanje lastnih predstav je iz tega izključeno. Pri tem pravi Pajk: »Vsakdo misli kot drugi, ne ker bi se od drugega naučil, temveč ker je oba učila narava na enak način.« (str. 2). V naravi nahajamo po Pajku načrt, povezanost, prežetost vsega od velike misli, povezanost vseh vzrokov. Človeški duh išče in najde gibalne vzroke, smotrnost rastlinske in živalske organizacije itd. Vse to pa po Pajku ni skrito za pojavi, ni to kak za pojavi skriti razum, duh, sile, ideje itd., kar je filozofija po Pajku trdila tisočletja, temveč je vse to v sami naravi, je sama. Posnemanje tega Reda v naravi povzdiguje človeka in je obenem tudi osnova njegove etike: »etika je šele tedaj popolnoma utemeljena, če je izvedena iz teh naravnih zakonov, in prav tako estetika.« (str. 3).*

*Pajk pravi, da so ljudje že od nekdanj to v naravi zagledano prenašali v svoje notranje življenje, religijo, moralo, svetovni nazor. Globlji ko je človekov vpogled v vsa ta razmerja (do sveta, družbe in sebe), toliko jasneje je, da je človek le posnemalec narave.*

Dosedanji prikaz Pajkove teorije že približno odkriva njegovo temeljno filozofsko orientacijo: monizem, bi lahko rekli nasploh; in sicer monizem, ki se skuša razumeti kot »čisto naravno« utemeljen, brez kakih vnaprej postavljenih absolutov. Pri tem seveda nehote »naravo« samo na določen način spreminja v absolut. Ta »narava« kot zakonito povezana celota je namreč kot temelj etike in estetike (tj. kompletnega človekovega delovanja) predvsem temelj človeka samega, ki neločljivo spada v to celoto narave, tj. bivajočega v celoti. Tako postavljena oziroma zagledana narava: množstvo kot eno, vse-eno, nakazuje že neko »ontologijo«, ki utemeljuje druge filozofske discipline (zaenkrat pri Pajku etiko in estetiko) in določa obenem bistvo človeka. Prav zato spada ta Pajkova študija bolj v psihologijo kot filozofsko disciplino, ne pa v psihologijo kot posebno znanost v današnjem pomenu. »Fakti« in primeri so tedaj tu le ilustracija in gradivo, ki spolnjuje »vnaprej pripravljeno« pojmovno (»ontološko«) mrežo. Tako npr. Pajk prikazuje, kako posnema človek naravo v obrti in znanosti, celo v jeziku, razlaga neposredno posnemanje pri primitivnih ljudstvih ipd. Pri vsem tem spregleda, da je vse njegovo govorjenje in razpravljanje o človekovem posnemanju »narave« in kopičenje primerov, ki naj to »dokažejo«, mogoče le iz nereflektiranega vnaprejšnjega (»ontološkega«) »subjektiviranja« narave. Če »vidi«, da človek npr. »posnema« bojne gibe kake živali, tedaj ima pravzaprav že vnaprej bistvo te živali za identično bistvu človeka, vidi torej v nji nekaj bistveno človeškega. Vse to dela seveda neeksplicirano. Sedaj pa povratno »razlaga« človekovo obnašanje kot posnemanje živali. Če to Pajkovo teorijo posnemanja premislimo v filozofskem pomenu, k čemur nas Pajkova teorija sama spodbuja, in prenesemo to na celoto sveta, tedaj je ta zakonito povezana enota in Celota narave (bivajoče v celoti) pravzaprav že neko prehodno, samemu sebi še skrito povnanjenje nečesa bistveno človeškega. Zaradi tega se seveda človek pokaže kot del te narave in po bistvu identičen z njo, narava pa kot neka harmonična Celota in Red. Prav v tem pa temelji Pajkova študija o človeškem posnemanju.

#### Nadaljevanje povzetka

V nadaljevanju govori Pajk o psihičnih motivih posnemanja. Do njih pride z analizo raznih vrst posnemanja in ugotavlja, da vsebuje posnemovalna dejavnost:

- a) akt zaznavanja kake predstave, gibanja ali dejanja koga drugega,
- b) psihično obnašanje tistega, ki ga ta zaznava aficira,
- c) notranje ali obenem zunanje posnemanje (reproduciranje) zaznavne predstave, gibanja ali dejanja koga drugega.

Posnemanja kažejo različne notranje motive, npr. religiozne motive, moralne motive, estetske motive, motive iz ugodja, samoljublja, koristi, antropološke motive posnemanja itd. Vse to Pajk obširno razlaga in želi s tem dokazati svojo hipotezo, da temelji posnemanje na motivih. Pri tem definira Pajk tudi bistvo motiva. »Z motivom razumemo tu tisto predstavo — predstavo v najširšem pomenu —, ki je percipirana poleg predstave objekta posnemanja in je s samo to predstavo objekta s sintezo povezana v enoto. Ta sopredstava je lahko reprezentativna predstava v ožjem pomenu ali občutek ali hotenje. S pomočjo sinteze zbudi sopredstava spet druge, asociirane predstave, povzroči poželenje in priključuje s tem v živčnem organizmu gibanja, ki se sproščajo v refleksi«. (str. 23). Tu torej Pajk razlikuje v motivu posnemanja predstavo objekta posnemanja (npr. kakršen je objekt sam »objektivno«) od sopredstave tega objekta, ki v zvezi z asociiranimi, drugimi predstavami zbuja poželenje ipd., zaradi česar je potem v združenosti (sintezi) s predstavo »objektivnega« objekta posnemanja motiv za posnemanje.

Na koncu te svoje razprave razvije Pajk teorijo posnemanja. Pravi, da je prvi pogoj posnemanja taka telesna in duhovna konstitucija posnemajočega subjekta, ki ni pod mejo nemoči ali duhovnega stuporja. Posnemanje je po Pajku vedno v neposredni zvezi z voljo.

Prvi zakon posnemanja po Pajku je:

»Kolikor sprejemljivejši je živčni organizem za psihične učinke, toliko voljnejši se kaže tudi za posnemanje, dokler temu ne nasprotuje volja«. (str. 25 do 26). Iz tega za Pajka sledi, »da je nagnjenje ali prisila za posnemanje utemeljeno v splošnih dispozicijah in razvoju človeškega organizma«. (str. 26).

Vse posnemanje in njegove v prejšnjih analizah ugotovljene motive želi izvesti iz nekega principa, zakaj šele to je prava teorija posnemanja, šele s tako teorijo je dana razlaga vsega tega, meni Pajk.

Tako npr. pravi, da najdemo estetične motive posnemanja v umetnosti, ki teži za tem, da bi skozi oblike posnetih objektov priklicala prijetne občutke. Estetični užitek pa služi človekovi rodovni ohranitvi. To je življenjski smoter estetičnih občutkov.

Iz religioznih občutkov izvirajo tista refleksna gibanja in ureditve, katerih cilj je zadovoljitev religioznih potreb in smotrov, pravi dalje Pajk. Smoter teh posnemanj je po Pajku odstranitev praznovernega strahu pred božanskim. Bistvo religioznega posnemanja je torej zadovoljitev religioznih potreb in s tem prav tako služi rodovni ohranitvi.

Nagonsko hotenjski vzgibi z jasnimi predstavami sredstev za njihovo zadovoljitev so osnova posnemanj iz razvidne koristnosti česa, pravi Pajk. Npr. posnemanje izumov itd., skratka vsega umetelnega in obrtniškega, vseh pridobitniških in sebičnih namer in spletk itd. — vsem tem posnemanjem je po Pajku osnova samoohranitev. Zadnji zakon in princip vsega posnemanja je zato rodovni nagon samoohranitve. »Torej izvirajo tako estetični, religiozni kakor tudi nagonski in voljni motivi posnemanja iz filetičnega nagona«, pravi sklepno Pajk. Filetični nagon pomeni tu rodovni nagon po samoohranitvi (phylum — rod).

Z odkritjem principa ali vzroka posnemanja je po Pajku zadet tudi končni smoter posnemanja. Ta je v zavedni ali nezavedni prilagoditvi ljudi in vnanji svet, na same sebe.

#### Nadaljevanje premisleka teorije o posnemanju

Če pogledamo Pajkovo teorijo posnemanja v celoti, vidimo, da gre tu Pajku najprej za »posnemanje« nasploh, tj. pri vseh organizmih, čeprav se potem raziskava omeji predvsem na človeško posnemanje. O tem »nasploh« namreč lahko sklepamo iz povezanosti in zakonitosti Celote sveta ali bivanja v celoti, katerega del je tudi človek. Naš sklep bi bil tedaj ta, da torej glede na to zakonito celoto sveta ali vse-enost pripada neka zmožnost posnemanja vsemu bivajočemu. V tej luči je tedaj Pajkova teorija človeškega posnemanja moment vesplošnega »posnemanja« ali možnosti nekega posebnega odražanja bivajočega v bivajočem. Ontološkega pomena posnetega in posnemajočega Pajk seveda tu eksplicite ni nikjer premislil. S tem se Pajkova teorija posnemanja pokaže kot element neke posebne teorije odraza, ki po svojem horizontu presega empirično znanost (npr. psihologijo) in prehaja v filozofijo. Posnemanje v človeškem območju bi bilo tedaj le vrsta ali način splošne reaktivne sposobnosti vsega, kar je; v tej re-akciji pa se odraža akcija in zato lahko temu rečemo »teorija odraza«. Pri Pajku, ki govori pretežno o človeškem odražanju ali posnemanju narave, saj človeka uvodoma imenuje posnemovalca narave, je seveda pomen te »narave« nereflektiran, nepojasnjen. Od Pajka zremo le to, da je ta »narava« razumna, tj. zakonito povezana Celota, vse-enost. Iz tega pa sklepamo, da je ta »narava« nereflektiran iz-raz, vnanjost človekove subjektivitete. Od-raz bi bil tedaj principialno vnaprej omogočen s tem iz-razom, tj. z vnanjostjo subjektivitete. Njen pomen se bo določneje pokazal pozneje.

Sklepni rezultat in razlaga vseh vrst motivov posnemanja temelji pri Pajku — kot smo videli — v koristnosti ali smotru samoohranitve posnemajočega. Vsa posnemanja, ki zajemajo tako rekoč vse umetniško, religiozno in moralno (čutno, nagonsko, voljno — delovno) ravnanje človeka, so sredstvo v cilju samoohranitve, pogoj ohranjanja in s tem tudi rasti človeka. Zato je seveda zmožnost posnemanja po Pajku pomembna in vredna obravnave. Samoohranjanje in razvoj rodu je način eksistence človeka in zmožnost posnemanja je eden izmed njenih pogojev. Teorijo posnemanja zato lahko razumemo kot samoavedenje pogoja samoohranjanja in rasti in kot tako samoavedenje je tedaj sama ta teorija k temu pogoju spadajoč moment njega samega: sama ta teorija se mora sama sebi kazati kot »koristna« za samoohranitev.

Pajk sam imenuje posnemanja reflekse (tj. odraze, odseve), ki da imajo vsi svoj izvor v nagonu samoohranitve in so torej hotene ali nehotene prilagoditve človeka na vnanji svet. Pajku se skriva možnost, da bi človek postavljaj v bistvu tudi ta razumni, zakonito urejeni svet Celote in vse-

enosti; zato ne more spregledati v tem refleksu reflektiranja človeka samega. Če ohranimo to svetlobno terminologijo, bi bilo torej to, kar človek reflektira, že vnaprejšnji bistveni refleks njega samega. Evropska misel se je v tem času že jasno ovedla vsega tega (npr. Hegel, Marx, Nietzsche).

Morda bi kdo ugovarjal, da sem s tem premislekom Pajku pripisal preveč. Preveč vsekakor v smislu njegove eksplicitne vednosti, ne pa v smislu njemu skritih implikacij, pomena, ki ga nosi to, kar je govoril. Prav za pomena rečenega pa tu gre, ne pa le za golo ponavljanje rečenega. Pri tem je tudi ugotavljanje vplivov kaj malo pomembno. Določneje se bodo ti pomeni pokazali iz Pajkove Praktične filozofije.

## PRAKTIČNA FILOZOFIJA

Pričujoča študija je predvsem prikaz Pajkove praktične filozofije in poskus premisleka pomena te praktične filozofije v njeni bistveni zgodovinskosti. Ta premislek se ob povzetku poglavitnih misli vsakega poglavja Pajkove razprave pogloblja kot vrsta variacij na isto temo. Vse variacije, če se ne oziramo na podrobnosti, principialno variirajo in z variiranjem razvijajo in poglobljajo eno samo misel: nepoljubni, usodnozgodovinski pomen subjektivitete subjekta, kakor se le-ta razkrije v Pajkovi praktični filozofiji. Ta premislek ostaja vedé znotraj Pajkove misli, znotraj njegovega filozofskega zasnutka in skuša samo eksplicirati tisto, kar je v nji mišljeno na neekspliciran način, kar pa se nas samih kot ljudi v naši današnji zgodovini neposredno tiče. Prav zaradi te omejitve ostajajo pri tem nekatera vprašanja, ki zadevajo našo filozofsko sodobnost, nujno neeksplicirana.

V teh premislih variirano vedno isto temo uvaja Pajk sam, zakaj to je tema praktične filozofije, ki zajema vse človeško ravnanje sploh in torej tudi vso teorijo kot vrsto praktične dejavnosti.

V svojem predgovoru pravi Pajk, da se v etiki združujejo najrazličnejše veje človeškega spoznanja; vso teoretično vednost in celotno praktično življenje zajema etika. Prav zato, pravi, se mu zdi razumljivo, zakaj je Spinoza povzdignil etiko v filozofijo. Sam pravi, da skuša slediti temu bistvu etike in opustiti sociološke principe etike, razmerje med etiko in pravom itd.

Ta prva misel Pajkove etike je za naš namen izredno pomembna, saj pomeni, da bo Pajk v svoji praktični filozofiji in z njo obenem z etiko »sopostavil«<sup>1</sup> tudi »ontologijo«, tj. v principialni utemeljitvi etike se bo moralo pokazati Pajkovo pojmovanje bivajočega v celoti ali narave, sveta. Če je Pajk v svojem preišljanju dosleden, tedaj se narava v celoti ne bo pokazala bistveno drugače kot v njegovi teoriji posnemanja. Prav interpretativna eksplicacija Pajkovega pojmovanja bivajočega v celoti iz hkratnega prikaza njegove etike in njenega pomena bo naloga in cilj pričujoče študije. Iz tega pa obenem že sledi, da mi tu ne gre za raziskovanje vplivov, ki so morda realizirani v Pajkovi Praktični filozofiji; še več, menim celo, da je tako raziskovanje s stališča bistvenega pomena kake filozofske misli kaj malo pomembno ali celo docela nepomembno, zgolj neka vrsta historicistično komparativne manire, ki sama po sebi nikoli ne more priti do bistvenega pomena kake misli.\*

### Povzetek Pajkovega uvodnega orisa etike

*Pajk začne z ugotovitvijo, da so dejstva, ki spadajo v občo predstavu npravnega ali moralnega, že od nekdanj priznana, drugače pa da je z vrhovnim principom morale. Ta se spreminja od epohe od epohe.*

*Pajk dalje odločno zavrača tiste etične nazore, po katerih smo pred moralnim zlom brez moči. Če so kaka taka spoznanja, tedaj so to po Pajku zmote, le navidezno znanje, ne pa pravo spoznanje. Ker je resničen vpogled*

\* Pajk sam navaja naslednje avtorje in dela, ki jih je ob svojem delu študiral: Descartesa, Leibniza, Locka, Huma, Kanta, Comta, Schopenhauerja, Herberta, H. Spencerja, Wundta, Gutberleta, B. J. St. Milla, Maudsleya, Riehla itd. Poznal je tudi Jodlovo zgodovino etike in še nekatere spise o etiki, npr. Düringov »Wert des Lebens«, Lombrossov »Der Verbrecher«, Masarykovo »Die soziale Frage«, Paulsenovo »Ethik«, Reejevo »Die Illusion der Willensfreiheit«<sup>2</sup> itd.

redki, se širi predsodek, da je vpogled v naravna razmerja brez koristi, pravi Pajk. Po Pajku znanje razsipa v življenje in človeško dejavnost nešteta semena sreče, blaginje in razvoja.

Čeprav je tedaj etika znanje, pa je po Pajku ne smemo imeti za deskriptivno znanost. Etika namreč ni le teorija človeškega delovanja, temveč stopa ven v dejavno življenje, v rabo in izvajanje tako v zasebnem kot v javnem življenju. Ravno javno življenje potrebuje morale, da ne bi podivjalo, pravi Pajk. »To so gibala, ki so me vodila pri sestavljanju pričujočega dela,« pravi Pajk. Temeljna ideja tega spisa, pravi dalje Pajk, je najti npravno tudi v zunanji naravi, ne le v človeku. Pajk meni, da sicer v času prevladuje sociološko-etična smer, po kateri obstaja etično in etični človek le v socialnem. Vendar se on zavzema še vedno tudi za individualno etičnost, tj. za dolžnosti do sebe kot človeka. Za primer navaja brodolomca na samotnem otoku, ki bo — če se seveda hoče ohraniti in rešiti — prav tako sledil določenim dolžnostim do sebe kakor tudi do vnanje narave.

Dalje Pajk odklanja biologistično Spencerjevo in Maudsleyevo in tudi psihologistično pojmovanje etike. Odločno odklanja tudi utilitaristično etiko. O Kantovi etiki pravi, da se je nanjo posebej oziral in da visoko ceni Kanta zaradi njegove praktične filozofije. Čeprav se ni strinjal, kot pravi, z vsemi Kantovimi sklepi, pa vendar misli, da mimo Kanta ni mogoče. »Razumeti Kanta in celo zavrniti ga, imam za prav tako težko kakor tudi za znak temeljitega poskusa, prodreti v duha in študij filozofije« (str. 5).

Svojo pot v etiki oriše Pajk z naslednjimi besedami:

»Moj nazor glede obravnavanja etike je ta: kaka konvencionalna podlaga etike nikakor ne zadošča. Če naj bo etika več kakor le prikaz konvencionalnih oblik družbenega in družabnega življenja ljudi, tedaj jo je treba rešiti čisto utilitarističnih maksim in jo postaviti na temeljna načela, ki jih je treba prinesati iz obravnavanja narave. Ta temeljna načela pa morajo izčrpati pojem npravnega, mu dati zato univerzalni pomen (...) Umetnost rešitve tega obstaja vsaj po mojem mnenju razen v natančni psihološki analizi etičnih pojavov v uporabi še enega sredstva, ki ga v nobeni, še tako konkretni znanosti ni moči pogrešati, namreč metafizičnega integrala. Za takega pa je treba imeti najenostavnejši pojem, na katerega se morajo zvesti analitično najdeni elementi«.

### Premislek

V tem uvodnem orisu lahko vidimo dvoje navidez nasprotujočih si določitev pomena etike. Najprej govori o tem, da je etika kot pravo spoznanje človeku še kako potrebna in koristna. Za kaj? Za etično, moralno ravnanje seveda. Tako ravnanje pa zajema po Pajku vso človeško dejavnost sploh in je seveda neogibno in torej koristno za ohranitev in rast človeškega rodu, kar smo videli v razpravi o posnemanju. Etiko bi torej tu pojmovali kot koristno samoovedenje pogojev samoohranitve in rasti človeka, kot pogoj tega; kot tak pogoj je etika vrednota. Če je znanost — in etika vključuje po Pajku vso znanost — v službi človeške sreče in razvoja, tedaj je etika kot tisto, kar vso to znanost in njeno praktično aplikacijo, tehnologijo in tehniko usmerja v smeri te sreče, zares pogoj ohranitve in razvoja človeka in je torej najbolj koristna. Brez nje bi družba in življenje sploh podivjalo. To dalje pomeni, da praktična filozofija, ki bi jo hoteli narediti za čisto teorijo, v okviru Pajkove misli sama za sebe nima nobene vrednosti; če ni vredna za samoohranitev in rast človeka, če ni v tem smislu vrednota kot pogoj ohranjajočega in razvijajočega se življenja, če ni v tem smislu koristna, je brez pomena in smisla. Samó kar je v službi ohranitve in rasti človeškega, ima pravico do obstoja in je nekaj vredno. Prav to so bila gibala, pravi Pajk, ki so ga spodbudila k sestavljanju tega dela.

To pa je ravno najbolj pomembno za naše razumevanje bistva njegove etike: da je namreč zanosna glasnica ohranitve in razvoja človeškega rodu, tj. glasnica rodovne (obče) subjektivitete in da vse teoretično in praktično početje razume in dopušča le, kolikor se le-to postavlja v njeno službo, kar pomeni: v službo človeka, njegovega življenja. Dalje iz tega sledi, da etika dobiva tedaj svojo vrednost in svojo resnico samó iz službe temu in takemu življenju. S tem se pokaže Pajkova praktična misel

v celoti na tiru vrednostne novoveške misli, ne glede na to, s kom se prepira in komu pritrjuje.

Pajkova vrednostna misel se posebno jasno pokaže iz zahteve, da moramo n ravno najti v zunanji naravi, ne le v človeku. Vrednostna misel namreč vedno, povsod in v vsem gleda, išče in najde le vrednosti in vrednote, tj. tisto, kar že je ali pa še bo pogoj (tj. vredno) za življenje v nekem prav določenem pomenu. In tudi dolžnosti do sebe imajo svojo osnovo v tem hotenju življenja v določenem pomenu. Brodolomec na samotnem otoku bo izpolnjeval dolžnosti do sebe in do narave, če bo hotel sebe ohraniti in rešiti; in zato je to hotenje osnova take njegove individualne etike in se le-ta postavlja v službo temu hotenju (mu je koristna), zaradi česar se tedaj ta etika izkaže po svojem bistvu le kot poseben način (modus) tega hotenja samega. Brž ko odpade to hotenje, odpade tudi etika. Ali to pomeni, da je resnica etike neko hotenje ali volja delujočih, ne pa kak absolut sam po sebi? Ali bi torej moral Pajk, če bi mislil dosledno do kraja, zavreči nasebno absolutno neodvisno resničnost etičnih »spoznanj«, tj. vrednost in zahtev, in jih pokazati v celoti kot postavke in oblike hotenja ohranitve in rasti nekega načina življenja človeškega rodu in s tem tudi temeljito preinterpretirati pojmovanja resnice? V tej smeri so se dovršile analize etike in morale npr. pri Marxu in Nietzscheju. Vendar do tega Pajk eksplicite nikoli ni prišel, ta »prepad« mu je ostal skrit.

V nasprotju z vsem tem pa Pajk, kot smo videli, eksplicite in ostro odklanja utilitaristično etiko (etiko koristi), iz česar je videti, kakor da nasprotuje naši interpretaciji. Toda Pajk odklanja znani navadni etični utilitarizem v ožjem pomenu besede, ker le-ta ne usreza totalni obči volji do samoohranitve in rasti človeka, ki mora — kot kaže navedeni odlomek — vključevati naravo v celoti, Celoto bivajočega, ne le pragmatično utilitaren uspeh tega ali onega človeškega podjetja. Pajk mora zavreči navadno utilitaristično etiko, ker v nji ni totalnosti ali Celote sveta. V tem smislu gradi Pajk svojo etiko na dobri evropski filozofski tradiciji, ko odklanja etični sociologizem, psihologizem, biologizem, utilitarizem ipd. Ta »dobra« tradicija pomeni tu le to, da etika kot filozofska disciplina (praktična filozofija) lahko izvira le iz določenega pomena (razkritja) bivajočega v celoti, tj. iz ontologije.

Menim, da je za Pajkovo etiko v filozofskem pogledu najbolj pomembno prav spoznanje, da mora etika izhajati iz razkritja bivajočega v celoti, tj. iz spoznanja narave v celoti, in da je vsaka konvencionalna podlaga etike nezadostna. Seveda pa je pomen te zakonite umne Celote narave ostal Pajku skrit, zaradi česar njegova misel ni dohitela sodobne evropske misli.

Iz vsega povedanega pa je morda postala razumljivejša prva Pajkova misel o etiki, ki jo je Spinoza, kot pravi Pajk, dvignil do filozofije. To sedaj pomeni, da se v Pajkovi etiki razkriva bivajoče v celoti in je zato pravzaprav v nji še vsa filozofija v zasnutku.

## RAZLAGA POGLOAVITNIH POJMOV

### Povzetek

*Največja težava vsake znanosti je, najti svoje izhodišče in s tem poglavitni pojem te znanosti, pravi Pajk. Tu mu gre za tisti poglavitni pojem, na katerem naj bi temeljila praktična filozofija.*

*Pajk pravi, da pridemo do tega pojma, izhajajoč iz delovanja. Delovanje je usmerjanje duhovnih in telesnih moči k doseganju določenih ciljev. Dejanje je kompleks mnogih gibanj, ki se kažejo kot enota le po skupnem cilju. Pojem »praktičen« pa spada po Pajku v sfero delovanja. Razlikuje tri vrste delovanja: 1. po naključnih motivih, 2. po načrtu, 3. delovanje po načelih, preračunano glede na načela. Delovanje po načelih je po Pajku najbolj redko.*

*Iz različnih vrst delovanja pride Pajk do različne vloge volje v delovanju. Pri naključnem delovanju je pasivna, pri načelnem pa je aktivna. Aktivnost volje razume Pajk kot izbiranje in preračunavanje — seveda glede na načela.*

*Temelj in razlog različnih presoj dejanja po Pajku ne leži le v njegovi obliki, v formalnem, temveč v objektu samem, v posledicah dejanja, v mišelnosti, v sredstvih za nekaj in v cilju.*

Vse to razume kot lastnosti dejanja in delovanja in v njih je treba iskati pojem praktičnega. Vsebina dejanja ali njegova kvaliteta spada v pojem nramnega ali moralnega. Če vsebino delovanja ocenimo za vredno zaželeno, tedaj je to delovanje moralno dobro in kot takega ga ocenjujemo iz neke občečloveške predstave moralnosti.

Da pa bi bilo to moralno zares vredno, mora po Pajku izhajati in temeljiti v biti stvari ali sveta, tj. biti mora objektivno. »Torej mora nramno, da bi bilo vredno, ustrezati zahtevi, da je utemeljeno v biti stvari, tj. v svetu, da je torej objektivno. Zakaj samo kar je vsebovano v biti sveta, daje kakı stvari resnično vrednost. Vrednost (Wert) pa, ki leži v biti in prihaja iz biti, sprejme vsaka stvar iz svoje zmožnosti (primernosti), za kavzativno povezanost vseh stvari. Besede kavzativen, pravzaprav zadolžujoč, tu ne razumem v pomenu »kavzalen«, tj. z nujnostjo in prisilo pogojujoč povezanost stvari in njihove eksistence, temveč z dobrohotnostjo in pomočjo pospešujoč; torej ne z necessitas causandi, temveč z benevolentiae causa sublevando. To potemtakem praktično kot nramno pomeni zvezo objektivne nramnosti z miselnostjo delujoče stvari, s tem da se njena volja in krepost izraža za obče dobro ali za kavzativno povezanost stvari.«

Ta odlomek je izredno pomemben za razumevanje ontološke ali recimo kar metafizične utemeljenosti etike pri Pajku. Kavzativna povezanost pomeni Pajku obenem povezanost po smotru (»... causativer d. i. zweckfördernder Zusammenhang«, str. 9), tako da stvari bolj ali manj pospešujoče ali ovirajoče delujejo druga na drugo v smeri smotra. Takó je po Pajku v malem (v človeški družbi) ali v velikem (v svetu, bivajočem v celoti). Nekateri ljudje z žrtvovanjem svojih sebičnih želj podpirajo blaginjo drugih, drugi pa narobe. To je tako tudi v živalstvu in rastlinstvu, pravi Pajk, zakaj to velja za mikro in makrokozmos (tj. bivajoče v celoti).

Sedaj se Pajk spusti v »empirijo«, da bi »dokazal« v človeški in zunajčloveški naravi obstoj takih življenje pospešujočih medsebojnih odnosov stvari. To sedaj »najde« pri kemičnih elementih, pri protoplazmah itd. — v filozofiji se tako združujejo vse znanosti. Kako je tako najdēvanje mogoče, sem omenil že pri obravnavanju Pajkove razprave o posnemanju.

Dalje opazuje Pajk kristalizacijo in opaža tu zakonito medsebojno obnašanje delov snovi. V tem se, pravi, kaže težnja (torej hotenje?!) anorganske materije, da bi oblikovala samostojne individualitete, ki si skušajo zagotoviti svoj o b s t o j (Bestand sichern). Etični zakon individuacije se tu že nakazuje, pravi Pajk. Še bolj razvito najde Pajk to pri rastlinah, ki imajo še večjo nramno težnjo (več hotenja). Rastlina ne skrbi le zase, temveč tudi že za vrsto in celo za ohranitev drugih vrst, s čimer izkazuje po Pajku svojo ego-altruistično dejavnost. Npr. rastlinska simbioza, za katero Pajk celo navaja primere iz botanike. Tako najdemo na področju rastlinstva za razliko od poprečja kristalov že pojave družabnosti, pravi Pajk. Pri tem pritegne Lombrosovemu raziskovanju, ki je v vsej naravi zasledil tudi z l o č i n s t v o, in nahaja tudi med živalmi in rastlinami številne zločince. (Pri tem Lombroso sam citira misli Espinasa, Romanesa, Brehma, Darwina idr.) Za etiko iz tega po Pajku spet izhaja, da se izraža že v življenju rastlin določena hotenjska dejavnost, ki jo določene dojamemo šele v carstvu živali. Pri živalih najde Pajk še izrazite primere dejavnosti, ki pospešuje »generalno blaginjo celote«. Tudi tu najde skrb zase, za vrsto in za način skupnega življenja in navaja za to primere iz zoologije (živalski roparji, maščevalne živali, živalski spolni zločinci, sodomija itd.). Pri višjih živalih opaža že kes, zvestobo, zakonsko zvestobo, zakonolom, strah pred kaznijo itd.

Z vsem tem želi Pajk pokazati, da omejevanje moralnega obnašanja samó na človeka ni možno. »Samo ker je etika napisana za človeka, se etično pokaže kot h u m a n i t a r n o, kot pristno č l o v e š k o« (str. 14). Spričo velikosti celotne narave pa je človek le neznamen, pravi Pajk.

Po vsem tem Pajk izrecno zavrača Steinthalovo misel, da vesolje po sebi nima vrednosti brez človeške moralnosti. S tem se vedé upira tudi Kantovi določitvi človeka kot s a m o s m o t r a, zakaj smoter sveta in človeka nam po Pajku ni znan.

Po tej »empirični analizi« dá Pajk sklepno definicijo m o r a l n e g a : »Nramno ali moralno je vrednost (Wert), ki jo ima vsaka stvar v biti za pospeševanje ostalih stvari, ali kot je bilo že zgoraj rečeno: moralno je v zmožnosti (primernosti) za kavzativno povezanost vseh stvari sveta, ki jo ima vsaka stvar. (...)



Prvič iščem vrednost npravnega v objektivni kvaliteti vseh stvari, ne samo v človeških dejanjih; drugič pripisujem to kvaliteto biti sploh, ne samo človeku; tretjič iščem to kvaliteto v medsebojnem pospeševanju stvari.« To je šele moralno v najširšem pomenu in pripada bivajočemu v celoti. Posebej določi Pajk moralno v človeku: »Praktično v človeku je sestavljeno v glavnem iz dveh elementov: iz zgoraj omenjenega formalno npravnega in pravkar definiranega objektivno npravnega. Praktično je v človeški način delovanja predstavljeno in v njem izvajano npravno...« Npravno ali moralno (tisto, kar pripada bivajočemu v celoti, biti bivajočega) postane praktično (tj. moralno v človeškem pomenu), »ko preide v habitualno, ali stacionarno stanje subjekta« (str. 16). Etika torej postane šele, ko npravno sploh šele vstopi v človeško delovanje, ko se v človeškem delovanju razkrije moralna narava ali značaj bivajočega v celoti. »Biti moralen ali etičen pomeni torej po moji definiciji toliko kot biti zmožen in primeren za medsebojno pospeševanje blaginje in se postavljati v službo svetovnih interesov. V tem je po mojem pojmovanju moralna naloga človeka; zakaj on je del celote in mora biti kot tak udeležen v usodi celote« (str. 16).

Delovanje je po Pajku praktično, če se nanaša na moralne smotre, če ga spremlja moralna miselnost in če je določeno po moralnih motivih in momentih.

Iz tako določenega pojma praktičnega izhajajo po Pajku pojem praktična filozofija, ki je znanost o delovanju po etičnih zakonih in to v dveh odnosih: prvič kot znanost v npravnem (das Sittliche) in nato kot navodilo za praktično delovanje. V tej zadnji določenosti se razlikuje po tendenci od etike, ki je pretežno teoretične narave, ker skuša pojave, ki jih je spoznala za npravne, spraviti na skupni pojem ali jih razložiti iz skupnega pojma.

Praktična filozofija razpade torej po Pajku na dva dela:

1. teoretičnega, ki raziskuje naravo moralnega in išče princip tega,
2. praktičnega, ki skuša odkriti in pokazati moralne zakone kot moralne vzore, ideale in pravila za praktično življenje.

#### Premislek

Oglejmo si prehodno pomen Pajkovih temeljnih pojmov in določil. Najbolj pomemben je tu vsekakor odlomek o moralnem kot nečem, kar pripada biti stvari, in misel o kavzativni povezanosti vseh stvari. Pomemben je ta odlomek za razumevanje ontološke utemeljenosti etike oziroma praktične filozofije pri Pajku. Bit razume Pajk v dvojnem pomenu: kot celoto bivajočega in kot bistvo, ki to celoto omogoča. Tu torej Pajk razkrije in v nadaljevanju še podrobneje razkriva določeno potezo »biti« ali bistva vseh stvari, tj. kvaliteto bivajočega kot takega in v celoti. To »bit« ali bistvo pa razume Pajk kot vrhovno vrednoto, saj samó v tej »biti« temelji vrednost vsake stvari. »Bit« pomeni tisto, kar omogoča táko bivajoče in kar kot vrhovna vrednota obenem podeljuje vsemu také bivajočemu vrednost; ta je — če gledamo s strani tega bivajočega — v njegovi večji ali manjši primernosti za kavzativno (tj. medsebojno soomogočujočo) povezanost vseh stvari, tj. Celote bivajočega. To je temeljna ontološka postavka, ki razkriva poseben značaj (kvaliteto) vseh stvari, vsega bivajočega v celoti. Ta posebni bistveni značaj je torej posebna ustrojenost bivajočega kot takega, namreč zakonite kavzativne povezanosti v Celoto iz omogočujoče »biti« ali bistva; ta posebna ustrojenost bivajočega se tedaj na tej poti Pajkovega vprašanja o bivajočem kaže kot npravnost ali moralnost. »Bit« (ta kvaliteta bivajočega) je razumljena kot to omogočujoče te kavzativne vezi med stvarmi (to omogočujoče, potentia, ima v tradicionalni filozofiji pomen esse essentiae ali bistva oziroma notranje narave nečesa (kvalitete), zaradi česar tudi pravim »bit« ali bistvo); kot taka vez pomeni to vsezedinjujoče. Eno bivajočega v celoti, ki šele tako postane Celota. Pajk pravi: kar je vsebovano v »biti« stvari, daje stvarí vrednost. S tem pa dobi ta »bit« obenem pomen vrhovne vrednote. Vrednost vrhovne vrednote je ravno v omogočanju vrednosti vsega v kavzativno povezani Celoti sveta. Vrednost vrhovne vrednote je v tem, da je VEZ, ki konstituira vse bivajoče v Enoto in Celoto. Kot smo videli, posebna poteza bivajočega v celoti ni zgolj kavzalna, gola vzročna povezanost, ampak se pokaže kot kavzativna, kar vključuje pomene pripomoči, omogočanja, potrjujočega hotenja, pospeševanja; vse to pravzaprav druží beseda ljubezen, ki je naravnana v neki končni cilj. Kavzativna povezanost velja tudi kot odnos med bistvom in bivajočim. S tem je treba razumeti to, da odnos »biti« ali bistva in

bivajočega ni odnos vzroka in posledice, temveč odnos bistva (esence) in eksistence, ki je vedno aktualizacija (bistvo se aktualizira v bivajočem, eksistentnem).

Dalje je Pajk določil »bit« stvari kot objektivnost, ta pa je v novo-evropski filozofiji vedno le korelat subjektivnosti in s tem njena pred-stavljenost, pred-metnost. Pomen »biti« tedaj poleg pomenov omogočujočega, bistva in vrhovne vrednote zajema tudi pomen objektivitete ali subjektivitete (kar smo videli že v njegovi teoriji posnemanja).

Z vsemi temi pomeni, ki jih neeksplicitno vsebuje Pajkovo pojmovanje bivajočega v celoti, se Pajk zadržuje znotraj njemu sodobne razkritosti biti bivajočega — predvsem v vrednostnem mišljenju, ker le-to pri njem prevladuje.

Kako se pravzaprav vrednostno mišljenje pokaže pri Pajku? V zadnjem stavku omenjenega odlomka pravi Pajk: »To praktično kot moralno pomeni torej neko povezanost objektivne moralnosti z mišljenjem delujoče stvari, v kateri se izraža njena volja in zmožnost za obče dobro ali za kavzativno povezanost stvari«. Objektivna moralnost pomeni tu: iz »biti« izhajajoča posebna narava (bistvena poteza) bivajočega kot takega v celoti. Delujoča stvar pomeni katerokoli bivajoče, ker pa gre za mišljenje delujoče stvari, je to človek. Povezanost, enotnost stvari v tistem vse-zedinjujočem enem, ki daje vrednost vsaki posamezni stvari v tej kavzativni povezanosti, je spet sama po sebi vrednota in obče dobro. To vse-zedinjujoče Eno je zato kot vrhovna vrednota obenem najvišje načelo presoje dobrega ali moralne vrednosti kake posamezne stvari ali dejanja; vsaka stvar ali dejanje je dobro, kolikor samo že pospešuje in v sebi in svojem delovanju dopušča in udejanja vrhovno vrednoto, vse-zedinjujoče Eno, na katerem že v lastnem bistvu participira. V bistvu sleherne stvari, slehernega bivajočega, se tedaj tu razkriva vedno nekaj vrednega in v njem vrednost, vrednota. Videli smo, da je po Pajku bistvena poteza vsega bivajočega (in torej tudi človeka) zmožnost kavzativne povezanosti celote iz »biti«. Prav to razkrivanje bistva bivajočega kot vrednosti pa je tisto, kar določa vrednostno mišljenje.

Ker je torej moralnost v doslej opisanem pomenu obča struktura vseh stvari, tj. bivajočega sploh in zato tudi človeka, dalje, ker je to bistvena struktura (struktura bistva sleherne stvari in torej tudi človeka), je moralno delovanje neposredno sproščanje in udejanjanje lastnega bistva in zato pravzaprav svoboden razmah tistega najbolj človeškega v človeku — človekovega bistva. Prav zaradi tega zahteva moralnosti nikakor ne more biti heteronoma, vnanja človekova determiniranost ali zgolj konvencija, temveč njegova svoboda kot avtonomno sproščanje in uveljavljanje lastnega pristnega bistva, prave človeškosti, ki — kot smo videli — temelji in izhaja iz prej opisane »biti« sveta. Človek je tedaj prvi deležnik »biti« ali bistva vsega bivajočega v celoti, ki ima prej opisani pomen vrednote; iz tako razkrite »biti« kot vrednote dobiva človek svojo lastno vrednost in lahko najde tudi vrednost sleherne druge stvari. Iz te njegove notranje, bistvene vrednosti sledi vrednost njegovih dejanj kot povnanjene in udejanjene notranje vrednosti. Iz te principialnosti (bistva v doslej opisanem pomenu) izhajajoče človekovo delovanje uveljavlja obče dobro, pri čemer ta »obče« ni le človeško občestvo, temveč celota bivajočega. Dejanja, preračunana na to in iz te principialnosti, so preračunana in izmerjena vedno na to obče dobro. Skriti pomen tega občega dobrega in vrhovne vrednote ali »biti« bomo morali pozneje še podrobneje premisliti.

Sedaj si oglejmo še pomen Pajkovega »empiričnega« dokazovanja moralnosti kot obče strukture bivajočega v celoti. Pri tem je zanimivo, kako se skozi »antropomorfizacijo« vsega pravzaprav razkriva na svojevrstno sami sebi skrit način subjektiviteta subjekta v svoji vnanjosti kot objektivni »red narave«. Potem, ko je Pajk vse bivajoče »antropomorfiziral«, ko je povsod v naravi nerefleksirano srečeval le človeško bistvo, pravi, da ima človek v tem svetu le nezatno vlogo spričo velikosti sveta. Ta skromnost se v premisleku pokaže kot sama sebi skrita neomejenost in edinstvo subjektivitete človeka. Pajkovo besedno odklanjanje »antropocentrizma« potem, ko je njegova misel povsod postavljač razkrila samo tisto, kar pripada predvsem bistvu človeka (tj. smotrnost delovanja, kavzativno povezanost, vrednost, celotnost, npravnost in vso ontološko kategorialno določeno bivajočega — skratka subjektiviteto človeka kot objektiviteto ali predmetnost), je njegovo besedno odklanjanje Kantove določitve človeka kot samosmotra mogoče samo zato, ker Pajk ni domislil

»ontologije«, tj. ni vedé domislil pomena bivajočega v njegovi »biti«, tj. bistva bivajočega. To pa nas ne more ovirati, da ne bi iz Pajkove utemeljitve praktične filozofije ali etike s premislekom dognali pomen, ki ga v nji mora imeti bivajoče v »biti« ali bistvo bivajočega.

Oglejmo si najprej, glede na kaj se pokaže Pajku bivajoče v določenih plasteh ali »regijah«. Videli smo že, da se pokaže Pajku bivajoče kot zakonito povezana objektivna celota in enota. Gledano s strani etike je to, kar to zakonito celoto omogoča, to vse-zedinjujoče eno, »bit« kot vrednota (bistvo), iz katere dobiva večjo ali manjšo vrednost bivajoče takó, da je preračunano glede na njegove zmožnosti in moči pospeševanja vseobče kavzativne enotnosti in s tem blaginje Celote bivajočega; precenjeno ali ovrednoteno je torej glede na »bit« celote in iz nje. V tem postavljaljočem proračunu in po njem pa se razkrije bivajoče v celoti kot razplateno, kar celote niti najmanj ne razbije, ampak le notranje strukturira. Bivajoče se torej razplasti ob vodilu večje ali manjše zmožnosti pospeševanja kavzativne povezanosti celote in s tem večje ali manjše udeležnosti v »biti« ali bistvu kot vrhovni vrednoti.

Najnižja stopnja, plast ali regija so tedaj kemični elementi in njihovo medsebojno obnašanje. Tu je nrvnost komaj v zametku, vendar že je. Višja stopnja ali plast je kristalizirano bivajoče, še višja je rastlinstvo, kjer je moralnost ali nrvnost že očitnejša, kot je očitnejša tudi višja organizacija snovi. Še višja stopnja je potem živalstvo, v katerem razlikuje Pajk že vmesne plasti. Najvišja znana plast ali stopnja bivajočega je človek — zato je najbolj razvito bitje. V njem se moralnost zave same sebe. V najvišji regiji bivajočega — v človeku — pride tedaj objektivna vse-zedinjenost te celote bivajočega do samospoznanja in kot princip in pogoj življenja in delovanja vsega in predvsem človeka postane vrednota sama za sebe. Pogoj življenja pa je, kot smo že videli, pogoj ohranitve in razvoja tega življenja; pogoj ohranitve in razvoja je ohranjanje in razvijanje. Kot je pokazal Pajkov primer brodolomca na samotnem otoku, pa ta pogoj ni brezpogojen pogoj, temveč je sam že pogojen pogoj, zakaj pogojuje ga hotenje tega določnega življenja: samo če hočemo živeti (v doslej še nepopolno opisani določenosti življenja), se moramo ohranjati in razvijati. To hotenje življenja ali volja do življenja se izkaže kot brezpogojni pogoj. Ta konsekvence je seveda za Pajkovo misel nenavadno pomembna, kar bomo videli pozneje. Če govorim tu o življenju, tedaj pomena »življenja« ne smemo jemati v njegovi vsakdanji samoumevnosti. Tu gre vseskozi za določen pomen življenja, ki bo šele na koncu razprave določneje pojasnjen.

Védenje nasploh, znanost in praktična filozofija še posebej je tedaj kot samoavedenje objektivne enotnosti in zakonito povezane celote bivajočega v njegovem bistvu sama sebi vgrajena v službo tej celoti, ki jo obenem izraža, odraža, reflektira, tj. posnema, kakor je Pajk pokazal v svoji teoriji o posnemanju. Vsa človeška vednost sploh se razkrije tako kot iz kavzativne povezanosti celote izhajajoče pospeševanje te iste kavzativne povezanosti celote. To je njena temeljna, bistvena določenost in smisel. Vse človeško delovanje sploh, ki je uravnavaano iz principa te celote, v okviru Pajkove misli prav takó pospešuje to celoto. V svoji samoovedenosti se zato šele dovrši celota bivajočega kot taka in se tako izroči sama sebi. Znanost in filozofija zato nikakor nista kaj poljubnega ali samovoljnega, temveč najvišji domet človeka. Ta vednost tudi ni zgolj abstraktna, temveč nekaj, kar je le v delovanju. Ker pa šele samoovedenost celote bivajočega pripusti to celoto kot tako, je sama o zavedanje te celote na neki odločujoči način osnova in dopolnitev te zakonite kavzativne povezanosti celote bivajočega. V to samozavedanje celote je po svojem bistvu poklican človek, v njem se Celota dopolni kot celota in tem, ko človek misli celoto bivajočega in deluje v celoti bivajočega pospešujoč in postavljaljoč tako povezanost vsega v Enoto Celote. Ta misel, če jo domislimo do kraja, pa pomeni, da je subjekt te Celote človek sam, zakaj brez njega je kot take, kot Celote, ne bi moglo biti, sploh ne bi imela svojega mesta in kraja, svoje osnove, tj. subjekta. To seveda ob predpostavki, da ni ničesar za stvarmi, za naravo, kakor pravi Pajk; da nam je misel o kakršni koli transcendenci prazna, da torej te Celote in Enote sveta ne moremo postaviti na kakorkoli že določenega boga ali absolut, ki bi bil njen nosilec tudi brez človeka. Subjektiviteta človeka kot subjekta in samosmotra tedaj edina lahko šele pospešujoč vzpostavlja vso zakonito kavzativno celoto bivajočega kot pogoj, ki omogoča njo samo kot tako v njenem takem ohranjanju in razvijanju (takem življenju) in brezpogojni pogoj tega pogoja je to subjektiviteto prežemajoče hotenje same sebe. S tem se »bit« ali

bistvo kot vrednota celote bivajočega v svoji prej orisani hierarhični razkrito-  
sti, pravnost kot temeljna poteza bistva bivajočega itd. pokaže kot postavka  
ali vnanjost ohranjajoče se in razvijajoče se subjektivitete v zgodovini novo-  
veškega evropskega človeka.

Subjektiviteta nam pomeni na tej točki razprave toliko kot člo-  
vekovo bistvo; njen pomen v okviru Pajkove praktične filozofije bo tre-  
ba še določneje premisliti.

Ves dosedanji premislek Pajkovih postavk — in tu nam tudi ni šlo  
za kaj drugega kot za premislek POMENA teh postavk,  
ne glede na to, da Pajk sam vsega tega nikoli ni tako premislil — nam že  
dopušča neki razgled na temelj in »resnico« njegovega pojmovanja bivajočega  
v celoti. To Celoto kot Celoto prežemajočo, tj. vse bivajoče družeco VEZ si  
spleta hotenje ohranitve in razvoja življenja (ki ga je v njegovem nači-  
nu še treba pokazati) človeka, hotenje, ki prežema to obče človeško bistvo  
ali subjektiviteto. Resnico in temelj te vrednostne ustrojenosti bivajočega v ce-  
loti (tj. bistvo bivajočega) nosi tedaj to hotenje, ki ga moramo iz Pajko-  
vih misli še pojasniti. Misel o neodvisnosti, nasebni, tj. transcendentni  
resničnosti tako ustrojene zgradbe bivajočega v Celoti izgubi tu vsak po-  
men. Beseda »transcendenten« pomeni v okviru Pajkove misli toliko kot »čez-  
naraven, nad-naraven«; nekaj, kar bi bilo »za stvarmi« ali »za naravo«, kot  
pravi Pajk. Iz tega pa še nikakor ne sledi sklep, da Pajkova misel torej ni ob-  
jektivna. Padec nasebne resničnosti tega pojmovanja bivajočega je principialno  
docela združljiv z njegovo objektivnostjo.

Vse to pa je Pajku ostalo skrito, zakaj če bi se mu to razkrilo, bi bilo z na-  
daljevanjem njegove etike končano. Izdelavo in dovršitev etike, kakršna je, mu  
torej omogoča principialna ontološka naivnost. Po Heglu je to v Evropi vsek-  
akor mogoče reči. Vprašanje pa ostaja, zakaj se Pajku vse to razkriva na tak sa-  
moprikrit način (skozi to njegovo »naivnost«). Vsega tega nikakor ne smemo  
misliti tako, kakor da Pajk samovoljno »antropomorfizira« naravo. To bi bil  
višek nesporazuma.

## POJEM DELOVANJA

### Povzetek

Delovanje analizira Pajk z njegove psihološke in etične strani. Pravi, da  
vse delovanje izvira iz motivov ali gibal, ki so bodisi v delujočem  
subjektu samem ali pa prihajajo od zunaj. Subjekt je v nenehnem nemiru, ta  
nemir je poželenje. Človek ima vedno potrebe in deluje vedno po motivih,  
ki se kažejo v njegovi duši. Potreb in poželenj ne more negirati ali se jim umi-  
kati, ne puščajo mu časa za nedejavnost.

Razen te psihološke strani ima delovanje tudi svojo etično stran, ker člo-  
veka ne giblje zgolj vzročnost, temveč notranja praktična volja, mišljenje po  
nespremenljivih maksimah.

Ce gledamo na gibala ali motive, jih najdemo po Pajku tri vrste:

1. vtisi iz vnanjega sveta,
2. psihični motivi,
3. etični motivi. Ti so taka gibala, ki izvirajo iz vpogleda v izvrstnost ob-  
jektivne pravnosti (torej iz določene »ontologije«).

Naslednji element delovanja, o katerem govori Pajk, je smoter, ki ga  
skušamo s slehernim delovanjem doseči. Predstava smotrov sledi iz narave de-  
lovanja kot hotenja in teženja. Delovanje teži k zadovoljitvi potreb in poželenj.  
Razen težnje po nečem določa delovanje tudi nasprotno teženje po odklonitvi  
nečesa. Gre torej za pozitivne in negativne smotre. Kar nam je koristno  
ali dragoceno, skušamo doseči, kar škodljivo — odstra-  
niti; prvemu pravimo dobro, drugemu zlo. Seveda je za  
Pajka tako določeno dobro ali zlo subjektivno in šele iz etičnih lastnosti le-tega  
je mogoče ugotoviti, ali je tudi objektivno.

Dalje pravi Pajk, da temeljijo vsi smotri v enem: zado-  
voljitvi poželenj. To je končni smoter vseh smotrov in se imenuje  
blaženost. Taka je za Pajka predvsem psihološka stran delovanja, medtem  
ko je za etiko pomembna predvsem blaženost iz kreposti.

Nadaljnji element delovanja je trdnost volje ali hotenja za dosego  
cilja delovanja. Ta volja, njena »trdnost«, zavisi od jasnega spoznanja  
kakega dobrega, od prepričanja o njegovi nujnosti in od vnanjih  
okolščin.

Izvedbo zahotenega imenuje Pajk *dejanje*; to je po telesnem gibanju povzročena sprememba v vnanjem svetu. Dejanje povzroči povratni učinek ali *posledico*. Prav gotovo si ne moremo biti pri delovanju docela gotovi uspeha, pravi Pajk.

Nazadnje govori Pajk ob analizi pojma delovanja še o *determiniranosti* tega delovanja. Človek je za Pajka v svojem delovanju podrejen objektivno danim zakonom. Samo če se jim podredi, lahko doseže svoje smotre. »Tako nujnost, da je treba delovati pod pritiskom določenih motivov, kakor tudi nezanesljiv izračun uspeha kakega dejanja je razločen dokaz, da se delovanje (Händeln) vrši kot nekaj naravno nujnega, absolutnega in od subjekta neodvisnega, da je torej človek pri delovanju podrejen objektivno danim zakonom. Če le-te zakone spozna in se jim podredi, tedaj mu lahko uspe doseči zaželene posledice; če pa spregleda ali zanemari te zakone, tedaj ne doseže cilja. Posledice ga poučijo, kolikor zadevajo fizični milje, o suverenosti nekega nad človeško voljo stoječega npravnega zakona. To podrejenost misli Pajk površno kot enostransko podrejanje pod nekaj, kar je človeku *dano* brez njegovega sodelovanja.

### Premislek

S to določitvijo delovanja je Pajk morda najbolj določno pokazal sebi samemu skrito bistvo svoje etike in vrednostne misli. Pokaže se namreč, da je torej Dobro in Zlo, npravno in npravni Red sveta in kavzativna povezanost celote bivajočega v Enoto iz vse-zedinjujočega Enega tj. iz »biti« kot vrhovne vrednote, utemeljeno navsezadnje na tem preprostem »dejstvu«, da je nekaj dobro ali zlo za nas. Seveda Pajk brž doda, da je to le subjektivno in je treba šele videti iz njegove etične vsebine, ali je tudi objektivno Dobro in Zlo, ki pa vendarle ostane kot tako za nas. To Pajku pomeni, da ga je treba preračunati iz temeljnega principa npravnosti, tj. iz vse-zedinjujoče »biti« kot vrhovne objektivne vrednote. Ker pa je po Pajku zadnji smoter vsega delovanja sploh zadovoljitev vseh poželenj ali blaženost iz kreposti, nam premislek pokaže, da je bistvo tega proračuna izračun največje možne trajnosti, občosti in vsestranosti zadovoljitve vseh poželenj ali trajnost in občost blaženosti. Temu proračunu samemu imanentna (v njem postavljena) računaska postavka je tedaj nujna vse-zedinjujoča »bit« (vrhovna objektivna vrednota) in z njo v računu sopostavljeno in tako razkrito bistvo bivajočega v celoti in s tem tudi bistvo človeka (človekova subjektiviteta določa bistvo človeka). Struktura tega proračuna z vsemi svojimi nujnimi postavkami in predvsem celotno strukturo tega proračuna prežemajoče hotenje končnega smotra (tj. blaženosti) z vsem čutno-reaktivnim človeškim aparatom vred je celotna subjektiviteta človeka ali enotnost razuma (ratio-račun), volje in čutnosti. Račun namreč pokaže, da je objektivno največja in občaja trajnost zadovoljitve vseh poželenj ali blaženost dejanska lahko le, če vsa bitja uravnajo svoje delovanje glede na tako blaženost, če je hotenje največje in trajne občje blaženosti ali zadovoljitve neodtujljivo lastno vsem bitjem. Ta njihova lastnost ali kvaliteta, kot pravi Pajk, se razkrije kot bistvena poteza bivajočega v celoti in nosi s seboj tako razkritost bivajočega v celoti (tj. da npravnost pripada vsem stvarjem sploh, kot pravi Pajk).

Na tem preprostem »dejstvu« sloni tedaj vsa ta ontološka Zgradba sveta, tj. npravni Red bivajočega v celoti pri Pajku. Prikrivanje vsega tega, ki sem ga prej omenil, pa je v tem, da se ta, pravzaprav utemeljujoči »fakt« sam povratno izvaja iz Zgradbe sveta, ki sama že počiva na njem. Ta povratnost in obrnjenost razlage bivajočega v celoti, ki omogoča Pajku verovanje v resničnost te Zgradbe na sebi, je tisto, kar imenujem tu samoprikritost nekega pomena resnice v evropski misli. Če bi se Pajku to razkrilo, bi bil seveda nenadoma vržen na pot, ki jo je v evropski misli prehodil npr. Nietzsche.

Ali naj ta ugotovitev velja kot očitek Pajku? Nikakor. Zakaj resnica, ki se pri Pajku kaže tako v svoji samoprikritosti, je vendar bistveno zgodovinsko določen lik objektivne resnice, ki so jo zgodovinska ljudstva nosila, po nji sami poklicana v to nošenje. To objektiviteto je treba seveda razumeti tu v novoveškem filozofskem pomenu, tj. kot absolutno korelativno vnanjost subjektivitete. Vprašanje seveda ostaja, kdaj je usodno dopolnjen kak lik resnice in kaj je njen čas.

Oglejmo si dalje pomen Pajkove teorije determiniranosti ali motiviranosti človeškega delovanja. Človeško delovanje se kaže Pajku vedno kot deter-

minirano. Gibala ali motivi njegovega delovanja prehajajo od vtisov iz zunanjega sveta, iz notranjosti (psihični motivi) in iz etičnih principov. Toda Pajk pri tem, ko ugotavlja neogibno motivacijsko determiniranost človekovega delovanja, »spregleda« to, da se človek sicer te determiniranosti neposredno nikoli ne sprostí, da pa postane samoustvarjalen in v tem smislu svoboden v tistem hipu, ko dobi »oblast« nad vsemi temi motivi in okoliščinami samimi. To se godi tako, da človek sam sebi ustvarja take okoliščine, za katere vnaprej ve in preračuna, kakó ga bodo neposredno motivirale, ko se bo znašel v njih. S tem torej izbere zase take okoliščine, ki ga bodo neposredno motivirale za táko delovanje, kakršno sam vnaprej določi. Do te sprostitve torej pride, ko človek jemlje v svoj račun vse notranje dražljaje in motive, vse okoliščine in npravne principe kot docela preračunljive in razpoložljive v računanju na nekaj, kar je spet dano le kot postavka tega njegovega proračuna. Način biti vseh teh okoliščin, notranjih motivov in npravnih principov se tedaj pokaže kot postavljenost (računska postavka, tj. racionalnost, umnost), ki jo je prevzel nase subjekt sam. Šele s tem je subjektiviteta subjekta dopolnjena. Tako se tudi »bit« kot princip vse-zedinjenosti kavzativno povezane celote bivajočega in kot najvišja vrednota pokaže kot računsko postavka v totalnem proračunu, ki omogoča vse računanje. Vse to Pajk sicer nakazuje z mislijo, da mora človek »objektivne« zakone spoznati in se jim podrediti, če hoče doseči cilj. Toda prav te misli ne domisli do kraja, saj bi mu le-ta pokazala »objektivne« zakone v docela drugačni luči. S tem bi seveda razpadla tudi Zgradba sveta, zato mora ta ostati nedomišljeno, skrito, tj. pokazati se mora na samoprikrit način.

(Naj za ilustracijo tega, kar tu mislim, omenim naslednji »primer«: Nacionalna ekonomija je razumela zakone proizvodnje in tržišča kot objektivne npravne zakone, ki se jim mora človek podrediti. Marx npr. objektivnosti teh zakonov sicer ne zanika, vendar pokaže njihov obče subjektivni izvor, tj. izvor v določeni človeški rodovni subjektiviteti, tj. celoti delovnih odnosov in produkcije na določeni stopnji razvitosti proizvodjalnih sil. Zaradi tega vpogleda je tudi daleč od tega, da bi pridigal preprosto spoznanje in podrejanje tem objektivnim zakonom.)

## MORALNOST IN NJENI ODNOSI

### Povzetek

*Pomemben poseben problem praktične filozofije je po Pajku odnos med moralnostjo in blaženostjo. Pajk skuša rešiti ta problem — kot pravi — najprej na »pozitivistični« podlagi.*

*K blaženosti po Pajku ne spada le zadovoljevanje trenutnih potreb, temveč več, zakaj človeška duša zahteva polno zadovoljitev, ta pa mora biti preračunana na trajnost, zakaj trenutna zadovoljstva lahko prinašajo s seboj poznejše zlo. Pri tem je treba premisliti tudi to, da je lahko komu kaj ugodno, kar drugim ni, pravi Pajk. Blaženost mora torej zajemati in vsebovati to, kar je dobro za vse, mora biti splošno veljavna, absolutna. Dobro, ki mu manjka obča veljavnost, s stališča praktične filozofije, sploh ni dobro. »Moralno dobro je namreč vse, kar pospešuje kavzativno povezanost stvari, kar stori, da kaka stvar spolni svoj smoter in smoter drugih stvari in da ustreza tisti določitvi, ki ji po njeni naravi pripada, ki jo nosi v sebi ali postavlja predse. Blaženost lahko nudi kaka stvar le, če je zadovoljitev trajna, popolna.«*

*Dalje pravi Pajk, da vsaka krepost prinese del te obče blaženosti, vse kreposti skupaj pa popolno blaženost, ki je objektivna. Kreposti so zato zanesljiva sredstva blaženosti. To pojasnjuje s primerom pravičnosti: Če država za vse enako uveljavlja pravico in zakone, tedaj vodi to k obči blaginji ljudi, ki je zato rezultat te kreposti. Če pa je kdo zaradi izpolnjevanja kreposti vnanje nesrečen, tedaj po Pajku odtehta to nesrečnost notranja zadovoljitev krepostnega, zakaj najlepša in najbolj zanesljiva je ravno notranja blaženost.*

*Pravilo je tedaj, da je popolno blaženost mogoče doseči le s praktičnim, tj. moralnim ravnanjem in dejavnostjo, ker brez take dejavnosti ni blaženosti.*

*Moralnost je tako pogoj blaženosti kot končnega cilja vsega in vsakega delovanja. Če je v delovanju težnja za dosego določenega cilja in če moralno delovanje razkriva težnjo za dosego absolutne blaženosti kot končnega cilja, »... tedaj je v moralnosti orisan pogoj ali zakon, na katerega je doseganje*

blaženosti vezano. » Zakon pa ni nič drugega » ... kot izraz *smotra*, ki mu zakon služi; zakaj tisti, ki daje zakon, je identičen s tistim, ki hoče smoter zakona doseči. Pajk pravi, da je v tem stavku nauk, naj človek ne bi letal le za naključnimi neposrednimi dobrinami, temveč naj bi težil za zanesljivimi dobrinami iz kreposti. V tem je po Pajku življenjska naloga človeka. Da pa si krepostni včasih nakoplje s svojo krepostjo sovraštvo drugih, to gre po Pajku na račun *nepopolnosti*, ki je bolj ali manj lastna vsem stvarjem, deloma pa na račun zlega, ki je neogibno nasprotje dobrega.

V nadaljevanju pravi Pajk, da končni smoter vsega delovanja ni nekaj daljnega, temveč vedno že sodeluje v vsakem človekovem delovanju. Pajk išče tako določenemu pojmu moralnosti in pojmu blaženosti (kot posledica moralnosti) v njunem takem odnosu skupni višji pojem. Ta višji pojem je že omenjena kavzativna povezanost vseh stvari, ki vse težijo k zanesljivemu končnemu smotru. »Skladnost s tem poslednjim smotrom biti in z obliko njegove izpolnitve — ta oblika kaže ravno na določene zakone, moralne zakone — prinaša blaženost; neskladje (*Disharmonie*) s tem poslednjim smotrom pa prinaša s seboj vsakršna moralna in fizična zla«. V tem stavku se jasno kaže ontološka dimenzija Pajkove praktične filozofije.

Ta premislek ima Pajk za pozitivistično, tj. na izkustvu utemeljeno spoznanje. Pravi, da gredo nekateri religiozni in filozofski sistemi še naprej od tod in sprejemajo osebnostnega pratorca morale, ki postavlja tudi končni smoter in zakone moralnega delovanja. Sam pravi, da se temu odreka in se zadovoljuje z utemeljitvijo moralnega, kot jo je razvil doslej. Po tej utemeljitvi spoznamo moralno iz pospeševanja kavzativne povezanosti stvari, ki ima za posledico blaženost tistih delujočih stvari, ki to povezanost pospešujejo. Pajk pravi, da svoj pojem vzročno-posledičnega odnosa med moralnostjo in blaženostjo utemeljuje na predpostavljenem končnem smotru, iz katerega izhajata tako moralnost kot blaženost.

Ko govori Pajk o zakonitosti ali zakoniti naravi moralnega, pravi, da je to moralno regulativni princip človeškega delovanja. Ker pa je to moralno ali nravno v objektivni kavzativni povezanosti bivajočega, zato je skladnost človeškega delovanja z naravnimi zakoni bistvena lastnost praktično moralnega. Narava je za Pajka le skrajšano ime za *naravne zakone*. Človeški moralni zakoni so le del naravnih zakonov v opisanem pomenu, praktična filozofija pa kljub temu obravnava pretežno človeške moralne zakone. Tako se v človeku odigrava del kozmosa.

Historični pregled opredelitev odnosa med moralnostjo in blaženostjo pokaže Pajku dve vrsti razlag izvora morale: 1. morala izvira iz narave in njenih zakonov, 2. morala izvira iz človeka. Pajk to dilemo razreši s tem, ko pokaže, da to sploh ni dvojje, temveč po bistvu eno, kakor smo videli iz dosedanjih opisov.

### Premislek

Vse Pajkove misli v tem poglavju potrjujejo naš prejšnji premislek. Človekov smoter, ki se ujema s smotrom zakonite kavzativno povezane celote sveta, je pospeševanje obče trajne blaženosti, tj. zadovoljitve vseh poželenj. Ta poželenja pa so — kot smo videli že v Pajkovi teoriji posnemanja in tudi pozneje — v službi ohranjanja in razvoja ali bistvene rasti človeštva. Zadovoljevanje teh poželenj in potreb pomeni tedaj to ohranjanje in razvijanje. Trajna in obča zadovoljitev poželenj in potreb pa pomeni neomejeno, brezkončno ohranjanje in razvijanje, nenehno samopresegajoče se stopnjevanje zadovoljevanja. To je doslej razkriti pomen blaženosti, ki jo je Pajk definiral kot trajno in občo zadovoljitev vseh potreb in poželenj. Ta blaženost zato ni kaka nirvana absolutne umirjenosti, temveč trajna, obča neomejena in neovirana rast ali samopresegajoče se stopnjevanje zadovoljevanja; šele to je prava slast blaženosti, ki je po Pajku prisotna že zdaj in tu v slehernem moralnem delovanju in samo v takem delovanju. To obče in trajno samopresegajoče se stopnjevanje zadovoljevanja kot krožna pot rodovne subjektivitete vzpostavlja tako strukturo sveta in tako bistvo bivajočega v celoti, ki je njenemu *namenu*, tj. spet temu neoviranemu občemu samopresegajočemu se stopnjevanju zadovoljevanja) immanentno in z njim sopostavljeno. To pa je Celota vsega, v kateri je vsako posamezno po svojem bistvu nravno, tj. vednostno določeno. To obče samopresegajoče se stopnjevanje zadovoljevanja pa ni nič drugega kot način življenja človeštva v nenehnem in neomejenem razvoju v navadnem pomenu besede.

V tem poglavju je zadel Pajk tudi na težavno vprašanje o izvoru in pomenu zla na svetu, na vprašanje, zakaj se bitja upirajo pravosti. Pajk odgovori tako, da pripíše moralno zlo nepopolnosti bitij. Moralno zlo docela izdvaja in ločuje od dobrega. Če je »bit« kot vrhovna vrednota obča, tedaj je zlo docela ničevno in zunaj nje, in zanj ne najde drugega mesta kot posamezne stvari in njegove nepopolnosti. Pajk prezre notranjo neposredno zvezo in bistveno istost dobrega in zlega (»biti« in nič) in ju spreminja le v nekak vnanji odnos. Tako pripada zlo zgolj posameznemu, kolikor le-to ne deleži na občini »biti«, kolikor je torej ničevno, brez-bistveno. Zlo je le v posameznem kot nepopolnost aktualiziranega bistva, ki je obče dobro. Podobno velja za človeka: kolikor bolj s svojim delovanjem udejanja svoje obče bistvo (subjektiviteto), katerega temeljna poteza je po Pajku pravost, toliko bolj je človek in toliko bolj se je tudi rešil zla kot lastne ničevosti.

## MORALNI ZAKONI V ČLOVEŠKI NARAVI

### Povzetek

To poglavje začne Pajk z obravnavanjem nagonov, ki jih deli na pozitivne in negativne. Prvi težijo k zadostitvi neke potrebe, drugi pa k odstranitvi kake neprijetnosti. Pravi, da so nagoni najprej nezavedni, pozneje pa jih človek spozna in se jih nauči obvladovati. Nagone so po Pajku že od nekdaj razlagali kot težnjo, kot *hormé*, *appetitio*. Osnova vseh nagonov je po Pajku nagon po samoohranitvi. Pajk misli, da nagonov ni več vrst, ampak je en sam nagon, tj. nagon po blaženosti, s katerim je mogoče razložiti vse nagonske pojave ali izraze nagona. Nagon je vedno izraz poželenja. V tem smislu Pajk ostro razlikuje nagon od instinkta.

Pajk želi določiti moralno naravo nagona ali poželenja. Z nagonom, pravi, ljubi vsako bitje samega sebe in se skuša čim bolj ohraniti. Vprašanje pri tem je, kje temelji moralna in zakonita dejavnost nagonov in poželenj; poželenja sama po sebi namreč lahko vodijo tudi v nemoralnost, zmedo in nesmotrnost.

Po Pajku je poželenje ali nagon moralni korektiv samo v sebi, če mu človek le prav prisluhne. Če je nagon (ali poželenje) kot delo narave in zgodovine zdrav, tedaj sam reagira proti zlorabi samega sebe in zavrača človeka v primerno zadovoljitev. S tem v zvezi postavi stavek: »... v načinu, kako se nagon zadovolji, in v posledicah izpolnitve njegovega smotra se kaže zakon učinkovitosti.« Nagon je zato izraz določenih zakonov in ga le-ti obvladujejo. (Pri tem moramo imeti pred očmi Pajkovo določenost narave). Potlačiti nagone, pomeni za Pajka potlačiti vse hotenje, to pa ne more pripeljati do blaženosti. (Videli smo, da blaženost pri Pajku ni nirvana.) Pajk pravi, da je samo hotenje in težnja po blaženosti osrečujoče in da je pomanjkanje vsake težnje že nesreča. Prenehanje hotenja pomeni toliko kot smrt.

Nagon se kaže po Pajku v treh poglavitnih oblikah:

1. človeški samoohranitveni in rodovni nagon ali filetični nagon,
2. nagon po telesnem in duhovnem samooblikovanju in oblikovanju drugih ali izpopolnjevalni nagon (lahko bi rekli nagon rasti),
3. egoaltruistični nagon ali ljubezen do sebe in do drugih, občečloveška simpatija; po tem nagonu ljubi vsako bitje samo sebe in v sebi vse ostale člane svoje vrste. Vse tri oblike so pojavne oblike nagona po blaženosti.

Vse druge možne oblike nagonov je po Pajku mogoče speljati na omenjene tri oblike enega samega nagona, ki pomeni pri njem toliko kot hotenje ali *appetitus*.

Dalje govori Pajk o »naravni moralni luči« v nagonu ali poželenju, ki se ne prižge po umu, temveč v delovanju in omogoča tako šele umno zadovoljitev in izbiro sredstev.

O vsaki izmed omenjenih treh oblik nagona govori Pajk podrobneje. O filetičnem ali samoohranitvenem nagonu pravi, da sta v njem združena tako individualni kakor tudi rodovni samoohranitveni nagon, zakaj ko skrbi individuum za sebe, skrbi obenem tudi za druge, tj. za rod in narobe. Obema gre za samoohranitev človeškega rodu. Po Pajku ohranitev zgolj telesnega življenja ne more biti najvišje dobro. Individualna samoohranitev je zapoved narave, ki govori skozi človekov nagon; ta doseže ohranjanje človekove osebnosti, ki je izraz celotne biti in hotenja kakega individua. »Zakon individualne samoohranitve vsebuje razširitev osebne sfere moči«, pravi Pajk. Ker velja isto za



rod, lahko sklepamo, da rodovna samoohranitev vsebuje rodovno razširitev moči.

Podobno govori Pajk tudi o drugi prej omenjeni obliki nagona: o nagonu po izpopolnjevanju in rasti (rabi tudi izraz *perfekcionalizacija*, lahko bi rekli tudi *samopreseganje*). Razume ga kot *napredek* človeštva, *razvoj*. Pajk pravi, da se to človeško izpopolnjevanje godi pod pritiskom potreb. Pri tem pa pravi: »... kolikor višja in splošnejša je kultura in civilizacija, toliko večji so blagri blaginje.«

O splošno človeški simpatiji kot tretji obliki nagona pravi Pajk, da ureja socialne odnose ljudi in da so jo imenovali tudi človečnost ali humaniteta. V svojo simpatijo lahko vključi človek tudi živali, rastline in naravne stvari. To je tedaj obče sočutje ali vsesplošna simpatija. Pajk nasprotuje s tem Kantovemu izključevanju »nagnjenj« iz praktične volje. Sorodnost, sotrpiljenje, sočutje so oblike vsesplošne simpatije bitij, ki spada v bistvo človeka, v njegovo dušo. Sem spada po Pajku tudi občutek solidarnosti, zakaj »kar doleti drugega, lahko tudi mene«. Od tod deviza: »vsi za enega, eden za vse«. Na egoaltrističnem nagonu temelji po Pajku tudi možnost tragedije kot oblike umetnosti, zakaj v trpečem junaku zagleda gledalec samega sebe.

Najbolj živa oblika vsesplošne simpatije je po Pajku *ljubezen*: *materska, zakonska, prijateljska, sorodniška* itd.

V svojem premisleku o nagonih se Pajk dotakne še negativnih izrazov nagonov ali hotenja: *kesanja, sramu, gnusa, grizenja vesti*. Razloži jih bodisi kot opozorilo ali kot kazen za prestopke in izrazi celo domnevo, da so ti občutki najmočnejši vzvodi moralnosti.

Na koncu tega poglavja pravi Pajk, da so *hotenju* ali nagonu sploh in v človekovi naravi vsajenemu moralnemu zakonu prirejani še *d o j e m a n j e* in *l o g i č n a m i š l j e n j a* (razum), zakaj brez njiju človeški način delovanja ne bi bil mogoč. Za delovanje je namreč neogibno potreben vpogled v realne odnose, tj. objektivno spoznanje sveta. Nagon (hotenje) in razum reprezentirata po Pajku v človeški naravi dejavni moralni zakon. (str. 54.)

#### Premislek

Če premislimo Pajkovo teorijo nagona ali hotenja, ki ima pri njem pomen poželenja ali *appetitio*, *appetitus*, vidimo, da se nagon ali *appetitus* moralno-umne korekture ali pravzaprav samorazsvetlitve s pomočjo razumskega spoznanja, objektivnega spoznanja, spremeni v voljo. Ta poželenja v človeku so pravzaprav človekova lastna narava, nekaj elementarnega. Pajk pravi, da jih človek šele postopoma spozna in se jih nauči obvladati. To obvladanje pa pri Pajku spet ni kako kvietistično negiranje ali potlačanje nagonov, temveč je pravzaprav samorazsvetlitev; namreč v tem smislu, da človek spozna, tj. razumsko preračuna, kako bo te nagone najbolje in trajno zadovoljeval, in preračuna tudi sredstva za to zadovoljevanje ter tako doseže blaženost. Če pa je tako, tedaj je temelj vse dejavnosti sploh, takó praktične kot teoretične, to hotenje ali *appetitus* oziroma — v svoji samorazsvetlitvi — volja. S tem je nagon kot hotenje ali *appetitus* seveda tudi temelj tiste miselne dejavnosti, katere rezultat je praktična filozofija ali etika in v nji vsa z njo in iz nje razkrivajoča se Zgradba sveta kot kavzativna povezanost Celote bivajočega. Etika ali praktična filozofija se torej razkrije kot samozavedanje ali samorazsvetlitev tega hotenja ali apetita oziroma njegova z njim samim so-postavljena postava in tako na uslugo temu hotenju. »Resnica« ali to razkrivajoče razkritje bivajočega v Celoti, ki jo Pajk naivno razume kot objektivno resnico v smislu njene neodvisne nasebnosti (kar pomeni njeno samoskrivanje) je tedaj to hotenje ali *appetitus*, da bi se le-to kot tako lahko totaliziralo in v totaliteti »sveta« nenehno stopnjevalo (trajna obča blaženost). Hotenje se skozi medij takšne svoje razumske samorazsvetlitve pokaže tu kot volja do volje v lastni samoskritosti. Zakaj volja tu ni nič drugega kot hotenje, uravnano po določenih občih zakonih, postavah, ki so mu na nji sami še skrit način z njo sopostavljene. Postavljene pa so totalno, tj. za Celoto bivajočega. Obenem pa volja v svojih postavah sopostavlja tudi samo sebe, kar je pri tem poglavitno. Prav zaradi samoprikritosti tega medsebojnega sopostavljanja ta subjektiviteta hotenja ali volje (saj je očitno, da govori Pajk o vseh teh nagonih, poželenjih, hotenju, apetitu itd. kot o temeljnem ustroju ali o strukturah človeške »duše«, kolikor so le-te obče, subjektu kot takemu pripadajoče strukture,

tj. strukture subjektivitete subjekta) pri Pajku še ni dovršeno razkrita, se pri njem še ni domislila in dopolnila.

Če pogledamo oblike nagona ali hotenja, kakor jih je premislil Pajk, vidimo, da se prva oblika nanaša na zagotovitev oziroma ohranitev dosežene stopnje razvitosti človeškega življenja, druga pa na preseganje oziroma nadaljnje spolnjenje ali razvoj človeškega življenja. Tretja nakazuje pravzaprav »smer« tega zagotavljaljočega se samopreseganja. To »smer« določa »ljubezen do sebe in do drugih tega rodu ali občja simpatija«, kar pravzaprav pomeni: ljubezen kot potrjevanje in hotenje svoje lastne subjektivitete — kot tistega, po čemer sem ali smo taki ljudje in po čemer tako živimo. Zagotavljaljoče se samopreseganje hotenja (ali volje) je zato usmerjeno samo vase, tj. v nenehno zagotavljaljoče se samopreseganje, in to določa tretja oblika nagona.

V enem izmed prejšnjih premislekov pomena Pajkove praktične filozofije se je mnogodimenzionalnost subjektivitete pokazala v njeni razumskosti, tj. kot dejavnost preračunavanja in tehtanja motivov, zunanjih okoliščin, sredstev in ciljev delovanja, katerega končni cilj je bil obče trajno zadovoljevanje vseh potreb ali občja blaženost v kavzativno povezani Celoti sveta. Pri tem smo to blaženost videli kot obče nenehno in neovirano samopresegajoče se stopnjevanje zadovoljevanja. Sedaj se nam je subjektiviteta razkrila v svoji globlji in odločilnejši »plastii«, ki docela določa tudi prej omenjeno razumskost, — namreč v svoji *apetitivnosti*, kot hotenja, *appetitus*, ki je v svoji samorazsvetlitvi kot volja vse delovanje uravnavajoča in obenem delujoča moč. Njen smoter oziroma smoter njenega delovanja pa je isti kot prej, namreč samopresegajoče se stopnjevanje zadovoljevanja, saj je po Pajku en sam nagon, nagon po blaženosti. Ta pa spet ni nirvana in konec vsakega hotenja in poželenja (kar je zanj enako smrti), temveč občja zadovoljitev hotenja, ki hotenje in poželenje še bolj stopnjuje in s tem stopnjuje tudi nadaljnjo zadovoljitev itd. brez konca; to je spolnjenje ali preseganje in v takem stopnjujočem se zadovoljevanju je prava slast blaženosti, za katero gre tu, ne pa v zadovoljitvi, ki zaduši poželenje v smrti.

Tri oblike nagona ali poželenja, ki ga Pajk razume kot *appetitus*, ustrezajo torej trem momentom tega gibanja blaženosti: 1. nenehnemu zagotavljanju ali zavarovanju dosežene stopnje zadovoljevanja (samoohranitev), 2. nenehnemu preseganju vsakokratne stopnje zadovoljevanja (razvoj), 3. potrjevanju zahteve nenehnega zagotavljanja (ad. 1) in preseganja (ad. 2) (ljubezen, vse-splošna simpatija). Tretja oblika nagona je tedaj hotenje hotenja v njegovi opisani takšnosti, volja do volje.

Vse to sežeto povzema že omenjena Pajkova beseda: »...kolikor višja in splošnejša je kultura, toliko višji so blagri blaginje.« Ta beseda obenem nakazuje, da je to, kar imenuje, nekaj usodno zgodovinskega, nekaj, kar zadeva zgodovino, ki jo živimo. Če zgornjo Pajkovo besedo premislimo iz te zgodovinskosti, bi jo lahko zapisali: »kolikor večja in bolj vsestrana stopnja zadovoljevanja, toliko večje stopnjevanje zadovoljevanja«; ali »kolikor večja stopnja razvitosti proizvodjalnih sil, toliko večje stopnjevanje razvoja proizvodjalnih sil«; ali: »kolikor več moči, toliko večje stopnjevanje moči« — vse brez vsake načelne meje. To pomeni neomejeno možnost človeka.

## MORALNO V VNANJI NARAVI

### Povzetek

V tem poglavju obravnava Pajk moralne zakone, ki vladajo v zunanji naravi, s katero razume tu vse delujoče stvari, ki v človeškem živčnem aparatu zbujaajo reflekse — razen človeka, ki ga je obravnaval v prejšnjem poglavju.

Najprej ugotavlja sorodnost človeške narave in zunanje narave. Gre mu tedaj za določitev istosti bistva vsega, kar je. Iz te bistvene sorodnosti se Pajku pokaže, da si moralni zakoni narave in človeka ne nasprotujejo, marveč se ujemaajo, zakaj človek je del narave v že opisanem pomenu. Iz tega sledi, da so nekateri zakoni v obeh identični.

Tak v obeh naravah identičen zakon je po Pajku predvsem filetični ali samoohranitveni nagon (tj. hotenje), ki v celoti pripada vsem bitjem vnanje narave. Pajk meni, da je že nepobitna resnica o neuničljivosti materije, ki sestavlja vse stvari, dokaz za obstoj tega nagona. Potem govori o rastlinah, živalih in ljudeh in ugotavlja, da je ta zakon (nagon) povsod enak prisoten.

Pajk govori dalje o drugi obliki nagona ali o zakonu perfekcionalizacije, tj. rasti ali — kot smo videli — samopreseganja. Tudi ta velja enako za vse naravne stvari.

O nagonu splošne simpatije pa po Pajku lahko govorimo le pri rastlinah, živalih in ljudeh, osebni moment pa pripada v glavnem le ljudem.

Pajk dalje opaža v naravi neko nenehno identiteto v vrstah pojavov. S to identiteto razume vedno enako vračanje pojavov, ki imajo enake značilnosti in medsebojne odnose. Biti identičen za Pajka ne pomeni le vedno postopati na enak način, temveč ostati zvest samemu sebi, tj. svojemu bistvu, pomeni biti stvar, ki je po svoji notranjosti (po bistvu) in navzven (v izkazovanju bistva) vedno enaka. To identiteto srečamo predvsem v naravnih zakonih, pravi Pajk. Vprašuje se o izviru te identitete, ki jo npr. Helmholtz razlaga kot nespremenljivost vzrckov in sil. Ker ostajajo te nespremenjene, se nam kažejo kot identične in ta identiteta nima svoj izraz v predstavah zakonitosti, enoličnosti in kontinuitete. Iz predstave identitete sklepamo zato na kontinuiran in trajen potek naravnega dogajanja ali na trajanje življenja narave. Iz tega po Pajku dalje sklepamo tudi na večno dejavnost narave, ki ohranja vse stvari in jih pospešuje v bistvu. Narava se tedaj kaže v identiteti svojih zakonov in na tej identiteti utemeljenem »delu« kot vzor moralnosti.

Dalje méni Pajk, da je v doslednosti naravnega sledenja posledice iz vzroka prototip naravne pravičnosti. »Kakršno dejanje, takšne posledice.« Iz te zakonite povezanosti stvari, pravi Pajk, so filozofi že od nekdaj razlagali svet kot kozmos, tj. urejeno bitje.

Pajk ugotavlja, da je v identiteti izrazit moralni zakon. Identiteta namreč pove, kaj lahko od nje pričakujejo (torej jim je vseskozi preračunljiva). Brez take bistvene identitete bi bile stvari le videz in laž. Ta identiteta omogoča zato tudi resničnost človeških misli in predstav. (Videli smo, da pomeni to možnost zanesljivosti računanja na nekaj v nekem proračunu).

Na osnovi te identitete bistva stvari razvije Pajk tudi kategorije. Trdi, da nam identiteta s svojim izražanjem v kontinuiranih enoličnih dogajanjih omogoča razumevanje časa in prostora. S tem, da na dogajanja uporabljamo pojem časa in prostora, pridemo do pojma veličine (kvantitete); s tem da dojamemo enolično naraščanje ali pojemanje časa, pridemo do pojma zaporedja, kar nam dá pojem razvoja. Do pojma razvoja pridemo po Pajku tudi z opazovanjem perfekcionalizacije in izpopolnjevanja. Vse to princip identitete implicira.

Kaj sledi po Pajku iz tega principa za etiko? Ta princip ima največji pomen za etiko, ker pojasnjuje pojem razvoja. Pajk misli, da razvoj ne sledi le iz izbora ali selekcije (v Darwinovem pomenu), temveč tudi iz zbiranja moči z vajo. Za táko vajo in zbiranje moči je po Pajku močna vzmet končni smoter, zakaj brez njega bi bili vaja, zbiranje moči in perfekcionalizacija slepi. Končni smoter se tako pokaže kot pravi vzrok razvoja. Čas je sredstvo za premagovanje ovir na poti razvoja, razvoj pa nujno predpostavlja končni smoter. Samo smotrna in smotra zavedajoča se dejavnost je potrdilo o eksistenci končnega smotra vsega, pravi Pajk. Trdi, da je smoter že pred človekom v naravi.

Pajk méni, da je z vsem tem opisal le sledi, ki kažejo na končni smoter narave, da pa samega smotra s tem še ni zapopadel (videli smo pri premisleku, da se Pajku to neogibno prikriva). Descendenčna teorija, pravi, je pomanjkljiva, ker skuša vse dokazati z vzročnostjo, vendar po Pajku brez vpogleda v bistvo (Grund) ni mogoče niti govoriti o razvoju.

Glede nezmožnosti vključitve pojma smotra v racionalno mehaniko, pravi Pajk, da to kaže prej na nezadostnost le-te kot pa na to, da smoter obstaja. Misel o brezsmotrnosti ima za obupano misel; srce in razum zahtevata več, kot lahko nudi in more nuditi goli mehanizem.

Pajk pravi, da sta smotrnost in perfekcionalizacija ali izpopolnjevanje korrelata: kolikor večja je perfekcionalizacija, toliko večja je smotrnost. Perfekcionalizacija pomeni Pajku krepitev bitne funkcije, pomeni naraščanje moči, spretnosti in zanesljivosti delovanja. Vaja je sredstvo tega izpopolnjevanja. Perfekcionalizacijo nahaja Pajk v vsej naravi.

Iz zakona perfekcionalizacije izhaja po Pajku neposredno zakon ekono-mije. Razume jo kot tisto lastnost kake reči, ki ji omogoča opravljati več kot eno samo funkcijo in po kateri pri porabi najmanjših možnih sredstev doseže največje možne uspehe. Tudi to velja za vsa bitja.

Smotrnost kot bistveno potezo bivajočega v celoti vidi Pajk le nepopolno udejanjeno, iz česar je tudi mogoče razumeti naključnosti v razvoju in perfekcionalizaciji bitij.

Na osnovi obširnejšega obravnavanja odnosov individualnosti in identitete, povezanosti vseh stvari v celoto in mnogoterosti te celote pride Pajk do naslednjega sklepa: »... vse prirodne zakone skupaj je treba imeti za moralne zakone, tj. za principe in vzorce moralnosti.« Vse živo in delujoče sploh se izraža v moralnih zakonih. Če je vrhovni moralni smoter vsega naravnega blaženost, tedaj med naravnimi zakoni in blaženostjo ni nasprotja, kakor ga tudi ni med blaženostjo in moralnimi zakoni: naravni zakoni nosijo v sebi moralne zakone, pravi Pajk. Kršenje naravnih zakonov se kršilcu maščuje samo po sebi in to po Pajku odvrča od mnogih zlorab in zločinov.

### Premislek

Kakor vidimo, Pajk v tem poglavju nekoliko podrobneje razlaga »ontologijo«, kakor je le-ta zasnovana oziroma sopostavljena v tej praktični filozofiji ali etiki (pri tem moramo imeti pred očmi Pajkovo spoštovanje Spinozove etike).

Kar je v tem poglavju posebno zanimivo, je to, da zadene Pajkova misel o naravi v celoti na nekaj takega, kot je večno vračanje enakega. Videti pa je, da to ni niti Schopenhauerjevo večno vračanje enakega kot neskončno ponavljajoče se samoučenje, ki mora v svoji samorazsvetlitvi pripeljati do samonegacije, niti ni Nietzschejevo večno vračanje enakega kot način biti volje do moči, ki je zanosno samo-potrjevanje. Če oboje primerjamo z ozirom na Pajkovo misel, je takoj očitno, da pri Pajku niti malo ne gre za samonegacijo hotenja (ali volje), ampak je blaženost ravno nenehno in neomejeno samopresegajoče se stopnjevanje zadovoljevanja poželenj (rast moči in hotenja, razvoj življenja. Pajkovo večno vračanje je zato pravzaprav v samoprikritosti razkrivajoče se večno večanje enakega kot volje do moči. Ko smo govorili o določenosti subjektivitete subjekta, smo videli, da se le-ta Pajku ni pokazala v svoji dovršeni razkritosti, temveč v svoji samoprikritosti. Ta način samoprikritosti raziskovanja zadeva prav tako vse druge Pajkove bistvene opredelitve. Tako se mu vsebina blaženosti pokaže le na prikrit način; tako je tudi smotrnost in Celota vse-zedinjenega bivajočega na sebi, (»objektivno«), samo sebi prikrito razkritje totalizirajočega se hotenja, ki v svojem totalnem proračunu samo s seboj vzpostavlja to totaliteto Celote bivajočega kot temeljno računsko postavko. To velja za vso Pajkovo misel v celoti in v podrobnostih. Zato je pri Pajku ta samemu sebi prikriti način razkrivanja subjektivitete zadel tudi razkritje načina biti vseh stvari. Vse, kar je, JE kot ponavljajoče se udejanjanje istega bistva v vedno novih in novih, vendar enakih (po bistvu) stvareh in bitjih. To je pomen te identitete kot večnega vračanja istega v enakem, ki šele omogoča celovito povezanost in enotnost Celote bivajočega. In ker se v tej identiteti vse pospešuje, je v to identiteto bistveno zajeta moralnost — identiteta sama že vsebuje vso moralnost, omogoča vse delovanje, zadovoljevanje, smotrnost, končni smoter in blaženost, omogoča tudi preračunavanje in preračunljivost Vsega. Zato lahko rečemo, da je ta identiteta (Eno) kot možnost pogoj življenja najnovejša vrednota. Zakaj? Ker taka identiteta in edinstvenost vsega bivajočega (vse-enot), ki pomeni stalnost ali stanovitost bistva v vseh pojavih, tj. stvareh in bitjih, šele omogoča računanju s temi bitji in stvarmi (pa tudi z lastnimi motivi, nagoni, poželenji, hotenji, upori, čutenjem, čustvovanjem, mnenji, sredstvi in cilji, mišljenjem samim itd., itd.) zanesljivost in gotovost preračunskega in izračunanega. (Gotovost tega, da nas bo npr. preračunano dvigalo zanesljivo pripeljalo v sedmo nadstropje; gotovost, da bo preračunan most zanesljivo vzdržal težo vlaka; gotovost, da bo preračunana raketa zanesljivo pognala kabino s kozmonavti na preračunan tir; gotovost, da bodo ljudje po preračunanih ukrepih npr. v politiki, gospodarstvu itd. zanesljivo reagirali na vnaprej v računu preračunan način, pri čemer mora ta račun vračunati prav tudi motive, poželenja, različnosti itd. teh ljudi; itd., itd. brez konca). Zakaj vse to je praktično delovanje ali rezultat praktičnega delovanja, ki je spet na razpolago za nadaljnje praktično delovanje — in le-to zajema sploh vse, kar je. Vse bi tu lahko služilo za primer. Vse to preračunavanje pa je v službi blaženosti kot končnega smotra, ki se nam je pokazala kot obče, stalno, neovirano in brezkončno samopresegajoče se stopnjevanje zadovoljevanja, ki je samo spet le poglavitna računsko po-

stavka totalnega proračuna. Seveda, vse ne teče gladko in brez zatikanja, so n a k l j u č j a , ki pa izvirajo iz nepopolnosti posameznega, pravi Pajk. Toda ta n a k l j u č j a in zatikanja postajajo vse bolj računano dostopna, preračunljiva, in ne morejo zaustaviti nenehne perfekcionalizacije in »razvoja«. (Tudi ta razvoj je tu le samoprikrito razkritje kroženja enakega.)

Hotenje je v vsem tem preračunavanju kot volja preračunano samo nase, je samosmoter. Kant določi človeka kot samosmoter. Temu se Pajk eksplicitno upira, vendar hkrati njegova zamisel na sami sebi prikrit način to potrjuje s celotno svojo zgradbo. Skromnost in neznatnost človeka pred veličino in vsemogočnostjo Celote sveta, o čemer govori Pajk, je zato spet na samoprikrit način razkrivajoča se totalnost in vseobsežnost bistva človeka, zunaj katerega ni ničesar več. In ker je to bistvo človeka tu le drugo ime za subjektiviteto subjekta in ni zunaj nje ničesar, na kar bi se nanašala, je človek po tej svoji subjektiviteti samosmoter.

Pajkove misli o vaji pri perfekcionalizaciji ali izpopolnjevanju spet v premisleku kažejo na samopresegajoče se stopnjevanje zadovoljevanja. Pajk namreč pravi, da razvoj ne sledi le iz izbora (Darwin), temveč iz zbiranja moči z v a j o . Pri tem vaja pravzaprav spet ni nič drugega kot z a č e t n o zbiranje moči za poznejše (po vaji, s »spretnostjo«, pridobljeno z vajo) hitrejše in učinkovito zbiranje moči ali: doseganje določene (začetne) stopnje moči (vaja) omogoča močno in vse močnejše samopreseganje te stopnje moči. Vzmet tega delovanja je po Pajku končni smoter, ki je spet le nenehno, obče in neovirano samopresegajoče se stopnjevanje brez konca. Torej ima zbiranje moči vedno smisel in cilj v hitrejšem zbiranju in kopičenju moči. (Začetna energija je potrebna za zgraditev npr. energetske centrale, ki potem omogoča mnogo hitrejše nadaljnje kopičenje energije in potenciala sploh in zadovoljevanja sploh. Začetni vpliv kake organizacije ljudi lahko ob pravilnem preračunu hitro in fantastično poveča svojo moč. Neka začetna stopnja znanja omogoča hitrejše pridobivanje znanja — »znanje pa je moč« itd., itd.). Moč ima za svoj prvi in končni cilj moč in »proces« je preseganje vsakokratne stopnje moči ali pa propad; zadovoljevanje ima za cilj stopnjevanje zadovoljevanja in nič drugega; mirovanje ali zaustavitev je smrt.

Ko Pajk odklanja in pobija trditve, da v »naravi« ni smotrnosti in da je vse brez smotra, pravi, da je ta misel obupana; srce in razum zahtevata več. Pajku se tu spet v obliki samoprikritosti razkrije, da je delovanje volje brez smotra nemogoče. Prikritost je tu ravno razkritje smotra na sebi, nekje zunaj delujoče volje, neodvisno od nje. Medtem pa smo videli, da je ta smotrna kavzativna povezanost Celote bivajočega poglobljena računsko postavka totalnega proračuna samorazsvetljenega poželjenja in hotenja ali volje, ki si takó preračunava in omogoča nenehno preračunavanje največjega, najbolj občega in najbolj trajnega zadovoljevanja ali blaženosti kot končni smoter (pojmovano kot nasprotje nirvane). Brez računsko postavke takega smotra pa vse to ne bi bilo mogoče, zato se zdi Pajku ta misel obupana, ker pomeni onemogočanje (smrt) življenja samega. Srce in razum pa pomenita tu toliko kot poglobljena momenta subjektivitete; »srce« je prisposoba za celotno hotensko, a p e t i t i v n o strukturo subjektivitete; razum pa pomeni Vse preračunavajočo samorazsvetlitev, zmožnost spoznanja vseh razmerij in stvari, torej miselno-logično strukturo subjektivitete, ki »srcu« ali tej apetitivni sferi kaže in razsvetljuje pot v blaženost (s tem, ko preračunava motive, sredstva, ovire, sile itd. glede na končni cilj). »Srce« pomeni nagon samohranitve, nagon samopreseganja in nagon vsesplošne simpatije in ljubezni (nagon seveda kot hotenje, appetitus). In če se končni smoter pokaže v taki luči, je najbrž res neogiben. Samo Pajk ni gledal same te luči, temveč je vse, kar je, gledal že v svetlobi te luči. Prav v tem je njegov zasnutek vprašljiv.

## MORALNA DOLŽNOST

### Povzetek

Pajk obravnava tu temelj moralne dolžnosti in delitev moralnih dolžnosti. Moralne dolžnosti imajo svoj temelj v tem:

1. da spada k bistvu pojma delovanja smoter,
2. da je cilj vsega moralnega delovanja doseganje najvišjega moralnega dobrega in

3. da je delovanje za dosego smotra umno, delovanje brez smotra pa brezumje.

Dolžnost je zato po Pajku težnja za moralnim delovanjem. Kdor pri svojem delovanju sledi predstavi objektivnega npravnega zakona in uravnava svojo voljo vedno po tem zakonu, deluje po moralni dolžnosti. Moralna dolžnost je po Pajku skladnost volje z objektivnimi npravnimi zakoni. Dolžnost temelji torej na prepričanju delujočega subjekta. »Prepričanje« pa pomeni Pajku vpogled v kvaliteto tistega, kar želimo ali hočemo.

Prvi razlog moralnega delovanja je po Pajku zato vpogled v dobro (v vrhovno dobro); imenuje ga (ta vpogled) intelekt. Intelektualizem pa je po Pajku v mnenju, da ima človeški duh a priori vpogled v dobro (sem šteje npr. Platona, Fr. Bacona, Locka, Clarka in predvsem Kanta). Pajk ceni predvsem Kantove zgodnje misli o etiki, ko je bil Kant še »pozitivist«, kot pravi Pajk (v tistem pomenu, kakor na začetku govori tudi o sebi). Pozneje je Kant po Pajku »zapadel« v idealizem in transcendentalizem. Iz načina, kako Pajk obravnava Kanta, je očitno, da ga ne razume. To nerazumevanje pa ima globlji razlog.

Dalje govori Pajk o vesti, ki je umetno sredstvo za obrambo človeka pred zlom. Pravi, da je človek dokaj nemočno bitje in se v boju za samoohranitev lahko zgubi in mu odpove modrost. In prav za to je potrebna vest, katere značilnost je razlikovanje dobrega in zlega. Vest so po Pajku praktični občutki, ki zavzemajo mesto načel. Taki občutki se grupirajo okrog raznih moralnih smotrov in tvorijo sčasoma kompleks moralnih spodbud brez teoretičnega spremstva. Pajk pa meni, da vesti ni popolnoma zaupati zaradi njene spremenljivosti in odvisnosti od »mode«, stanu ipd.

Sorodni vesti so po Pajku moralni instinkti, ki so polzavedni akti volje. Ločuje med prirojenimi in pridobljenimi instinkti. Tudi instinktov nima za zanesljive, ker prav tako lahko zavajajo v moralne zmote.

Sorodni instinktom so nagnjenja in afekti. Pajk spet nasprotuje Kantovi izključitvi nagnjenj iz moralnosti.

Močan vzvod moralne obveznosti je po Pajku občutek spoštovanja, le da ga mora spremljati vpogled v moralnost kot največje dobro. Tak občutek nas po Pajku obide pred veličino in vsemočjo narave. Občutka spoštovanja in čaščenja sta po Pajku skupna moralnosti in religioznosti. Iz občutka spoštovanja izvira občutek odvisnosti.

V nadaljevanju pride Pajk do dolžnosti, ki izvirajo iz občutkov ugodja in neugodja; razlikovati pa jih je treba glede na to, ali izvirajo iz egoističnih ali iz moralnih občutkov ugodja in neugodja. Sem sodi po Pajku strah pred zakonom in teorija povračila. Ta sicer ne pelje k moralni popolnosti, ji pa provizorično služi, pravi Pajk. Tudi zunanji uspeh ni zanesljivo merilo presoje moralnosti. Zgolj zunanji motiv moralne zadolžitve je po Pajku tudi zastrašujoči primer drugih, ki jih zaradi kršenja moralnih načel doleti nesreča ali kazen.

Posnemanje visoko moralnih osebnosti pa ima po Pajku velik pomen za moralnost, vendar je za presojo moralnosti nezanesljivo.

Nadaljnji sredstvi moralnega zavezovanja sta po Pajku pamet (pretkanost) in egoizem, vendar tudi ta ni zanesljivo merilo moralne presoje dejanj.

Moralna zavezanost lahko izhaja po Pajku tudi iz čisto logičnih miselnih operacij, npr. pri verjetnostnih izračunih; preračuna se, kaj je v določenih okoliščinah najbolj verjetno, in se potem to stori. (To je pravzaprav zgolj premetenost).

Po vsem tem dokaj obširnem, a malo zanimivem razpravljanju povzame Pajk svoje misli. Prvi izvir dolžnosti je premislek, da je končni cilj vsega moralnega delovanja v vesplošni blaženosti. Značilnost te je zavestna usklajenost smotrov delovanja z objektivnimi npravnimi zakoni. Podobno povzame tudi vse druge že omenjene načine moralnih zadolžitve. Vse vrste moralnih dolžnosti združi Pajk v tri skupine:

1. idealne dolžnosti, 2. socialne dolžnosti in 3. individualne ali osebne dolžnosti.

Pajk posebej poudarja, da se moralna zadolžitve bistveno nanaša na metafizične stvari; te so v objektih predstavljena stanja, kot so sile in lastnosti letih, ne pa same te stvari kot materialni molekularni sestavi in oblike. To, kar je v objektih moralnega, je le v njihovih metafizičnih stanjih in samó kot táko spada v etiko (str. 94). Iz tega za Pajka sledi, da so moralni zakoni kot kvantitete stvari objekti moralnih dolžnosti, ne pa sami materialni (molekularni) nosilci teh kvalitete, te materialno molekularne stvari.

V celoti je to poglavje Pajkove knjige dokaj površno in natrpano z različnimi primeri in fakti, ki so nabrani v empiričnih vedah. Zato sem omenil samo poglavitve Pajkove določitve moralnih dolžnosti.

Premisleka vredna je tu posebej le Pajkova misel razlikovanja metafizičnih kvalitete stvari od molekularne materialnosti teh stvari. Pri tem se zdi, kakor da gre Pajku v vsej dosedanji razpravi za bistvo stvari, ki je nedostopno znanosti o molekularni materialnosti stvari in s tem tudi vsakemu znanstvenemu preiskovanju in raziskovanju v današnjem pomenu znanosti. Pajkovo določanje tega bistva ali teh »kvalitet« stvari — kot pravi — pa se nam je v dosedanjem premisleku njegove praktične filozofije pokazalo kot neka sama sebi nejasna »ontologija«, ki jo implicira ali iz sebe neogibno »projicira« njegova etika ali praktična filozofija; to je tedaj samemu sebi prikrivajoče se razkritje strukture in ustroja bivajočega v celoti, kakršno v svojem samopreračunavajočem se samoohranjanju, samopreseganju in potrjujočem hotenju postavlja to hotenje (appetitus) samo iz svojega preračunanega končnega smotra; neomejenega, trajnega in občega samopresegajočega se stopnjevanja zadovoljevanja ali blaženosti. Molekularni snovni sestav stvari pa bi v okviru vsega tega lahko bil morda parcialen element splošne preračunljivosti, s katerim mora določena vrsta delovanja računati pri doseganju parcialnih ciljev. Ta razlika med metafizično kvaliteto stvari in njihovo snovnostjo pri Pajku nika kor ni domišljena. Zelo nejasno in megleno se tu nakazuje neka razlika med filozofijo in znanostjo, vendar to celo nasprotuje prejšnjim Pajkovim mislim o vse-zedinjenosti in enotnosti »narave«.

## PRAKTIČNA MORALNOST ALI ETIČNI ZNAČAJ

### Povzetek

Zakoni objektivne morale, ki so bili prikazani v prejšnjih poglavjih, niso zgolj prazne sheme ali doktrine, temveč zahtevajo svoje udejanjenje v načinu delovanja ali praktični moralnosti, pravi Pajk. Način delovanja je izraz moralnega mišljenja in se najostreje izoblikuje v moralnem značaju, ki ne pomeni pri Pajku značaja nasploh. Moralni značaj je le v dejavnem izpolnjevanju spoznanih moralnih zakonov. Presoja moralnega značaja je po Pajku dokaj težavna, ker nam manjka spoznanje motivov za kako dejanje. Ni tudi jasno, ali je značaj produkt osebe ali okoliščin.

Dalje govori Pajk o tem, da vsaka krepost pravzaprav pritegne in potegne za seboj vse druge kreposti, kar imenuje etična koncentracija in to s primeri ponazarja. Etična koncentracija je moment presoje moralnega značaja.

Za presojo moralnega značaja je po Pajku pomembna posebna moralna harmonija ali enakomerna izoblikovanost kreposti kake osebe. Pajk razume to tudi kot enakomerno napetost moralnih moči osebe. Pri tem se zavzema za zlato sredino, ki pa jo ostro razlikuje od sredinstva.

V nadaljevanju obravnava Pajk zakone moralnega značaja. Ti so:

- a) kali kreposti in pregreh v subjektu — predispozicije,
- b) v miljeju,
- c) v subjektivnih motivih delovanja,
- č) v uporabi različnih sredstev delovanja.

O moralnem poprečju večine ljudi govori: »Ljudje nasploh niso ne krepostni ne slabi«. Od tod razmišljanje o poprečnem človeku (la moyenne) in o moralnih nihanjih tega poprečja, na katera vpliva mnogo vzrokov. Najpomembnejši vzrok teh nihanj je po Pajku težak življenjski boj, v katerem pogosto propadejo najboljše kreposti, ker gre človeku predvsem za neposredno potrebo, ne pa za idealne moralne zahteve. Iz tega stavek: »Časni interes deluje na človeka praviloma močnejše kot večni«. Nadaljnji vzrok moralnega nihanja je po Pajku miselna lenoba večine ljudi: le malo se jih dvigne do vzvišenosti nadčutnega, resničnega in bivajočega (tj. trajnega), večina pa se briga le za svoj trebuh.

Z vsem tem nasprotuje Pajk teorijam o nespremenljivosti moralnega značaja.

Posebej govori o pomenu spoznanja moralnosti, zakaj moralnost je močno odvisna od spoznanja moralnih zakonov. Brez takega spoznanja namreč delujoča oseba s svojimi motivi ne bi mogla biti v skladu z moralnim zakonom, pravi Pajk. Zato je to spoznanje že samo po sebi moralna izpopolnitev subjekta in pelje k nadaljnjemu oblikovanju. Pomanjkanje spoznanja sploh je

po Pajku poglavitna ovira moralnega napredka človeštva. Pogosto se je zdelo, da se spoznanje sploh razhaja z moralnim spoznanjem, vendar se v spoznanju višjega smotra biti pokažeta kot eno, pravi Pajk, zakaj oboje je posledica ene same in iste duhovne težnje.

Tej nalogi po Pajku ne more ustrezati nobena religiozna morala, ker pojem morale veže z dogmami. Zaradi tega odklanja Pajk vse morale, ki ne temeljijo na spoznanju zakonov volje. Izobrazena (tj. samorazsvetljena) volja ima po Pajku veliko moč.

Nazadnje obravnava Pajk v tem poglavju še vprašanje sredstev delovanja. Sredstva definira kot vmesne akcije; sredstva so vmesni cilji gibanja kakega delovanja na poti h končnemu cilju in morajo biti seveda le-temu podrejena. Tudi sredstva morajo biti podrejena moralnemu zakonu, pravi Pajk. Ker pa je tako, odklanja misel, da »cilj posvečuje sredstva« in tudi, da »dobra sredstva posvetijo slab cilj«. Zato sklep: »Dejanje je moralno slabo, če je njegov smoter slab ali če so slaba sredstva zanj« (str. 116).

Vse navedene momente presoje moralnega delovanja Pajk podrobno preizkuša na nekem konkretnem primeru iz kriminala (dvanajstletna Marija Schneider je ubila triletno deklico).

### Premislek

V tem poglavju je pomembna predvsem Pajkova misel o izrednem pomenu moralnega spoznanja in spoznanja sploh za napredek ter misel o enotnosti obeh vrst spoznanja.

Omenil sem že, da je zmožnost spoznanja pravzaprav zmožnost vsesplošnega preračunavanja vsega glede na neko s samim tem proračunom postavljeno računsko postavko (končni smoter ali blaženost kot obče nenehno in neovirano samopresegačo se stopnjevanje zadovoljevanja in obenem rasti poželenja). Za tako blaženost je treba nenehno vedno znova preračunavati vse, prav vse: motive, sredstva, občutke, hotenja, želje, dejanja, delovanje, moči, ovire, ljubezen, zakonitosti, prirodne sile, stvari, odnose — skratka vso strukturo bivajočega v celoti kot postavljenega na subjektiviteto človeka subjekta. To preračunavačo spoznanje se godi vedno iz temeljne, apetitivne plasti te subjektivitete in zanjo (zadovoljitev in nenehno stopnjevanje zadovoljevanja nenehno stopnjujočega se apetita, poželenja). Sele tako in takó razumljeno računajoče spoznanje je pravo spoznanje, ki zajema v sebi vse, izvira iz enega in istega temelja in se nanaša na ta isti temelj. Prav zato vidi Pajk popolno enotnost spoznanja moralnega (preračunavanje in preračunljivost delovanja, motivov itd. v celotni kompleksnosti človeškega »praktičnega življenja«) in spoznanje prirode (preračunavanja in preračunljivosti prirodnih sil, stvari in odnosov med njimi). Zdi se, da se prav v takó dojeti razumnosti kot momentu subjektivitete kaže nekaj bistvenega, usodno zgodovinskega; nekaj, kar določa eksistenco sedanjega zgodovinskega človeštva, kar se tiče našega bistva danes bolj kot kdaj prej in čemur pripadamo takó, da predvsem ono sámo pripada nam kot ljudem.

## TOPIKA KREPOSTI IN GREHOV

### Povzetek

V prejšnjem poglavju dano razdelitev moralnih dolžnosti: a) do sebe, b) do drugih in c) do sveta v celoti raziskuje Pajk sedaj glede kreposti, ki jih te dolžnosti vsebujejo.

Tako so npr. kreposti, ki izhajajo iz dolžnosti do sebe, samoobvladovanje in perfekcionalizacija. (Dosledno je pri Pajku to dvoje vedno na prvem mestu). Iz dolžnosti do drugih izhajajo po Pajku kreposti človekoljubja in pravičnosti; iz dolžnosti do sveta v celoti (Pajk jih imenuje tudi idealne dolžnosti) izhajajo kreposti spoštovanja in spoštljivosti (Achtung und Wertschätzung, tj. cenjenje sveta).

Pajk sedaj podrobneje opisuje te tako dobljene kreposti glede njihovega nastanka in bistva ter tudi glede na spremljajoče kreposti.

Tako pravi, da odpira samoobvladovanje vrsto osebnih dolžnosti: moč za dejanja, vzdržnost, voljo do življenja. Bistvo samoobvladovanja je po Pajku v trajni in živi predstavi objektivne nravnosti, iz česar izvira skladnost delovanja z moralnim zakonom. Samoobvladovanje pa nastane s spontanimo aso-



ciiranjem predstav, ki se nanašajo na нравno delovanje. Perfekcionalizacija odpira osebne kreposti delavnosti nasproti lenobi itd.

Socialne kreposti človekoljubja in pravičnosti odpirajo po Pajku tudi celo vrsto kreposti: ljubezen do staršev, prijaznost, sočutje, dobrote, tolerance, dopuščanje drugim enako kot sebi, trdnost zakona med možem in ženo itd. Iz enake upravičenosti vseh za vse pa po Pajku še nikakor ne sledi niti socialna niti etična enakost med ljudmi (str. 130).

Tu sem omenil le nekatere izmed mnogih kreposti, ki jih Pajk našteva in sistematično izvaja. Iz osebnih in socialnih kreposti dobi še vrsto kombiniranih osebno-socialnih kreposti.

Svoj etični sistem kreposti sklene Pajk z idealnimi ali filozofskimi krepostmi, kot jih imenuje, oziroma krepostmi iz dolžnosti do sveta v celoti. Pomladni sta spoštovanje in poslušnost, ki sta po Pajku zelo oddaljeni od panteistične idololatrije narave. Kdor se je z globokim spoštovanjem Vseh stvari znebil vsega praznoverja in strahu, se je zelo približal blaženosti. Ni močnejšega sredstva za spodbujanje kreposti, kot je spoznanje sveta v celoti (tj. bivajočega v celoti, tj. neke ontologije ali metafizike), pravi Pajk. Šele razumevanje in pojmovanje sveta v celoti in življenje v skladu z njim je za Pajka resnična filozofija in нравnost.

### Premislek

Iz celotnega dosedanjega prikaza Pajkove filozofije se nam sedaj razkriva podoba njegovega zasnutka. Iz temeljnega pojmovanja sveta ali narave oziroma bistva bivajočega v celoti, povezanega v zakonito, vse-zedinjeno Celoto in enoto, sledi pojem delovanja sploh in moralnega ali praktičnega delovanja posebej. Razkritost delovanja pokaže moralne odnose sploh in moralnost v človeški naravi ter moralnost v vnani naravi. Iz razkritosti vsega tega se šele pokaže moralna dolžnost in z njo moralni značaj. Takó razkrita določenost moralne dolžnosti pa šele pokaže, kaj so pravzaprav kreposti in grehi. Celoten »sistem« se pokaže kot nerazdruženost »ontologije« in etike v praktični filozofiji, kakor jo je zasnoval Pajk. Šele ta celota, ki potencialno vključuje vse spoznanje sploh, pa je tisto znanje (vse-znanje), ki edino omogoča moralno delovanje in blaženost v doslej opisanem pomenu; in POMEN tega znanja se nam je v premisleku pokazal kot samorazsvetlitev zadnjega temelja vsega delovanja, tj. poželenja, appetitus. Šele skozi to samorazsvetlitev v celoti postane appetitus volja. Ta samorazsvetljeni appetitus ali volja je razumska in apetitivna »plast« subjektivitete subjekta ali bistva človeka, ki zajema in sprejema nase (kot tisto sub-jektno, spod-ležeče) vse, kar je.

V tej celoti pa Pajk ni mogel pravzaprav najti mesta za razpravo o svobodi volje. Ves čas je le odklanjal Kantovo pojmovanje moralne avtonomije in človeka kot samosmotra. Zato je šele sedaj priključil celotnemu zasnutku praktične filozofije temeljni premislek o svobodi volje.

### VOLJA IN SVOBODA VOLJE

#### Povzetek

Pajk takoj na začetku pove, da je tu pred najtežjim problemom etike, pred vprašanjem moralne volje in svobode volje in z njo povezane moralne odgovornosti. Sedaj se mu zdi, da opora za odgovor na to izhaja iz psihologije.

Celotno psihično življenje sestoji po Pajku iz treh faktorjev: 1. iz impulzov, ki izvirajo iz lastnega življenja, 2. iz impulzov zunanjega sveta in 3. iz zavesti, ki rezultira iz medsebojnega delovanja teh impulzov. (Vidimo, da Pajka spočetka zanaša iz filozofije v empirično plitvino.) Omenjene tri faktorje imenuje tudi nagon, dražljaj in refleks; to so pravzaprav funkcije in zbujaajo vedno še protifunkcije. Med funkcijami in protifunkcijami je odnos, kakršen je med objektom, med predmetom in predstavo predmeta ali med materijo in duhom.

Iz kontinuitete telesnih in duhovnih funkcij in protifunkcij nastaja zavest, tj. celotnost refleksov in po Pajku tudi samozavest in jaz. Vse to se razvije

v zaznavanje in predstavljanje notranjega in zunanjega sveta in obenem v hotenja. To je po Pajku psihološko izvedena volja. Hotenje je tedaj protifunkcija (Gegenfunktion) ali refleks. (Očitno je, da gre tu Pajku za poskus psihološke razlage geneze in ustroja, nastajanja in strukture hotenja. Ta razlaga pa je zasnovana pravzaprav zavoljo praktične filozofske, tj. etično ontološke pojasnitve hotenja in volje. Prav zato ta »psihologija« tu v tem pomenu še nič ne pojasni). Kot taka protifunkcija ali refleks je volja življenjska sila, pravi Pajk.

Volja je dalje zavestna akcija, tj. refleksija, ki izvira iz zavesti jaza in ima za cilj blaženost osebnosti. To imenuje Pajk »tendenca etične volje«.

Volja je tudi dejavnost predstavljanja, ki je njena intelektualna, duhovna lastnost. Moralna volja ni le kot nagon slepo poželenje, temveč hotenje jasno orisanih in spoznanih objektov.

Pomembna Pajkova misel je, da zmore volja vse tiste funkcije, na katere reagira kot refleks, reproducirati. To zmore s pomočjo predstave, ki jo poveže s predstavljivo moči. Sposobnost volje za tako reproduciranje ima Pajk za fakt, ki še vedno ni zadovoljivo teoretično razložen.

Pajk pravi, da je treba imeti impulze nagona (nagon je bil zanj, kot smo videli, poželenje) in dražljajev kakor tudi odmeve na te impulze za učinke sil, ki jim na ta način priklicano nasprotno delovanje ali refleksi držijo ravnotežje, jim podležejo ali pa so nad njimi v premoči. Smer delovanja je po Pajku pri tem naravnana v sprejemanje ali odklanjanje določenih impulzov, ki se v etiki imenuje (namreč to sprejemanje in odklanjanje) »motivi«. Ali bo nastopilo ravnotežje, nihanje ali gibanje v tej kompleksni strukturi dražljajev in refleksov nanje, je po Pajku vsakokrat odvisno še od novih impulzov in refleksov, ki so lahko nove predstave ali občutki. Pri analizi volje imamo tedaj opravka s statičnimi in nato z dinamičnimi odnosi, pri katerih je to, kar rezultira iz vsega tega, odvisno od smeri, hitrosti in intenzivnosti funkcij in nasprotnih funkcij, impulzov in refleksov. Ta doslej opisani, v duši se spopolnjujoči (iz vsega tega »dogajanja« in »strukture« rezultirajoči) mnogostranski proces dinamičnega ravnotežja imenuje Pajk hotenje, celotnost v njem nastajajočih refleksov (torej tudi spoznanja) pa imenuje volja. Etična ali moralna voljna dejavnost izhaja iz etičnih predstav.

S tem sklene Pajk svoj »psihološki« premislek o hotenju in volji in nadaljuje s filozofsko pomembnejšim določanjem volje.

Pravi, da je zelo pomembna lastnost volje njena samoovedenost. Z njo ji pripada zato tudi predstava. Na tem mestu navaja Pajk Descartesove in Leibnizove misli o volji.

Npr. Descartesovo misel, da je vedenje in hotenje eno in isto, in Leibnizovo misel, da je mogoče hoteti samo to, kar imamo za dobro, in da lahko težimo le za najvišjim dobrim in se izogibamo največjemu zlu.

V nadaljevanju se Pajk ukvarja z vprašanjem, ali je volja v delovanju spontana sila ali le pasivni gledalec. To vprašanje ima za najpomembnejši problem volje, ker je od rešitve tega problema odvisen najboljši del etike. Pri tem omeni Descartesove, Leibnizove, Lockove in Maudsleyeve rešitve, ki se jim pridružuje — posebno Maudsleyu. Ta namreč pravi: »Zdi se, da volja ni nič drugega kot težnja k nečemu ali proč od česa, ki je postala dovolj močna, da po refleksiji ali premisleku lahko izvede kako dejanje.« Težnja ali hotenje (appetitus), ki jo razsvetli premislek ali refleksija (celotna razumnost), je volja. To tedaj ni le pasivni gledalec, nikoli ni pasivni gledalec, temveč je vedno dejavna, saj je zunaj dejavnosti sploh ni.

Pajk razvije sedaj za kone tako določenega praktičnega hotenja ali volje. Da bi to »mehanično« delovanje volje pojasnil, navaja obširen primer delovanja tega subjektivnega »aparata«, vendar to tu lahko preskočimo.

Poglejmo, kako Pajk reši vprašanje svobode volje. Gre mu predvsem za vprašanje svobodne izbire, ker le-to zajema v sebi vsa druga vprašanja o svobodi volje. Pajk daje naslednjo definicijo svobode volje: »... s svobodo volje je treba razumeti tako stanje duše, v katerem obstaja zanj več kot ena sama možnost odločitve in dejanja.« Kontrapozicija te definicije je: »... z nesvobodo volje je treba razumeti tako stanje duše, v katerem obstaja zanj ena sama možnost odločitve in dejanja.« Pajk pripominja, da stopijo tiste psihične predstave, ki izzivajo ali izvabljajo hoteči subjekt k dejanju, volji nasproti kot taki objekti, na katere volja reagira, zato se imenujejo motivi.

Iz vseh teh analiz izvede Pajk naslednje zakone volje, ki vsi temeljijo na omenjenem Leibnizovem aksiomu o »hotenju največjega dobrega«:

1. človek se mora odločati za tako delovanje, ki se mu zdi najboljše za njegovo blaženost;

2. v istem trenutku se odloči lahko le za eno dejanje;

3. sploh ne pride do odločitve.

Če se torej človek sploh odloči, tedaj more biti to v enem samem trenutku le ena sama enoznačna odločitev, v različnih trenutkih pa se lahko odloča na različne načine. Iz tega premisleka izvede Pajk sklep, da volja v svojih odločitvah ni svobodna, ker se mora vedno odločiti le za eno samo, vsakokrat najboljšo možnost. Prav v tej nemožnosti, da bi se odločali za nekaj, kar smo spoznali za manj dobro od česa drugega, vidi Pajk očiten dokaz človekovega hotenja najvišje blaženosti.

Kljub spoznanju o determiniranosti ali motiviranosti človeške volje pa Pajk odklanja pojmovanje te determiniranosti kot popolne nemoči, zakaj popolna determiniranost bi pomenila odstranitev vsake volje. Prav tega pa Pajk ni domislil in spravil v sklad in v notranjo zvezo z razkritjem nesvobodnosti volje. Videli bomo, da mu je to moralo ostati skrito.

Tudi s teorijo navad po Pajku ni mogoče odpraviti volje, saj ta teorija spregleda neznansko moč refleksivnosti volje, ki raste premo sorazmerno nasprotujočim oviram in uporom. Duh (verjetno enotnost volje in razuma) je zato po Pajku relativno svoboden, seveda le v okviru naravnih možnosti. Pravi, da gre pravzaprav za emancipacijo človeka od »vnanjih« sil. Pajk se, kot smo videli, ne spušča v podrobnejšo analizo te emancipacije, saj mu mora le-ta ostati skrita.

Nazadnje govori Pajk o odnosu volje in vpogleda. Moralna ali praktična volja je po Pajku odvisna od vpogleda in to nujno. »Da bi mogel subjekt delovati nravno (sittlich), torej smotrno in uspešno, se zahteva od njega globoko, obsežno, vse primere in okoliščine preračunavajoče znanje stvari in sveta (Sach- und Weltkenntnis).« (str. 157). Kot dokaz temu navaja mnoge kreposti, ki nastajajo predvsem iz vpogleda: izpopolnjevanje najtežjih poklicnih in stanovskih dolžnosti, ki jim srce pogosto nasprotuje, samoobvladanje, pravičnost, toleranca, poslušnost, potrpljenje, hvaležnost, prizanesljivost, zmernost itd. Posebno s a m o v z g o j a se godi le skozi apercipijo misli. S tem lahko subjekt sam pripravlja svojo odločitev in vpliva nanjo. To imenuje Pajk vrsto indirektno svobode volje, čeprav meni, da volja tudi v tem primeru ni odvezana od prisile svoje predstave blaženosti. Tu je Pajk najbliže novoveški in zadnji določenosti absolutne avtonomije človeške volje, vendar tudi s tem še ni domislil tega do kraja. To kaže naslednja njegova sklepna misel: »Povzemimo rezultat naših dosedanjih premišljanj. Človek poseduje v moči refleksije dejavnosti (pravzaprav reakcijske dejavnosti — prip. I. U.) neko omejeno stopnjo svobode od svojih telesnih in duhovnih gibanj. Ni brez vsake moči samodoločanja, ker je sam en faktor v verigi zakona vzročnosti. Človek sploh ne bi bil umno bitje, če bi mu bilo odvzeto vsako učinkovanje na svoje početje in na pospeševanje svoje blaženosti. Kot uči skušnja, ni človek niti suženj svojih poželenj niti slepa igrača vnanjih vtisov. In ta neznatna stopnja samodoločanja, ki mu od narave pripada, ga dviga visoko nad druge zemeljske stvore. S tem si je človek pridobil svojo veliko oblast nad naravo, pa tudi neko še večjo oblast, tj. oblast nad samim seboj.«

## Premislek

Ko poizkušamo premisliti Pajkove opredelitve, se znajdemo pred težavno nalogo, ker smo sedaj postavljeni na poseben način spet pred celotno Pajkovo teorijo, ki se je doslej odvijala pred nami postopoma. To nas sili v posebno variacijo ponovnega premisleka te celote.

Najprej se v tem poglavju znajdemo v pravi »orožarni« psihologije 19. stoletja. Skozi ves ta filozofski psihologizem se Pajk postopoma prebije k »dejstvu«, da je volja vendarle hotenje v smislu appetitus. Zanimiva za naš premislek je Pajkova trditev, da hotenje (volja) »nastane« šele, ko se celotnost refleksov (pravzaprav reakcij na vtise v celoti) »precedi« skozi zavest v s a m o z a v e s t n i j a z; dalje trditev, da je volja življenjska sila, ki je na poseben način spremenjena obča delujoča sila (Pajk si le-to naivno zamišlja kot kako silo na sebi). Vsa ta psihološko pozitivistično gledana struktura volje, ki si jo bomo še ogledali, pa vendarle kaže na tisto, kar je v filozofskem pomenu za voljo b i s t v e n o in o čemer je Pajk — naslanjajoč se pri tem na Descartesovo

vo, Leibnizovo in Maudsleyevo določitev volje — govoril kot o tistem (nagonu, poželenju, hotenju), kar hoče samo sebe nenehno ohranjati in se predvsem presegati ob premagovanju ovir, pri čemer je to samozagotavljaljoče se samopreseganje kot obče in trajno določeno kot blaženost. Prav kot takšno pa mora biti hotenje nujno računajoče, mora biti volja. Pajk pravi, da ne deluje slepo kot poželenje, temveč po jasnem spoznanju objektov; torej kot samo razsvetljevano hotenje ali volja. To pa pomeni, da mora objekte delovanja, cilje delovanja, sredstva delovanja, motive delovanja, ovire na poti k cilju delovanja itd. nenehno in vedno znova jemati v svoj račun in jih preračunati glede na svojo temeljno računsko postavko: končni cilj, blaženost, tj. trajno, obče samopresegajoče se stopnjevanje zadovoljevanja brez kraja.

Pomembna je glede tega Pajkova ugotovitev, da je ta in taka volja zmožna ne le spoznati vse impulze (iz vnanjega ali notranjega sveta), reflekse ali reakcije in funkcije, temveč jih je zmožna tudi reproducirati. Reproducirati pomeni tu: z lastno močjo in seveda tudi in predvsem s preračunanim medsebojnim izigravanjem »zunanjih« sil znova ustvariti iz celotnega kompleksa teh nagonov, dražljajev, refleksov, sil in objektov kot funkcij in profunkcij tako konstelacijo, da se določena funkcija, refleks ali neko celotno njeno stanje lahko ponovi in mora ponoviti. To pomeni, da preračunajoča volja svoje motive in objekte (sama sebe in vse, na kar se nanaša) tako preračuna in uredi, da v zaželeni, vnaprej preračunani konstelaciji vseh faktorjev spet nastopi kako njeno stanje; posplošeno: da torej zmore svojo blaženost reproducirati. Da bi volja to zmogla, ji je potrebno podrobno preračunavanje vsega »zunanjega« in »notranjega«, tj. spoznanje ali znanje in tudi moč ali blaženost, dejavno spet in spet ustvariti tako konstelacijo za reproduciranje in tudi stopnjevanje reproduciranje (samoustvarjanje) blaženosti, ki je edini cilj vsega tega početja. Taka moč ali zmožnost je tedaj pravzaprav neka tehnika ali dejavna praktična veščina, ki si jo volja sama vzpostavi in se je v tej vzpostavljenosti poslužuje za svoj končni smoter: blaženost v opisanem pomenu. Prej omenjeno spoznanje ali znanje in pravkar omenjena tehnika kot zmožnost ali veščina v nerazdružljivi enotnosti sta volji, ki se v njima in z njima ohranja in stopnjuje, neogibno potrebna za njeno obče in trajno samozagotavljaljoče se samopreseganje in stopnjevanje ali blaženost. V enotnosti znanja in tehnike v najširšem pomenu, ki sta obenem utelešenje volje same, deluje torej ta volja: njeno lastno utelešenje ji je sredstvo takega gibanja, tj. življenja.

Poglavitne lastnosti volje v dosedanjem orisu bi bile tedaj naslednje:

1. Zavestnost ali samoovedenost volje, tj. zmožnost spoznanja ali preračunavanja lastnega ustroja: motivov, želja, poželenj, ovir, čustev, občutkov, moči itd. v odnosu do »vnanjega«.

2. Spoznanje totalitete sveta ali bivajočega v celoti, tj. zmožnost preračunavanja vseh »vnanjih« sil, objektov, lastnosti, odnosov itd. in predvsem s tem preračunavanjem vsestransko spoznan način učinkovanja vsega tako spoznanega na voljo samo: torej vse preračunano v zadnji instanci v odnosu do nje same in njenega cilja: blaženosti.

3. Zmožnost, hoteti samo to, kar je dobro zanjo, in to s svojo zmožnostjo in močjo dejavno reproducirati, tj. dejavno skrbeti za svoje ohranjenje in stopnjevanje v enotnosti vseh teh zmožnosti. Enotnost vseh teh zmožnosti pa je enotnost znanja in tehnike v najširšem prej omenjenem pomenu. Način dejavnega in stopnjujočega se reproduciranja (življenja) se bo določeneje pokazal iz premisleka Pajkove rešitve problema svobode volje.

Sedaj, ko že govorimo o lastnosti volje, je treba premisliti še neko »lastnost« v Pajkovi praktični filozofiji določene volje. Videli smo, da govori Pajk o človekovi volji najprej v psihološkem pomenu in odkriva v njeno »mehaniko«. Pri tem imamo navadno pred očmi posameznega človeka, individua, in procese, ki se godijo v njegovem telesu in duši, v njunem medsebojnem učinkovanju in v medsebojnem učinkovanju tega posameznega človeka in obdajajočih ga stvari, sil in odnosov. Tako se zdi, da gre pri taki analizi samo za razkrivanje nekega elementa človekove psihične strukture, ki je vedno individualna. In to je nedvomno tudi res. Vendar se psihična struktura, ki nam jo npr. Pajk tako razkriva (ne glede na to, ali je s svojim opisom res »zadel« ali ne, ali pa je le deloma »zadel« to strukturo samo), ne kaže kot kaj absolutno enkratnega, absolutno posameznega in izjemnega, kar bi pripadalo absolutno samo enemu samemu človeku in nikoli nikomur drugemu. Tak bi lahko bil npr.

opis posebne psihološke strukture kakega psihopata, ki pa ravno ni »normalen«. Opis psihološke strukture normalnega človeka, ki ga najdemo npr. pri Pajku (in tudi pri drugih), pa moramo razumeti kot opis take strukture, ki pripada tudi drugim normalno razvitim ljudem, vsem ljudem, skratka človeku kot človeku. Tak subjektiven ustroj individua se torej kaže kot obči in objektivni kot subjektivna lastnost človeškega bistva. Tako se nam je torej spet v posebni variaciji pokazalo, da Pajk v svoji Praktični filozofiji razkriva objektivno subjektiviteto, občo strukturo človeka kot človeka, ne glede na to, da je ta struktura pri Pajku dinamična, v nenehnem gibanju medsebojnega učinkovanja vtisov, nagonov, refleksov itd. in iz vsega tega rezultirajoče volje. In prav ta subjektiviteta kot nenehno identično postajanje (ki pri Pajku torej ni kaka skrepenela, od vekomaj doma in človeku vdahnjena bitnost) je temeljna postavka preračunavanja in preračunava delovanja in prav zaradi te svoje nenehne in nezaustavljive dinamike postajanja obenem tudi omogoča in zahteva nenehno, vedno znova preračunano delovanje, kar ne bi bilo potrebno, če bi bila volja negibna, statična bitnost. Videli pa smo, da pomeni pri Pajku negibnost volje, tj. konec hotenja, samó smrt. Zaradi te svoje »narave« volja tudi ne najde ničesar in prav ničesar v vsem biva-jočem v celoti, kar bi bilo statično, negibno, nedostopno preračunavajočemu delovanju, nezmožno spremembe: vse v celoti mora biti nenehno v gibanju, v delovanju, medsebojnem učinkovanju in spreminjanju. V tej perspektivi razkrivajoča se notranja dinamika vseh stvari v celoti, ki zahteva nenehno obnavljanje preračunavanja in delovanja, ker se nobeno preračunano stanje ali konstelacija ne zaustavi ali umiri, je element tiste identitete, ki vse bivajoče povezuje v celoto in enoto. Temeljna bistvena določila notranje dinamike tiste stvari, ki se imenuje človek, se pokažejo kot identična temeljnim bistvenim določilom vseh stvari, tj. bivajočega v celoti. Edino, kar je v vsem tem nespremenljivo, je pri Pajku končni cilj vsega ali blaženost. Ta pa je pri Pajku volji pripadajoče obče in trajno samopresegajoče se stopnjevanje zadovoljevanja: stopnjevano postajanje v občem krožnem gibanju nenehnega in stopnjevanega reproduciranja konstelacij obče blaženosti. Ta konstanta zato ni nirvana in smrt, ampak najbolj razgibano gibanje.

Vprašati se je dalje treba, kaj je ták o razkritje v celoti, kaj npr. Pajkova praktična filozofija sama v sebi pravzaprav pomeni. Vsa praktična filozofija, ki daje smer in smisel vsemu človeškemu praktičnemu in teoretičnemu delovanju sploh in tudi smisel bivajočemu v celoti, je totalna samoovedenost volje za pospeševanje njenega »funkcioniranja«, tj. bivanja v blaženosti kot končnega občega cilja — je torej po Pajkovi definiciji visoko moralna. Z njo in v nji si delujoča volja sama položi totalni račun, v katerem se sama potrjuje in hoče. Ker pa je tako, govori skozi praktično filozofijo ta v totalni znanosti in tehniki v najširšem smislu utelešena subjektiviteta.

Znanost in tehnika sta v tem in samo v tem pomenu obenem utelešenje in sredstvo volje same za njo sám o. Takó to preračunavanje kakor tudi to preračunano in nazadnje tudi tisto, na kar se računajoče in računano v preračunavanju nanaša, je v bistvu eno in isto: VOLJA. In dalje: ker ta volja oziroma subjektiviteta preračunava vse glede na temeljno postavko svojega računanja (končni cilj ali svojo občo blaženost), pusti veljati Vse in vsako posebej le in samó, kolikor se ji to Vse ali vsako posebej v proračunu pokaže kot pospešujoče za ta njen edini smoter, vse drugo pa zavrača in odstranjuje kot nekaj, kar ni vredno, da obstaja, ker je tako ali tako že ničevno (namreč glede na njen vse vsebujoči smoter) in zato nima pravice do obstajanja. Kot taka je to volja, ki v sedaj doseženem pomenu v celoti izpolnjuje pomen subjektivitete, totalitarna in izključujoča. To je najbližja, najprej dostopna resnica Pajkove misli, česar pa ne moremo omejiti le na Pajka, saj je več kot očitno, da se v Pajkovi misli razkriva na sami sebi še prikrit način neka usodno-zgodovinska miselna akcijska struktura, ki zajema našo zahodno zgodovino — in to danes bolj kot kdaj prej.

O omenjeni totalitarnosti pa želim posebej poudariti, da se njen pomen neizmerno razlikuje od kake zgolj politične, državne ali partijske totalitarnosti, o čemer se pogosto in nedoločno govori. Táko razumevanje tu mišljene totalitarnosti bi bilo neopravičljivo zoženje in vulgarizacija.

Če pa pravimo, da je taka struktura subjektivitete danes tisto, kar je filozofsko najbližje, tedaj to pomeni, da smo pri vseh dosedanjih variacijah premisleka pomena Pajkove misli še daleč od temeljitega filozofskega premisleka teh miselno akcijskih struktur evropske subjektivitete, tj. nas samih.

Poskusimo nazadnje premisliti še Pajkovo rešitev problema svobode volje. Sklep Pajkove analize velja le, da je volja v svojih odločitvah nesvobodna, ker se mora odločiti med dvema možnostima v danem trenutku (če se sploh odloči) le za eno samo, zanjo najboljšo možnost. S tem se zdi, da Pajk nasprotuje avtonomnosti volje in določenosti človeka kot samosmotra, saj tudi izrecno nasprotuje tem Kantovim tezam. Toda kaj je pravzaprav svoboda volje v njenem nenehno odločujočem se delovanju? Pajk odgovarja: »... s svobodo volje je treba razumeti tako stanje duše, v katerem obstaja zanjo več kot ena sama možnost odločitve (...) z nesvobodo volje je treba razumeti tako stanje duše, v katerem obstaja zanjo ena sama možnost odločitve in dejanja.« S tem ne misli Pajk na slepo delovanje poželenja ali apetita, temveč na delovanje samorazsvetljenega apetita ali volje, ki deluje vedno za občo in trajno blaženost, zaradi česar je ta volja moralna volja. Pajk tudi posebej poudarja, da se ta možnost odločitve za eno samo ali za več dejanj nanaša na en sam trenutek, zakaj v naslednjem trenutku se lahko volja odloči že za drugo.

V tako zastavljenem problemu svobode volje pa se že prikriva bistvo vprašanja. Da bi nam postalo to razvidno, moramo svojo pozornost usmeriti na Pajkovo poudarjeno uvajanje trenutka kot časovne dimenzije v vprašanje o svobodi ali nesvobodi volje. Posebno (drugo) časovno dimenzijo trajnosti srečamo v Pajkovi opredelitvi blaženosti kot obče in trajne zadovoljitve volje. Volja pa je pri Pajku s totalnim znanjem (cilja in sredstev) samorazsvetljeni appetitus. Taka volja se po Pajku — kot smo videli — ne pusti zavesti od trenutnih zadovoljstev, ker ji gre za trajno zadovoljitev: končni cilj blaženosti v opisanem pomenu. To pomeni, da se od takih trenutnih zadovoljstev pusti zavesti še nerazsvetljena, navedena, surova volja — torej appetitus. Iz tega pa sledi sklep, da je appetitus slepo podvržen neposrednemu poteku trenutkov, volja pa je uravnana iz spoznanja trajnega. To trajno se nam je pri Pajku pokazalo kot večno kroženje istega. Trajnost zato tu ni golo neomejeno potekanje trenutkov, ampak se v njem na poseben način razkriva preteklost in prihodnost, nad katerima ima zato volja pregled; to jo šele dviga nad golo poželenje in ji omogoča preračunavaajoče stopnjevano reproduciranje blaženosti, saj zmore iz pretehtanega spoznanja preteklih stanj preračunavati zaželene posledice v prihodnosti in jih s pomočjo svojih in vnanjih sil dejavno povzročiti, kar je pravzaprav znanje in tehnika v najširšem pomenu. To pomeni, da volja s svojim preračunavanjem in delovanjem obvladuje preteklost in predvsem prihodnost, česar surovo poželenje ali apetit ne more.

Ves ta premislek kaže, da se Pajku v njegovi zastavitvi problema svobode volje vprašanje o svobodi ali nesvobodi volje skriva za vprašanje o svobodi ali nesvobodi zgolj neposredni trenutnosti podrejenega apetita ali surovega, pretežno posameznega hotenja in poželenja, ne da bi se to skrivajoče zastiranje pokazalo ali moglo pokazati kot tako. Kajti, če naj bi se pokazalo to skrivajoče zastiranje, bi se moralo vse skrivajoče razkrivanje bistva subjektivitete, ki sem ga omenjal doslej, razgrniti in Pajkov celotni zasutek praktične filozofije — če bi bil tu sploh še mogoč — bi moral biti temeljito drugačen: Pajk bi bil mahoma prisiljen stopiti na neko pot, po kateri je hodil njegov sodobnik Nietzsche. Vendar do te razgrnitve ni prišlo.

Videli smo torej, da Pajkova alternativa (ena sama ali več možnih odločitev v enem trenutku) ne ustreza volji, ker le-ta s svojim spoznanjem v najširšem smislu obvladuje preteklost in prihodnost, predvsem prihodnost, saj ji je ta pomembna. Vprašanje svobode volje kot volje je zato vprašanje avtonomije in samosmotrnosti. Avtonomija pomeni samoodločanje: volja se določa v svojem delovanju sama in ne dopušča zunaj sebe ničesar, kar bi jo določalo, in tudi ničesar takega zunaj sebe v svojem proračunu ne najde. Samoodločanje pa že vključuje samosmotrnost, zakaj če ni zunaj nje ničesar, čemur naj bi služila ali se mu podredila, potem je vse njeno delovanje utemeljeno v nji sami: vse, kar je in kakor je, je po nji in zaradi nje v njenem totalnem proračunu. Omenil sem že, da se v Pajkovi praktični filozofiji razkriva to na samoprikrit način.

Oglejmo si sedaj nekoliko podrobneje »funkcioniranje« te avtonomne volje, kakor se kaže pri Pajku in zaradi česar mora Pajk kljub načelnemu zanikanju svobode volje docela nejasno pripisati volji vendarle neko »zmožnost delovanja«, kar sicer zanj ni svoboda, pa tudi ne absolutna determiniranost. Vse to pa je pri Pajku nedomišljeno.

Najprej moram podčrtati, da mi tu sploh ne gre za odločanje ali nagibanje na eno ali drugo stran v tem sporu med determinizmom in indeterminizmom volje, ker je oboje v bistvu pravzaprav isto, če seveda to, kar je Pajk povedal o nesvobodnosti volje, premislimo z ozirom na tisto, kar se v njegovih besedah prikrivajoče razkriva. To obenem pomeni, če ne želim oporekati Pajkovi postavki o nesvobodnosti volje v njeni posamezni neposrednosti trenutka, kjer ima v sleherni odločitvi eno samo — najboljšo — možnost. Najboljša možnost pomeni v tem odnosu neposreden izračun znotraj neposredne trenutnosti posamezne odločitve. Tak izračun volje še ni popoln in totalen, ker upošteva v svojem izračunu poželjenja, motive, okoliščine, sredstva, upore, sile in sploh objekte, kakor so se ji pač ponujali kot dani v neposrednem trenutku odločitve. Toda volja ima zmožnost, sprejeti v svoj proračun pretekla in prihodnja stanja. Njen proračun postane totalen tedaj, ko volja, ki spozna, da je v neposrednem trenutku odločitve določena po nekem trenutno danem spletu svoje ustrojenosti in omenjenih vnanjih objektov, vzame v svoj račun tudi celoto tega spleta v njegovem časovnem dogajljanju in tako iz znanja prejšnjega ali preteklega preračuna vnaprej prihodnji tak splet vseh odločujočih okoliščin in momentov, ki jo bo seveda potem, v neposrednem trenutku odločitve, ko bo prišel njegov čas, določil takó, kakor je ona sama že vnaprej preračunala to prihajajočo prihodnost. Pri tem je pomembno to, da je volja v tem računu soizračunala tudi to, da jo bodo ti prihajajoči prihodnji trenutki neposredno takó določali, kakor je že vnaprej sama določila in pretehtala, da bi želela biti določena; še bolj pomembno in celo odločilno pri tem pa je to, da ima volja zmožnost in sredstva, tak izračunan vnaprejšnji splet celote določujočih momentov in okoliščin tudi dejavno pripraviti, torej aktivno poseči v ves ta splet in ga že vnaprej po svojem računu spreminjati. To oboje, namreč ta njen proračun in ta njena zmožnost, je enotnost spoznanja ali znanja in tehnike v najširšem pomenu, ki ji omogoča takó pregled kakor tudi obvladanje prihodnosti iz preteklosti in s tem določanje njene biti v vsakokratni sedanosti. Tako volja s pomočjo znanja in tehnike v najširšem možnem pomenu sama določa svojo bit in je v tem suverena, avtonomna in sama sebi smoter.

Če pa volja v tem smislu določa svojo bit in če ni zunaj nje ničesar, kar bi bilo določujoče ali čemur bi bila podrejena, pač pa nasprotno ona določuje VSE po svojem preračunavajočem delovanju, tedaj določa bit bivajočega kot takega, katere pomen je v najširšem smislu postava. Bit stvari ali sveta, o kateri govori Pajk v prvem poglavju svoje Praktične filozofije, se tako pokaže kot postava volje. Ta »po« kaže na nekaj, kar je »prej« in kar postavlja: volja; »stava« kaže na nenehno stavljenja: nikoli zaustavljeno preračunavajoče delovanje volje; »stava« kaže tudi na nenehno izpostavljenost ali riziko: volja nikoli nima enkrat za vselej absolutno zagotovljene varnosti same sebe kot záloga v svoji igri s seboj; postava meri na insistentnost v sebi: volja mora v vsem ohranjati identiteto svojega bistva: postava kot »lik«; postava imenuje tudi kanon, zakon, pravičnost: volja kot samozakonodajnost. S tem je le približno nakazan pomen biti kot postave.

Po vsem tem je prav malo pomembno, ali je s tem »ovinkom« lastne vnaprejšnje preračunanosti volja spet določena z najboljšo možnostjo tega celotnega velikega proračuna, zakaj njena najboljša možnost in izid tega proračuna je vedno le ona sama in stopnjevanje njenega zadovoljevanja, torej njene moči in s tem nje same. Pomembno je, da na ta način volja sama sebe kreira, da je, kakršna vsakokrat je, vedno rezultat svoje lastne preračunavajoče in preračunane dejavnosti in da zato ni zunaj nje ničesar, kar bi jo podrejajoče določalo; skratka, da »s pomočjo« znanja in tehnike v najširšem pomenu obvladuje iz preteklega vse, kar je in kar bo. (Kot »primer« tega bi lahko navedli vse, kar se danes godi, npr. preračunljiva predvidevanja in ukrepe nacionalne ekonomije, politike in tudi drugih vej znanja in dejavnosti, predvsem tudi moderno, vse bolj pomembno znanost futurologijo, razmah sociologije in socialne psihologije itd. Pri tem je treba omeniti kot odločujoč »primer« tudi neznanski tehnično-tehnološki potencial, nakopičene dinamične moči in neverjetno razvito organizacijo dela, ki dejavno obvladuje sedanost in prihodnost.) To je ves v sebi krožeči, ohranjujoči in potencirajoči se proces ali kot pravimo — »razvoj«. Seveda so pri tem — kot že rečeno — zatikanja, naključnosti itd., vse ne poteka popolnoma gladko, kar pripisuje Pajk nepopolnosti

stvari ali pa še v podrobnostih nepopolnemu vpogledu in spoznanju. Toda to se prvič nenehno izpopolnjuje in drugič nikakor ne more zaustaviti tega »razvoja«. Določno pa se o teh naključnostih Pajk nikjer ne vpraša.

Videli smo torej, da se v opisani avtonomnosti in samodoločenosti ali samopostavljenosti (tj. svobodi) volje kot subjektivitete in s tem samooprto- sti človeka kot subjekta te subjektivitete nerazdvojljivo in vnaprej preračunljivo godi celoten splet determiniranosti in indeterminiranosti, ki se v tej enotnosti ne more razdvajati niti miselno, ne da bi to prikrilo vso to igro. Če pa je človek subjekt te subjektivitete in se v nji in z njo potrjuje ter mu je kot taka tudi vseskozi prozorna, tedaj v bistvenem pomenu ni mogoče govoriti o njeni tujosti, o odtujitvi in nadrejeni moči, ki ji je človek zgolj služabnik.

Pajk tega krožečega »funkcioniranja« volje (življenja) ni razločno premislil, ker se v tem smislu tudi ni mogel vprašati. Ni premislil totalitete preračunavajoče, delujoče volje v znanju in tehniki v najširšem pomenu. Zaradi tega se mu tudi »zvijača« volje v prelisičenju lastne determiniranosti ni mogla razkriti. Ta »zvijača«, ki je v tem, da volja pusti veljati in še pospešuje neposredno determiniranost same sebe, pri tem pa vse determinirajoče momente in okoliščine iz pogleda nazaj že vnaprej pregleda in preureja, kakor sama hoče, šele vzpostavi človeka kot subjekt; le-ta se s tem šele sprosti vsake vnanje odvisnosti ali podrejenosti tuji, neodvisni in neobvladljivi sili (»bogu«, absolutni naravi ipd.). Dogajanje te »zvijače« je naša lastna zgodovina, smo mi sami v dobi moderne tehnike in znanosti kot kraju našega prebivanja. Iz tega najbližjega okoliša pa filozofsko vpraševanje danes šele izhaja. Tu puščamo to namenoma ob strani.

## PRIŠTEVNOST IN ODGOVORNOST

### Povzetek

*Prištevnost in odgovornost sta po Pajku odvisna od svobode volje. Pajk jo definira takole: »S prištevnostjo (Zurechnung) razumem zmožnost subjekta za npravno delovanje, z odgovornostjo pa zadolžitev in dolžnost osebe, sprejeti nase in nositi posledice svojih dejanj!« Pajk misli, da je prištevnost in odgovornost mogoča celo pri popolni in neporušeni nujnosti (tj. determiniranosti). To potrjuje po Pajku najprej moralno spoznanje: človek, čigar intelekt je razvit do razlikovanja dobrega in zlega, je prišteven. Kjer je mišljenje zmožno logičnih zakonov identitete, razlike in protislovja, je človek etično odgovoren. Neprištevnost temelji po Pajku samo v anomalijah in motnjah fizičnega in psihičnega življenja: boleznimi možgan, živčnega sistema, spomina, občutljivosti, srca, jeter, prebavnih organov, ožilja, idiotizem, nevzgojenost, splošna demoralizacija družbe itd.*

### Premislek

Značilno je tu, da se temu reče »prištevnost«, tj. torej zmožnost preračunavanja ali »preštevanja« česa v kakem delovanju za kak cilj. Zato navaja Pajk kot pglavitne lastnosti prištevnosti vpogled v dobro in zlo ter logično mišljenje, kar je oboje zmožnost preračunavanja elementov kakega delovanja glede na cilj (motivi, sredstva itd.) ter pregled nad prejšnjim in prihodnjim, ne pa prepuščenost neposrednosti. Kdor zmore to »preštevati«, ta je prišteven in s tem tudi odgovoren za seštevke — mora nositi posledice.

## MORALNI KONFLIKT

### Povzetek

*Pajk ga imenuje tudi kolizija moralnih dolžnosti. Definira ga kot dvom delujočega subjekta o tem, katera od dveh ali več dolžnosti naj ima pri kaki odločitvi prednost (str. 168). Pri tem gre predvsem za nasprotujoče, vendar obenem dokazano moralne dolžnosti. Tak konflikt po Pajku ne izvira iz razdvojenosti med sredstvi in smotrom, prav tako pa moralni konflikt ne pomeni juridičnega konflikta.*

*Do kolizije dolžnosti pride po Pajku zato, ker človeka kličejo različne in mnoge dolžnosti, kar je zelo pogosto.*



Praktična filozofija mora pokazati pot iz takih konfliktov, kar pa ni lahka naloga, pravi Pajk. Tudi konflikti so npr.: ali uveljaviti pravičnost ali odpustanje, čast ali simpatijo, individualno samoohranitev ali žrtev za skupnost, osebni ali obči interes, poklicno dolžnost ali obče moralno prepričanje itd.

Rešitve, ki jih Pajk predlaga, so:

reduciranje kolidirajočih dolžnosti na eno samo višjo dolžnost; arbitrarna odločitev med kolidirajočima dolžnostima, če so posledice ene in druge enake; prednost nujnih dolžnosti pred bolj oddaljenimi; izpolnitev zakonsko določene dolžnosti, če je taka v konfliktu s kako drugo; prednost občih pred individualnimi ipd.

## Pogled na celoto

Če se ozremo na celoten prikaz in premislek zasnutka Pajkove praktične filozofije, vidimo, da govori v tem zasnutku — ne glede na njegovo pripadnost lastnemu času in morda prav zato — nekaj, kar nas kot ljudi danes v naši zgodovini najbrž bolj usodno zadeva kot katera koli še tako formalno izdelana (neo-) tomistična misel, ki je že v času izida Pajkove knjige in pozneje še bolj izključno napolnjevala vnanji »kulturni prostor« na Slovenskem in bila tu takorekoč prevladujoč »svetovni nazor«. Tiče se nas zato, ker se v nji na določen način razkriva tisto, kar usodno zgodovinsko JE in kar določa naše zgodovinsko človeško bivanje, oziroma bolje: v čemer in s čimer si predvsem mi sami omogočamo lastno bivanje. To, kar se v nji razkriva, je antropološko razumljeno bistvo znanosti in tehnike kot sredstva in obenem pogoja našega bivanja ali življenja v njegovi opisani takšnosti; tj., da je to bivanje ali življenje v svoji takšnosti določeno kot totalnost subjektivitete (volje), ki zajema v sebi in iz sebe postavlja znanost in tehniko v najširšem smislu in vso z njima določeno, določevano in določljivo celoto vseh možnih in dejanskih predmetov ali bivajoče v celoti. Vse to pa se usodno tiče nas in je usodno zadevalo človeka že v Pajkovem času — docela neodvisno od razširjenosti ali popularnosti Pajkove misli.

Celotni prikaz dalje kaže, da je Pajkov filozofski realizem zgolj nekaj vnanjega. Ta realizem se pravzaprav sam v sebi razkraja tako, da se z njim in v njem na samoprikrit način razkriva realnost kot postavljenost, bit kot postava, pri čemer postavljeno in postavljajoče določa subjektiviteta.

Če se vprašamo, zakaj in od kod pravzaprav to samoprikrivanje, ki smo ga nenehno srečavali v Pajkovi razpravi (pri tem nikakor ne mislim, da si Pajk kaj neiskreno prikriva), tedaj znotraj ekspliciranega pomena te misli same ni drugega odgovora razen tega, da je ta blažena samozavarovanost subjektivitete v samoprikritosti nji sami potrebna. Za kaj naj bi ji bilo to potrebno? Za potrjevanje nje same v njeni opisani takšnosti. Če je namreč ta subjektiviteta volja in je njen končni cilj trajno in obče samopresegajoče se stopnjevanje zadovoljevanja (slast nenehnega občega stopnjevanja ali blaženosti), tedaj je ravno hotenje občosti blaženosti osnova vsega tega prikrivajočega razkrivanja subjektivitete. Šele če se razkroji zahteva po občosti blaženosti, se lahko samorazkritost subjektivitete dovrši, in narobe: šele z dovršitvijo subjektivitete odpade občost. To se je v Evropi dovršilo v Nietzschejevi misli. Do tega se Pajk ni »dokopal«. Zakaj ne, lahko samo domnevamo. Znotraj dovršene samorazkritosti subjektivitete bi bila taka domneva morda naslednja misel: V stisnjenosti Slovencev od vseh strani je bila slovenski nacionalni zavesti imanentna zahteva po občem blaženstvu, po nečem univerzalnem, ker je to edino zagotavljalo možnost obstanka peščice Slovencev na izpostavljeni točki med mogočnimi sosedi. Univerzalnost ali občost bi bili tedaj zasnovani na zahtevi nemoči po moči nad močjo. Temu pa je seveda samoprikrivanje imanentno in absolutno neogibno — še danes prav tako kot v Pajkovem času. Ali je morda v tem tudi bistveni razlog za »nezanimivost« novejše novoveške filozofije, predvsem transcendentalizma, idealizma in naprej Marxove in Nietzschejeve misli za Slovence v tem času? Če bi bilo to tako in če se danes ta samoprikritost subjektivitete razkriva, ali ne bi bilo tedaj konec naše zavarovanosti in zaverovanosti? Podrobnejši premislek te domneve presega okvir zadane naloge.

Kako je pravzaprav z dovršeno samorazkritostjo subjektivitete, seveda v okviru pričujoče študije tudi ni mogoče razpravljati.

# Darko Kolibaš:

## BOG IN ČLOVEK V PROCESU SVETA

### Sinopsis

KOLIBAŠ Darko: Gott und Mensch im Weltprozess. Problemi, Ljubljana, Vol. 7, Nr. 76, S. 252—254, Zitierte Lit. S. 254.

Vom Leibnizens Gedanken »Cum Deus calculat fit mundus« wird über die antropologische Interpretation (Feuerbach) der Zusammenhang mit Hegel aufgedeckt. Im Absoluten sind Gott und Mensch gleichgestellt. Principium rationis versichert nicht nur die Wahrfähigkeit des Vorstellens, sondern auch die Vernünftigkeit der Welt, die mit dem Absoluten zu einer Welt der Wissenschaft wird. Die absolute Wissenschaft spricht das Spiel des Gottes und des Menschen als vollendet aus, spricht ihren gleichzeitigen Tod aus und deutet den Weltprozess als einen Prozess der uniformen Produktion an, welche nach keinen besonderen Gründen für ihr Werden mehr sucht, vielmehr sich selbst genügt. Dieser Prozess der wissenschaftlichen Sachlichkeit ist in seinem Wesen absoluter Nihilismus; zugleich ist er ein uniformes Universum der planmässigen Kontrolle, welches ihre Revolutionarität als Industrie einführt.

*Biti hočemo svoji lastni poskusi,  
biti hočemo svoji lastni zamorci!*  
Nietzsche, Vedra znanost

Cum Deus calculat fit mundus. Dokler Bog računa, svet obstaja. Tako se glasi Leibnizova obrobna razlaga ob nekem njegovem dialogu o lingua rationalis, napisanem leta 1677.<sup>1</sup> V delu, imenovanem **Monadologija**, iz leta 1714, govori Leibniz o Bogu kot »arhitektu mehanične zgradbe sveta« (poglavje 87).<sup>2</sup> Ker pa »nič ni brez razloga (razuma)«, nihil est sine ratione, in je to načelo zaradi tega principium rationis in principium magnum grande et nobilissimum<sup>3</sup>, je pri Leibnizu tudi sam Bog še vedno kot creator nasproti svojim creaturam kot »izumitelj pred svojim strojem« (**Monadologija**, poglavje 84)<sup>4</sup>, ne samo osrednji nosivec tega načela, ampak hkrati še neka kot vrhovni kalkulant in »razumnik«, »izumitelj«, »tehnik« itd. G. W. F. Hegel trdi v svojih tako imenovanih **Mladostnih teoloških spisih** naslednje: »Filozofija mora torej obstati pred religijo, kajti ona je mišljenje in glede na to implicira nasprotje bodisi med mislijo in ne-mislijo, bodisi med mislijo in objektom misli. Njena naloga je pokazati končnost končnih stvari in postaviti zahtevo, naj te stvari najdejo svojo polnost in svojo popolnost s pomočjo razuma.« (**Teologische Jugendschriften** iz 1800., objavil Nohl) 1907., stran 347)<sup>5</sup>. Ob tem naj na kratko omenimo, da je Hegel takšne »formulacije« vis-à-vis filozofije

KOLIBAŠ Darko: Bog i čovjek u procesu svijeta. Problemi, Ljubljana, vol. 7, br. 76, str. 252—254 cit. lit. str. 254.

Od Leibnizove misli »Cum Deus calculat fit mundus« preko antropološke interpretacije (Feuerbach) odkrije se veza sa Heglom. U absolutnom su bog i čovjek izjednačeni. Principium rationis obezbedjuje ne samo istinitost predstavljanja, već i razumnost svijeta, koji postaje sa absolutom svijet nauke. Absolutna nauka izgovara igru Boga i Čovjeka kao dovršenu, izgovara njihovu istovremenu smrt i ukazuje na proces svijeta kao proces uniformne produkcije, koji za svoje postajanje ne traži više posebne razloge, nego je dovoljan samome sebi. Taj proces naučne stvarnosti je u svojoj biti absolutni nihilizam; istovremeno on je uniformni univerzum planske kontrole, koji uvodi svoju revolucionarnost kao industriju.

v poznejših letih »prerastel«, vendar pa je njegovo »mišljenje« tudi takrat ostalo in bilo perfectio<sup>6</sup>, »prilaganje«, »zagotovitev«, »absolutna sistematizacija« itd. — in še: »načrtna kontrola« seveda »samo« spekulativno! In nazadnje Karl Marx: »Nasploh se religiozni odraz stvarnega sveta lahko razgubi šele tedaj, ko se bodo odnosi praktičnega vsakdanjega življenja kazali ljudem iz dneva v dan kot prosojno razumni (racionalni, prirejani s »človeškim« razumom, itd. — D.K.), odnosi med njimi in do narave. Proces družbenega življenja oziroma proces materialne proizvodnje bo snel s sebe megleno mistično tančico, ko bo stal kot proizvod svobodno združenih ljudi pod njihovo zavestno plansko kontrolo«. (**Kapital I**, »Fetišistični značaj blaga in njegova skrivnost«)<sup>7</sup>

Cum Homo calculat fit mundus. Dokler Človek računa, svet obstaja. Tako se glasi najaktualnejša, »eksistencialna«<sup>8</sup> prevedba stare, toda spet »nove« Leibnizove besede: Cum Deus calculat fit mundus. Prave razsežnosti tega stavka se nam bodo približale, če se spomnimo vsakdanjih, zato pa ne manj »indikativnih« formulacij: vse ima svoj povod in iz tega izvedeno; vsakdo izmed nas, ljudi, ima svoje povode in najbolj radikalno: povod (razum) »ima« človeka! Ravno tako: vse na svetu ima svoje povode, svet ima svoj povod, toda prav tako: povod (razum) »ima« svet! Navedeni stavki so postavke, propozicije (proponere = postaviti pred, iz-postaviti, pre-iz-vesti, productio!), toda tudi predstave!

Človek, razumljen kot animal rationale, razumna žival predstavlja sebi znotraj-svetna bitja v aktu reprezentiranja (representatio = pred-stavljanje). Principium rationis je tisto načelo, po katerem ima v obzorju izvajanja akta reprezentiranja, vsako bitje na svetu (tukaj univerzumu bitja!) »svoj« povod, še več: imeti mora »zadosten povod« (Leibniz) zato, da je to, kar je, in da ni, v nasprotju s tem, nič. Nadalje, principium rationis ne zagotavlja samo resničnosti predstavljanja kot »golo mišljenje« (tukaj resničnosti v pomenu razvidne, razbrane, izbrane — **logos** — jasnosti; veritas qua evidens!), pač pa zagotavlja tudi utemeljenost, razumnost, umnost delovanja (kot aktualiziranja vsakega sploh možnega »potencialnega« reprezentiranja, kot aktiviranja »naravnih in človeških potencialov«!), »kakor je imeti za najvišji skrajni smoter znanosti (mišljenja, ki je izvorno delovanje, pri Heglu, »znanstvenega dela«!), da se s spoznanjem te skladnosti **proizvede** (podčrtal D.K.) pomiritev uma, ki se zaveda samega sebe, z umom, ki se bojuje s stvarnostjo.«<sup>8</sup> Znanost, ki jemlje svet kot obrat, da bi sploh kaj proizvedla in tako »zagotovila življenje« nam, ljudem, mora nastopati smotrno, utemeljeno. Nastopati smotrno pomeni priznati načelo vzročnosti, razmerje vzrok (causa) — posledica (effectus). Načelo vzročnosti temelji na principium rationis (ratio kot temelj, Grund!). Absolutna znanost (kakor tudi »znanstvena resnica« — Hegel)<sup>10</sup> je absolutno smotrna, absolutno utemeljena in zato ne več goli »racionalizem«<sup>11</sup>, prav tako ne več gola »filozofija identitete«, pač pa je pripravljala produkcija in v tem pri-pravljala, absolutna, z neskončnimi posledicami za »samo stvarnost«. Nadalje: za absolutno znanost ne velja več niti Cum Deus calculat fit mundus niti Cum Homo calculat fit mundus pač pa samo in v celoti Cum Absolutus calculat fit mundus kot absolutni proces produkcije »pomiritve«, izenačenja in nivelizacije znotraj totalno »zavarovanega« sveta kot **znanstvene resnice**. Absolutna znanost je totalna izpolnitev »načela povoda«, nikakor pa ne tudi njegov konec, njegova popolna dovršenost. Absolutna znanost, katere najvišja pretenzija je vzpostavitev »znanstvene resnice«, izreka konec igre med Človekom in Bogom, kjer obadva umirata v svojih razlikah, in napoveduje ne več novo igro, temveč **proces sveta** kot proces uniformne produkcije, (proces, ki je uniformen, namreč izpolnjen z »absolutno vsebino« to je, z znanstvenostjo kot vrhovnim kriterijem, ne pa s to ali ono parcialno »znanostjo«, znanostjo, ki se ukvarja z vsem in ni nič!), ki se ne vprašuje več po nekih »posebnih povodih«, ampak uživa v sami sebi (causa sui — »a najmanj temeljita med spoznanji, da je treba ostati pri tistem, kar nima svojega povoda v samem sebi.«)<sup>12</sup> Znotraj procesa sveta ima vse povod in ni ničesar, hkrati je vse zanikavano in vse potrjeno. »Uničevanje ničnosti«<sup>13</sup> — **absolutni nihilizem**. Proces sveta kot »znanstvena resnica«, kot absolutna zavarovanost vsega, kar je (v pusti horizontalni biti), kot absolutni pričetek delovanja vsega, kar je, je v bistvu absolutni nihilizem — svet, znotraj katerega ne more nobena stvar več propasti, kajti tudi »Nič« ima svoj Povod (ratio) in svoj »pozitivni smisel«. »Paradoksalnost situacije« potrjuje Marxo-

va propozicija (postavka in predpostavka): »Pri njem (pri Heglu, op. D.K.) stoji dialektika na glavi. Treba jo je obrniti, če hočemo iz mističnega plašča razkriti **racionalno jedro**.«<sup>14</sup> Proces sveta je proces proizvodne dialektike, »proces družbenega življenja« (Karl Marx) je proces sveta. Znotraj dialektičnega procesa sveta je »racionalno jedro« (Karl Marx), je povsod in nikjer, še več: sam »proces sveta«, »proces družbenega življenja« v Marxovi formulaciji je to »racionalno jedro«. Proces sveta je absolutno, spekulativno zavarovani nihilizem biti. Nujno je, da vse propade in da se vse ohrani. Spreobrniti svet pomeni obrniti se znotraj njegovega kroga. V »poteku gibanja« (Karl Marx) ni znotraj procesa sveta mogoče ničesar jemati »z njegove minljive plati« (Karl Marx), kajti kakor koli je nujno, da nekaj propade, je v enaki meri nujno, da se to isto ohrani. Znanstvena resnica je absolutna avtoriteta, vendar se ne odloča več ne za eno ne za drugo, ne za »to« ne za »ono stran«. Ob tem, ko instrumentalizira vse, kar je, operira samo še z »možnostmi« enega in drugega. Ona je preprosto »v toku gibanja«, absolutna in ravnodušna. »V svoji racionalni obliki vnaša ... (dialektika — op. D.K.) v pozitivno razumevanje obstoječega stanja hkrati tudi razumevanje njegove negacije, njegovega nujnega propada; sleherno nastalo obliko razumeva v teku gibanja, torej tudi z njegove minljive plati; ... nič ji ne more imponirati in (ona) ... je v svojem bistvu kritična in revolucionarna« (Karl Marx, Predgovor k drugi izdaji, **Kapital I**).<sup>15</sup> Proces sveta kot »znanstvena resnica« je revolucionaren že v svojem bistvu: revolucijo uvaja kot industrijo. Procesu sveta resnično ne more nobena stvar več imponirati, nobena »posebnost« ne more biti upoštevana. Proces sveta ima vsa svetovna, mundana bitja pod »plansko kontrolo«, tudi ljudi **nujno** združuje, da bi bili tudi oni »svobodni« za to »plansko kontrolo«. Proces sveta ni enostavno »stvarni svet«, je uniformen univerzum planske kontrole, ni samo proces »materialne proizvodnje«: proces sveta je proces univerzalne proizvodnje; seveda, ni enostavno fikcija, je spekulativna, produktivna totaliteta — ne s povodom ljudi, tudi ne s povodom bogov, ampak s povodom v samem sebi. Proces sveta in-formira<sup>16</sup> tako ljudi kakor bogove, da, uniformira jih. Znotraj te aktualizacije izgublajo ljudje svojo človečnost in bogovi svojo božanskost. Aktualizacija je produkcija: univerzalni nihilizem, računa se z vsem in z vsakomer, a nobeden in nič (nobena »stvar«) ne računa — Nič računa! Ta »Nič« je pravi subjekt procesa sveta. Torej ne več v pomenu utemeljene razlage, ne več Cum Deus calculat fit mundus, ne Cum Homo calculat fit mundus in tudi ne Cum Absolutus calculat fit mundus, pač pa Cum Nihil calculat fit mundus, dokler Nič računa, svet obstaja! Kateri ta »Svet«? Kateri ta »Nič«? In če ni ničesar več pred Bogom, Človekom, Absolutom, ali ni vse pred »Ničem« (tukaj, pred nobeno rečjo in stvarjo), ali ni vse ob »Niču«? Propozicijo Cum Nihil calculat fit mundus smo prevedli z Dokler Nič računa, svet obstaja. Skozi sklop »dogle god« (prevedenem tukaj z »dokler« — op. prev.) se v besedi »god« (godina, dob, doba, tako

tudi z-god-ovina, seveda ne s pomenom historial) dogaja in usoja **zgodovina**. Zgodovina dogaja ta »god« v sklopu »dokle god«. Iz biti zgodovine se dogaja »dokle god« kot zgodovinska **epoha**.<sup>17</sup> Epoha zgodovine prenaša sod zgodovinske biti in v tej meri je u-sod-na, do-go(d)jena na sploh. Skozi tisto »dokle god« v propoziciji Dokler Nič računa, svet obstaja, se dogaja epohalnost sveta, v katerem se računa z vsem in v vsakomer; to pa, da hkrati nobeden in nič (nihče »osebno«, sploh nobena empirijsko določljiva »stvar«!) ne računa, na prvi pogled paradoksalno, računa Nič. Da, izkušana je ničnost

tega dogajanega »sveta«. Iz izkušane ničnosti epohalnega sveta (tukaj sveta, kateremu je produktivna podrejenost vseh »svetnih stvari« procesu »znanstvene resnice« že skoraj zabrisala njegovo svetlost) projektirati njegovo »spremembo«, »spremembo sveta« pomeni, v bistvu **računati z njegovo ničnostjo**, kalkulirati z onim Ničem, ki se je razkril kot pravi subjekt tega dogajanega »sveta«! Vpraševati se po Niču dogajanega, epohalnega sveta, je vselej negotova naloga mišljenja.

Prevedel Franci Zagoričnik

<sup>1</sup> Martin Heidegger: **Der Satz vom Grund**, oziroma: *Le principe de raison*, Gallimard, Paris, 1962, prevod André Préau, str. 220

<sup>2</sup> Prevod Milana Kangrge: *Racionalistična filozofija*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1957, str. 284

<sup>3</sup> Loc. cit. pod 1

<sup>4</sup> Loc. cit. pod 2

<sup>5</sup> Kostas Papaioannou: Hegel

<sup>6</sup> Perfectio — cogitatio — instrumentum: »Se razume, da za instrument filozofije ne bi bilo treba imenovati kakega izdelka iz lesa, železa itd., pač pa samo mišljenje.« — Hegel, Enciklopedija filozofskih znanosti, Veselin Masleša, Sarajevo 1965, str. 38

<sup>7</sup> Karl Marx: *Kapital I, II*, Kultura, Beograd 1958, str. 73

<sup>8</sup> Ludwig Feuerbach: *Nova filozofija je popolna, absolutna, neprotislovna razrešitev teologije v antropologiji... itd.*, **Izbor iz djela**, Matica Hrvatska 1956, prevedel Vanja Sutlić, str. 189

<sup>9</sup> Loc. cit. pod 6 str. 36

<sup>10</sup> Ibidem, str. 402

<sup>11</sup> Ibidem, str. 465

<sup>12</sup> Ibidem, str. 325

<sup>13</sup> Ibidem, str. 325

<sup>14</sup> Loc. cit. pod 7, str. 25

<sup>15</sup> Ibidem, str. 25

<sup>16</sup> O »informiranju« glej: Martin Heidegger: *Der Satz vom Grund*

<sup>17</sup> O miselni nosilnosti besede **epoha** glej: Martin Heidegger: *Holzwege*, oziroma: *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris 1962, str. 275

# Maksim Sedej ml.:

## Variacije na filozofske teme

Ideja o dobrem in zlu (str. 256)

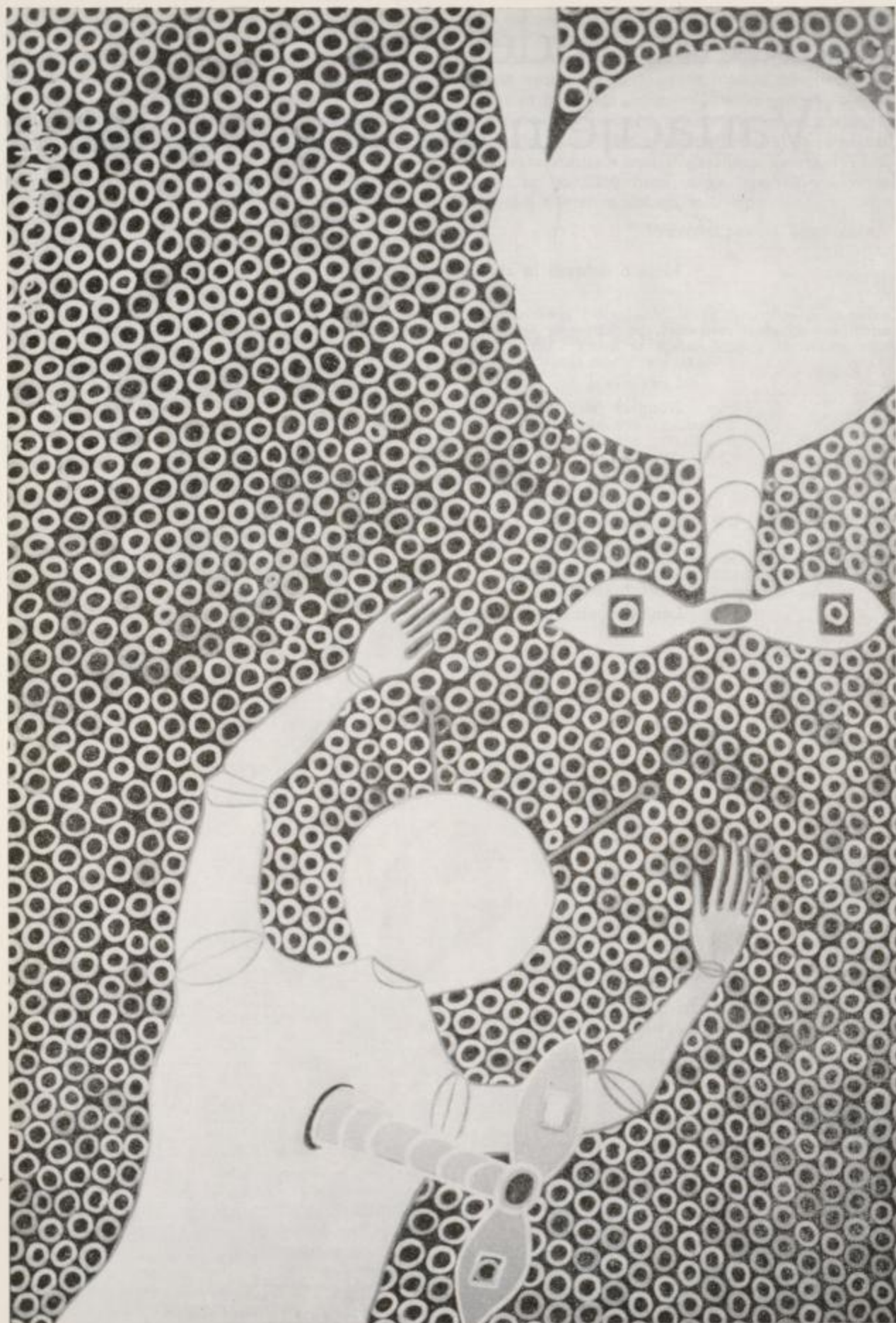
Polet na Luno (str. 257)

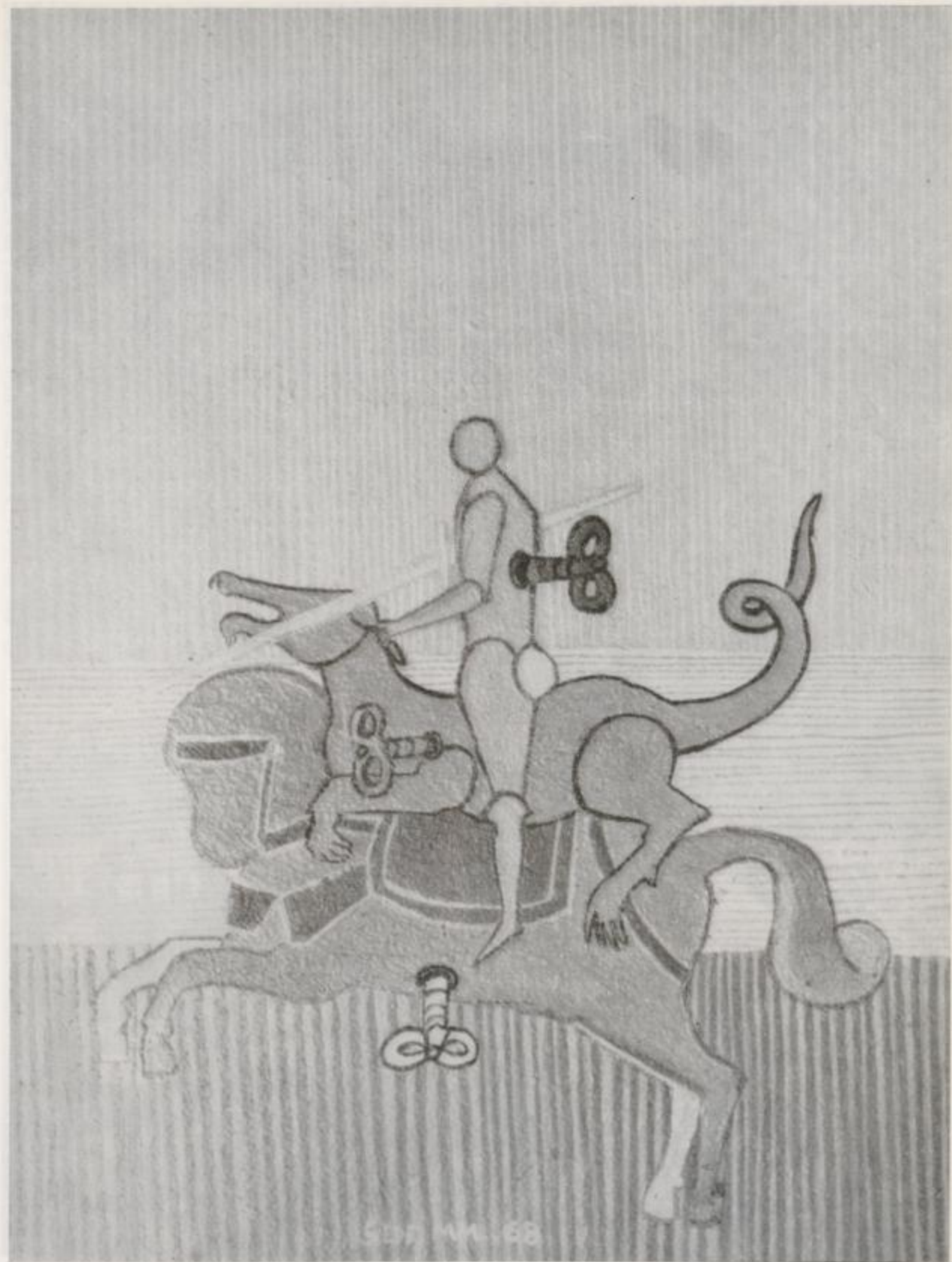
Kongres (str. 258)

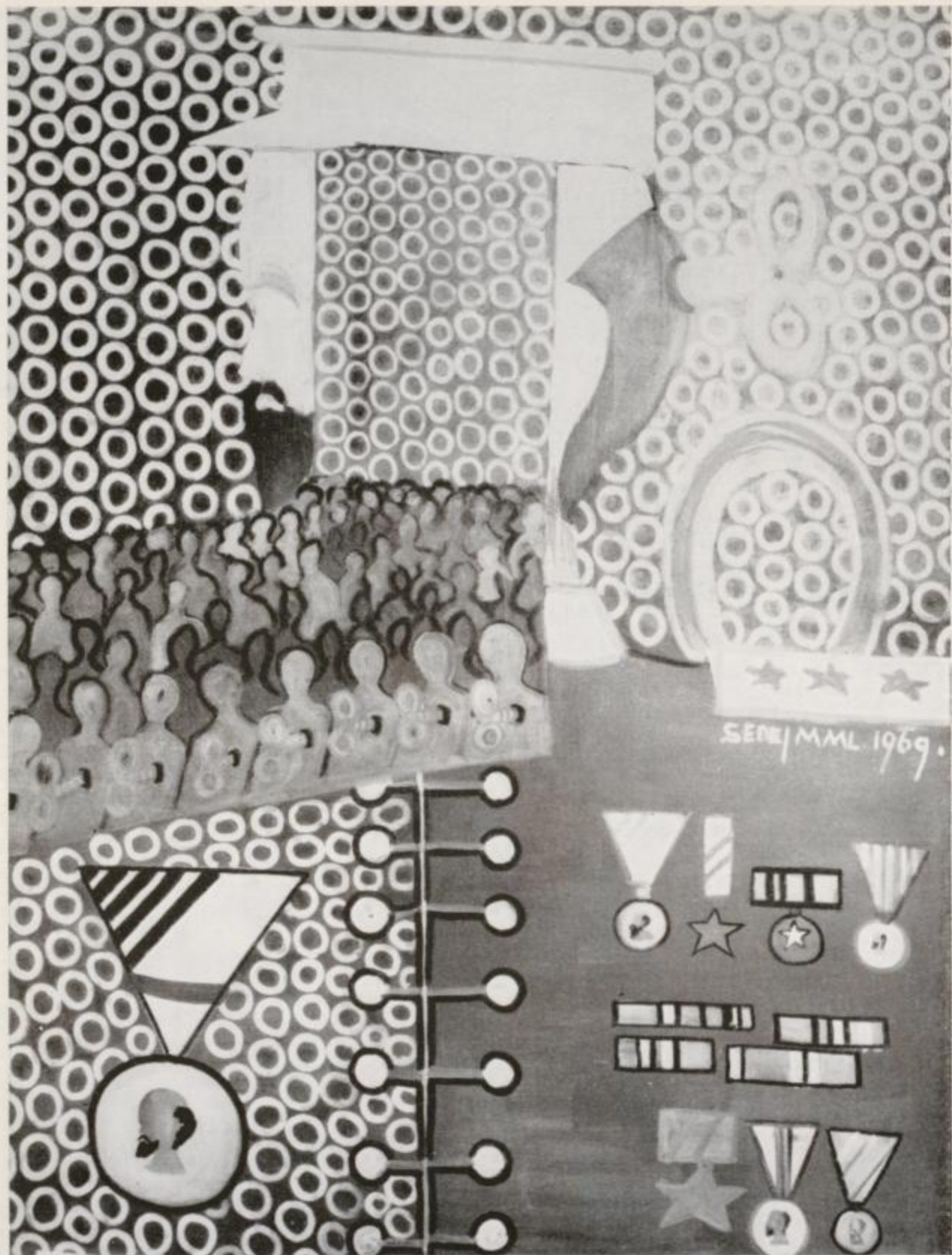
Portret dr. Dušana Pirjevca (str. 259)

Leninovo obzorje I (str. 260)

Leninovo obzorje II (str. 261)

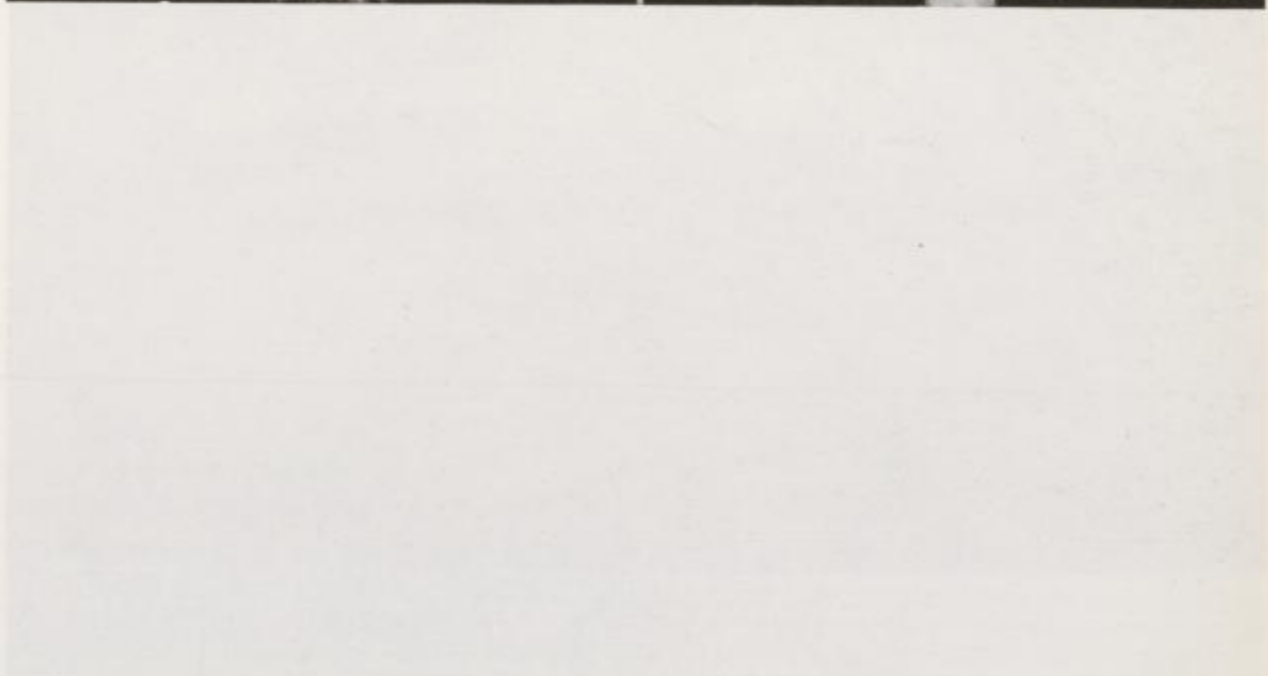


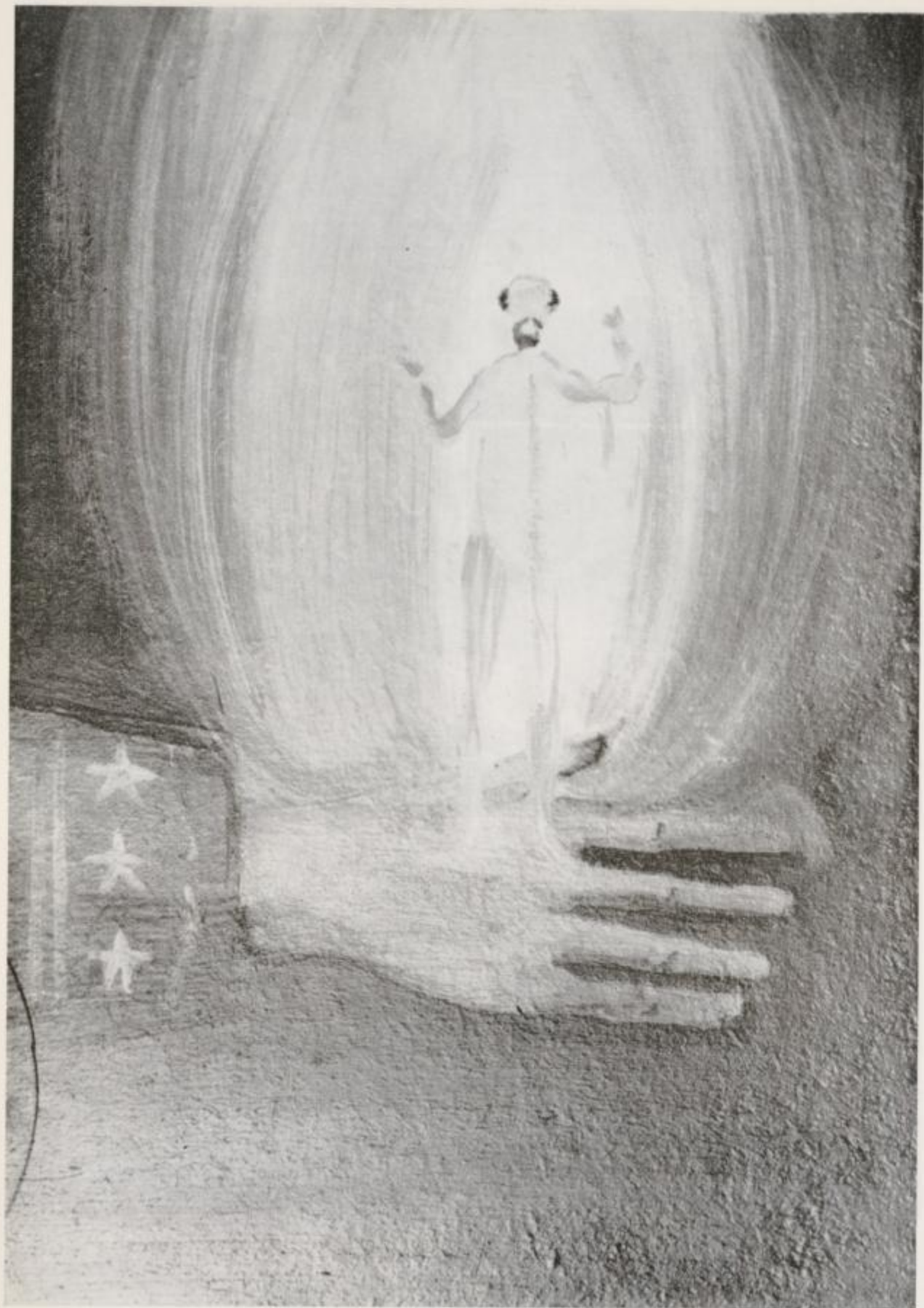


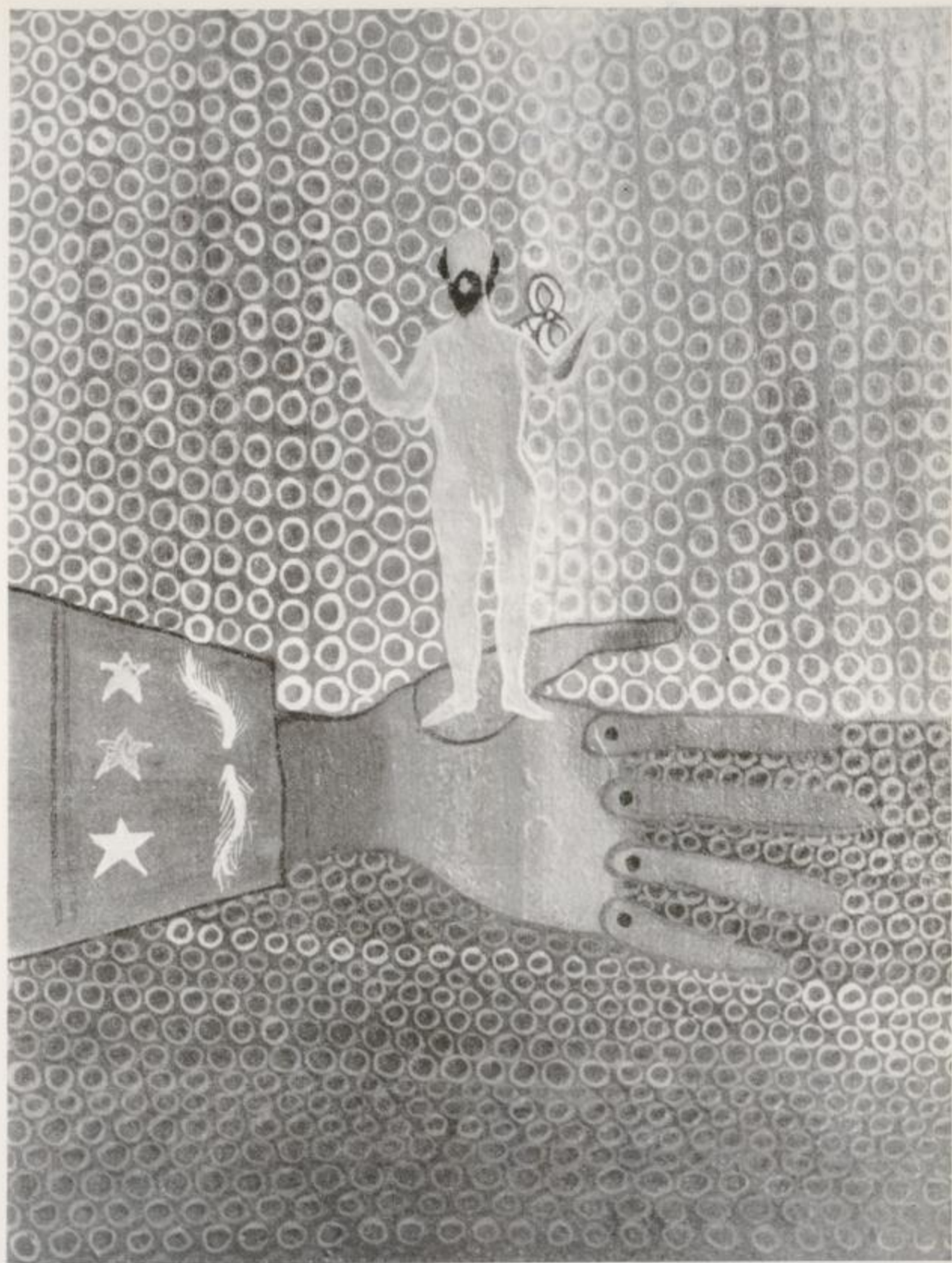


SENE/MML. 1969.









# Tine Hribar: ČAS IN USODA

## Sinopsis

HRIBAR Tine: Zeit und Schicksal. Problemi, Ljubljana, Vol. 7, Nr. 76, S. 262—276.

Was bedeutet das Ende der Metaphysik als Ontotheologie? Es gibt weder Gott noch Menschen, weder Ziel noch Einrichtung noch Geschichte als teleologisch-eschatologische Entwicklung, weder Himmel noch Himmelsreich auf Erden, weder Sieg noch Niederlage. Es gibt keine Antwort auf Warum (Wozu). Deswegen gibt es keine Antwort auf die Frage, was der Mensch in seinen Grundzügen ist. Weil alles irgend etwas ist, ist jede Bestimmung verfügbar geworden. Und was ist das Seiende, wenn es in Rücksicht auf seine Washeit (sein Wesen) verfügbar, wenn alle logischen (definitorischen) Bestimmungen sinnlos geworden sind? Ist es überhaupt noch möglich, die Frage zu stellen: Was ist das Seiende?

Der Text ist in folgende Kapitel eingeteilt: gleichzeitiger Tod Gottes und des Menschen, Dimensionen der nachgeschichtlichen Epoche, Strukturalismus, Kibernetik und Selbstverwaltung, Metaphysik als Seinsgeschichte, Seinseschatologie, Schicksal und Zeit.

### 1. HKRATNA SMRT BOGA IN ČLOVEKA

Govori se, da je smrt zamahnila dvakrat. Tako naj bi fazi mrtvega boga sledila še faza mrtvega človeka. Celotna predstava je torej takšna: potem, ko je bil umorjen bog, je nastopilo obdobje zatišja, morda večer bdenja ob krsti nenavadnega mrtvega, dokler ni segla smrt tudi po človeku in pretvorila tako vse, kar je, v eno samo mrtvašnico.

Prispodoba je lepa, toda manjka ji filozofska, tj. metafizična strogost. Ob njej bi se bilo dobro na nekaj spomniti. Ko je Nietzsche postavil stavek o mrtvem bogu in proglasil človeka za njegovega ubijalca, je bilo že tudi s človekom konec. Umor boga je hkrati samomor človeka. Smrt ni zamahnila dvakrat. Njen zamah je bil enkrat in smrtni znaki so se prikazali istočasno.

Priča smrtnemu boju boga in človeka je bil nadčlovek. Sledil mu je s strastjo in slastjo in poslednji udarci so bili njegovi. Udarci še vedno odmevajo. Poslednjega odmeva pa ne bo, kajti dejanja nadčloveka so dejanja volje do moči. In ker volja do moči biva na način večnega vračanja enakega, je večno vračanje usojeno tudi odmevom njenih dejanj. Je večno vračanje usojeno tudi dejanjem samim?

Vsekakor pa je prav večno vračanje enakega, namreč volje do moči, tisto, ob čemer se zlomi predstava o dvakratnem zamahu smrti; z njo pa tudi predstava o dveh časovnih fazah, o fazi mrtvega boga in o fazi mrtvega človeka. O fazah je lahko govor le tam, kjer vlada določeno dogajanje med nekim začetkom in nekim koncem.

HRIBAR Tine: Vrijeme i udes. Problemi, Ljubljana, vol. 7, br. 76, str. 262—276.

Što znači kraj metafizike kao onto-teo-logije? Nema više boga ni čovjeka, ni cilja, ni usmjerenosti, ni historije kao teleološko-eschatološkog razvoja, ni neba ni kraljestva božjeg na zemlji, ni poraza ni pobjede. Odgovora na za-što nema. Zbog toga nema više odgovora na pitanje, što je čovjek u svojim crtama. Pošto je sve bilo što, svako odredjenje je postalo raspoložljivo. I što je biće, ako je postalo raspoložljivo obzirom na svoje Što (na svoje bivstvo), ako su sva logična (definitorična) odredjenja postala besmislena? Dalj je uopće još moguće staviti pitanje, što je biće? Tekst je razdijeljen u slijedeće glave: istovremena smrt boga i čovjeka, dimenzije pohistoričnog doba, strukturalizam, kibernetika i samoupravljanje, metafizika kao historija bitka, eschatologija bitka, udes i vrijeme.

Dogajanje je tedaj razumljeno kot potekanje in sicer iz ustrezno razumljenega časa kot sosledja sedajev. Med začetkom in koncem obstaja določeno sosledje: prejšnjemu sedaju sledi naslednji in sicer v takšnem zaporedju, da prejšnji sedaj pogaja in poraja naslednjega, dokler se ves proces ne izteče in ne dokonča. Ker je proces torej usmerjen v neki zaključek, v svoj vrh, telos, se imenuje teleološki proces. Razdeliti ga je kajpada mogoče v različne faze, saj se da v sosledju sedajev določeno količino sedajev zmeraj razmejiti od druge količine, prav tako pa se da tudi ugotoviti, do kod je prišel proces na poti od svojega začetka h koncu. Ugotoviti se da, ali je proces v svoji začetni, srednji ali končni oziroma katerikoli vmesni fazi.

Vse to pa velja, dokler teleološki proces v svoji teleološkosti ni dopolnjen. Ta dopolnitev se je v bitno-zgodovinskem smislu dogodila z zmago absolutne subjektivitete (Hegel). Absolutna subjektiviteta kot absolutni duh le še kroži sama v sebi, kajti razvoj ima za seboj. Razpona med začetkom in koncem ni več. Obstaja le še v spominjanju absolutne subjektivitete. Kolikor pa onega razpona med začetkom in koncem ni več, kolikor sta začetek in konec eno in isto, tudi faz med njima ni več. Teleološki proces se je tako v svojem jedru izkazal kot po bistvu neteleološki. Razvoj od začetka h koncu je ob teleološkem procesu le navidezni razvoj, kajti navsezadnje se razkrije, da je vse dogajanje znotraj tega procesa le hoja v krogu.

Zato si absolutna subjektiviteta volje do moči (Nietzsche) prizna, da v svojem načinu bivanja ni nič drugega kot večno vračanje enakega. Priznanje

pa zanjo ni nekaj sramotnega, ni poraz, marveč prav pri-znanje, največičastnejša zmaga, zmaga nad nepovratnostjo (irevezibilnostjo) časa, tj. nad smrtjo. Nepovratnost časa namreč pomeni, da je vse zapisano smrti: čas teče in nič se ne more zoperstaviti minevanju. V večnem vračanju enakega pa je oddaljevanje približevanje, odhajanje prihajanje. Čas sicer še zmeraj teče naprej, toda ali je še mogoče reči, da teče zgolj naprej, ko pa v tem, ko odteka, tudi priteka, prihaja pravzaprav nazaj, se vrača in tako teče nazaj? V večnem vračanju enakega se čas izkaže kot večni povratnik. Z nepovratnostjo časa ni nič več. Nič več ni s časom kot požiralcem svojih otrok, kajti v krogu večnega vračanja enakega je požiranje hkrati že tudi porajanje. Trenutek smrti je hkrati trenutek rojstva. Smrt, tudi smrt boga in človeka, je postala tako zmagoslavje življenja, tj. volje do moči, dokaz njene moči oziroma nje same.

V zameno za to pa ni več napredka k večnemu življenju ali svetli prihodnosti. Večno življenje in svetla prihodnost sta že tu, takšna, kakršna pač sta. Kjer gospoduje večno vračanje enakega, sta namreč tudi temna preteklost in svetla prihodnost eno in isto. Med preteklostjo in prihodnostjo, ki se zmeraj znova srečujeta v vsakokratnem trenutku večnega vračanja enakega, ni nikakršnega MED, nobene poti, nobenih faz te poti, kolikor seveda samo vračanje ni pot. Zgodovina kot teleološki proces je končana. Zato po uveljavitvi volje do moči v njenem večnem vračanju, katere sled je smrt boga, ni nobene »zgodovinske faze« več. Mrtva je tudi zgodovina kot teleološki proces. Mrtvo je vse razen tistega, kar vsakokratno mimo-bežno zaživi kot »praktična potreba« absolutne subjektivitete. Vse, razen volje do moči, je mimobežno, nobenega stalnega in končnega cilja ni več. V osnovi vsega je brezsmiselnost kot brezsmotrnost, kajti tudi sama absolutna subjektiviteta volje do moči je brez cilja, kolikor ni njen cilj ravno večno vračanje nje same.

V večnem vračanju enakega kot perpetuiranem teleološkem procesu je teleološkosti in s tem zgodovine kot teleološkega procesa konec, saj je v vsakem trenutku večnega vračanja vsak zgodovinski cilj, vsak telos že izpolnjen.

## 2. DIMENZIJE POZGODOVINSKEGA OBDOBJA

Obdobje večnega vračanja enakega kot dopolnjenega teleološkega procesa, ki je v svojem bistvu ime za delovno-oskrbovalni proces<sup>1</sup>, je pozgodovinsko obdobje. Z zmago absolutne subjektivitete je zgodovinski proces dokončan. In ker je v bitno-zgodovinskem smislu mogoče govoriti le o zgodovinskem procesu, je z njegovim koncem konec vsakega procesa sploh. Nobenega bitno-zgodovinskega razvoja, kakor moremo prevesti v latinskem izrazu pro-cedo temelječo besedo proces, ni več. V pozgodovinskem obdobju so vsi procesi že poravnani, zato ni mogoče nobenega procesa več niti dobiti niti izgubiti. Vprašanje, če je nekdo proces dobil ali iz-

gubil, je zato povsem odveč. Dejstvo, da se ljudje zmeraj bolj pravdajo, lahko le potrdi to ugotovitev, ne pa zanika.

Sodniški proces — in iz sodniške prakse je bil izraz proces povzet tudi v filozofijo (o tem nam priča Georges Handwörterbuch, Deutsch-Lateinisch 1882) — je bil nekdanj dogajanje, v katerem je vsaka stranka raz-vila, to je prinesla na dan svojo plat resnice. Obravnava je nato privedla do poravnave, do pomiritve spora. V njenem raz-voju je bila navzoča hoja naprej, napredek k pomiritveni spravi. Sprava, sinteza, je v razvoju dopolnjeno nasprotje med strankama, med tezo in antitezo. S spravo kot dopolnitvijo nasprotja pa je dopolnjen seveda tudi napredek obravnave. Razvoj je končan, sodišče je delo opravilo.

Tako opravi svoje delo v Heglovi Filozofiji prava tudi svetovni duh kot eno izmed imen za absolutno subjektiviteto. Svetovna zgodovina kot svetovno sodišče (Weltgericht) zaključí raz-voj in njegov napredek s spravo. Sodišče se zapre. Je s tem odprta pot brezpravju? Je pozgodovinsko obdobje kot posodstveno obdobje razdobje brezpravja? Narobe. Pravica je ravno zmagala, saj celo resnica zdaj ne pomeni nič drugega kot pravico. Resnica je zdaj pravica samoupravljanja, tj. samoupravne volje. Resnica je postala pravica samoupravljalca, ki si bo pisal sodbo sam. Zato tudi ni več treba nobenega sodišča, namreč spet v bitno-zgodovinskem smislu.

Zgodovinskega procesa kot zgodovinskega razvoja in napredka potemtakem ni več. Prihodnosti kot take ni. Tako zgodovinski proces kot prihodnost sta le nekaj po samoupravljalni volji postavljenega, shemi, ki ju je mogoče vsak čas poljubno spreminiti. Ta poljubnost pa se suče seveda le v okviru bitno-zgodovinske nepoljubnosti, in okviru večnega vračanja enakega, tj. večnega vračanja prav samoupravljalne volje kot volje do volje. Prihodnost tako ne prinaša nič novega. Zmeraj znova je le izvedena preteklost, kajti kakor je v večnem vračanju enakega kot dopolnjenem teleološkem procesu konec isto kot začetek, tako je v njem tudi prihodnost po bistvu isto kot preteklost. Ker ni več zgodovine kot razpona in razvoja MED preteklostjo in prihodnostjo ter sta razvoj in napredovanje istovetna z vračanjem, sta se kot istovetni izkazali tudi preteklost in prihodnost. Razlike po bistvu med njima ne more biti, kajti vse, kar je, je le samosrečevanje kot samokroženje absolutne subjektivitete, tj. samoupravljalne volje.

Nič čudnega, da je zato nenadoma vse postalo nekam tako znano in spoznavno: »Dinamika in ekspanzija sta signum naše epohe. Ne le osvojitve vesolja in zemljine notranjosti, ampak tudi prodor v časovno dimenzijo je na dnevnem redu. Preteklost je transparentnejša, obenem pa se sveti v poprej nepredstavljenem razmerju tudi tema prihodnosti. Če je bila v prejšnjih statičnih kulturah opredeljena človekova sedanost predvsem po preteklosti, je danes zmeraj bolj po prihodnosti... Prognoze, planiranje in filozofija prihodnosti, oziroma z drugimi besedami, raziskovanje prihodnosti, oblikovanje prihodnosti in razjasnjevanje prihodnosti se stapljajo v futurologijo, ki prestopa meje dežel in

<sup>1</sup> Glej o tem študijo Čas in teleologija, Problemi 65-66, 1968

blokov.« Tako se glasi propagandni moto lani (1968) ustanovljenega in z mednarodno zasedbo utemeljenega časopisa za raziskovanje prihodnosti. Njegov značilni naslov: FUTURUM.

Futurologija kot znanost prodiranja v časovno dimenzijo je postala torej geslo dneva. Toda kljub temu ali pa prav zaradi tega ta značilnost prodiranja v časovno dimenzijo ni nič drugega kot znanost razdiranja vseh preprek, ki se postavljajo večnemu vračanju enakega. Njeno prodiranje v časovno dimenzijo je prodiranje in niveliranje vseh namišljenih razlik med dimenzijami časa kot sosledja sedajev. Da bi mogla biti prihodnost zares povsem razpoložljiva shema, se mora čas kot tak docela predstaviti kot ono čisto sosledje sedajev.

Čisto sosledje sedajev je šele lahko tisti povsem prazen prostor za razvoj, to je za ohranjevanje in stopnjevanje absolutne subjektivitete. Njena zahteva je, da mora biti vse, kar naj bi bilo postavljeno v ta prostor, postavljeno po njej. V tem prostoru noče srečavati nikogar drugega kot samo sebe. Bilo bi torej kaj nenavadno, če se futurologija kot roka te subjektivitete tedaj ne bi na vse, česar se poprime, že vnaprej spoznala. Pač pa bi bilo nenavadno, če bi spoznala, da se v svojih oprijemih oprijema le shem, ki jih sama postavlja. To spoznanje ji je kot znanost zaprto, kajti znanosti se ne sprašujejo po svojem temelju. To spraševanje so prepustile filozofiji že takoj, ko so se ločile od nje. Iz tega dejstva, ki pa jim ni prezentno kot tako, filozofirajoči pametnjakoviči potem sklepajo, da naj bi bila filozofija znanost o najsplošnejših zakonitostih, ki naj jih zbira iz posameznih znanosti; pri tem pa pozabljajo, da so te tako imenovane najsplošnejše zakonitosti že zdavnaj v osnovi posameznih znanosti in da torej filozofija v takšnem iskarnju najsplošnejših zakonitosti v posameznih znanostih spet ne more srečati ničesar drugega kot samo sebe, saj so one zakonitosti utemeljene prav po njej. Drugače tudi biti ne more, kajti filozofija je na svojem koncu le eno izmed imen (Hegel) absolutne subjektivitete. Samosrečavanje je v jedru filozofije kot metafizike, katere bistvo je dovršen teleološki proces.

Futurologija je sodobna znanost, tj. znanost pozgodovinskega obdobja. Zato kljub svojemu »prodiranju v časovno dimenzijo« ni zgodovinska znanost. V pozgodovinskem obdobju, v obdobju večnega vračanja ni zgodovinskih znanosti, prav tako kakor ni nekih posebnih naravoslovnih znanosti. Vse znanosti so Ena znanost, so znanost večnega vračanja enakega, znanosti bistvene brezprocesnosti, torej strukturalistične znanosti, ne pa zgodovinske.\* Ker je vsem znanostim predmet skupen, namreč poteze večnega vračanja enakega, jim je skupna tudi strukturalistična metoda, ki jo odlikuje nekoč le naravoslovnim znanostim lastna eksaktnost, tj. na matematiki temelječi postopki. V tem smislu je bil kot znanstvenik strukturalist tudi Marx, kar je sam razkril na ta način, da je družbeno-zgodovinski zakon vrednosti, glavni zakon svojega proučevanja, opredelil kot zakon, ki se faktično uveljavlja kakor

\* Ni torej zgodovinske znanosti, obstaja lahko le znanost o zgodovini.

naravni, to je strukturalni, ne pa zgodovinski zakon. Kjer je teleološki proces končan, so le še strukture in sicer strukture kot sheme.

### 3. STRUKTURALIZEM

Kakšen je temeljni strukturalistični odnos do človeka, nazorno izpostavi Claude Lévi-Strauss: »Ni eksistence, ki bi mogla biti mišljena ali dana izven fundamentalnih zahtev svoje strukture, po drugi strani pa je edini gradbeni material kompleksnejših sistemov.« (Strukturalne Anthropologie, Frankfurt, 1967, str. 63). Da bi nam bilo razumljivo, za kaj tu pravzaprav gre, moramo izjavo razumeti iz bistva samega strukturalizma, tj. iz bistva sodobne znanosti.

Sodobna znanost je metodična. Ne tava sem in tja, ampak je njena pot zmeraj že oprta na vnaprej postavljene kriterije. Ti kriteriji zagotavljajo gotovost poti, kar pomeni, da je sodobni znanstvenik na vsakem svojem koraku kritičen in da se ne da zapeljati nobeni stvari, ki ne bi bila sprejemljiva kot znanstveno dejstvo. Kot znanstveno dejstvo pa velja neka stvar ravno tedaj, kadar jo je mogoče uvrstiti v mrežo onih znanstvenih kriterijev, kadar je torej v skladu s to mrežo.

Mreža, o kateri je tu govora, se imenuje sistem. Da je sodobna znanost metodična, ne pomeni pometakem nič drugega, kot da je sistematična. Preden gre sodobni znanstvenik na delo, ima v osnovi že izgrajen sistem, to je teorijo. Teorija je sestavljena iz hipotez. Vsak znanstveni sistem je zato danes hipotetičen, toda nasproti posameznim dejstvom se uveljavlja kot teza. Zato tudi pravi Claude Lévi-Strauss, da »ni eksistence, ki bi mogla biti mišljena ali dana izven fundamentalnih zahtev svoje strukture.« Struktura je namreč sistem v svoji strukturalnosti in vsaka eksistenca se mora podrediti zahtevam tega sistema, tj. znanstvenikovim hipotezam, če naj velja kot taka. Eksistence (v družbenih vedah) oziroma katere koli druge stvari (v naravoslovnih vedah) za znanstvenika ni, dokler je ni vključil v svojo strukturo (sistem). Ker za znanstvenika kot znanstvenika obstajajo le znanstvena dejstva, znanstveno dejstvo pa postane nekaj, kakor smo videli, šele tedaj, ko je v skladu s sistemom (strukturom), se kot resnično, tj. dejansko lahko pojavlja seveda le tisto, kar je jasno in razločno (z gotovostjo) spoznal kot funkcijo svoje strukture. Za znanstvenika nekaj je, kolikor je funkcija določene strukture. Zanj je biti toliko kot fungirati. Zato Max Bense, eden izmed vodilnih sodobnih nemških znanstvenikov na področju semiotike in obnem utemeljitelj na sodobni znanosti temelječe estetike, pravi: Bit ni, bit funkcioniira.« (Semiotik, Allgemeine Theorie der Zeichen, Baden Baden 1967, str. 31).

Zdaj je postalo razumljivo, zakaj je bila v začetku postavljena zahteva po tem, da je treba Claude Lévi-Straussovo izjavo razumeti iz bistva sodobne znanosti. Ko govori o ujetosti eksistence v njeno strukturo, ne misli na neko strukturo po sebi, temveč na strukturo, ki jo je izpostavila znanost.

Gre za opredeljenost eksistence po strukturi kot znanstvenem modelu. »Temeljni princip je, da se pojem socialne strukture ne nanaša na empirično dejanskost, temveč na (po oni dejanskosti) **skonstruirani model**. S tem postane očitna razlika med dvema pojmom, ki se mnogokrat zamenjujeta, namreč med socialno strukturo in socialnimi odnosi. **Socialni odnosi so surovina**, ki jo uporabljamo za **gradnjo modelov**, ki potem dopuščajo spoznati socialno strukturo.« (Strukturale... str. 301) Tako družbeni odnosi kot človek (eksistenca) sta za sodobno strukturalistično znanost torej le surovina oz. gradbeni material za gradnjo sistemov, tj. modelov. Sodobna znanost nastopa nasproti tistemu, kar raziskuje, kot nasproti surovini, kaotični masi, ki jo je treba urediti, tj. sistematizirati oziroma strukturirati. Le tako zanjo nekaj šele postane objekt, s katerim se more nadalje ukvarjati: ga primerjati z drugimi objekti, izračunavati različne relacije med njim in drugimi objekti, ga razvrščati v kompleksnejše sisteme, skratka manipulirati in operirati z njim. S tem pa je prišlo na dan seveda nekaj, če nič drugega ne, osupljivega. Prav tisti znanosti, ki se je v začetku Novega veka z Descartesom postavila na čelo humanizma in ki ji je človek najvišja »vrednota«, se je človek na njeni najvišji točki zmagoslavja spremenil v SUROVINO. Zakaj pravim na najvišji točki zmagoslavja? Na to vprašanje bo odgovoril Claude Lévy-Strauss sam: »Stoletje ali dve so se duhovne in socialne znanosti zadovoljevale s tem, da so premišljale o svetu eksaktnih in prirodnih znanostih kot o paradizu, h kateremu jim je pristop za zmeraj zaprt. In zdaj je znanstvenikom jezika uspelo odpreti med obema svetovoma majhna vrata.« (prav tam, str. 83) To je vzkliknil Claude Lévy-Strauss 1952. leta. Danes so se ta vrata na široko razprla za vse družbene znanosti, za vse znanosti, katerih predmet je človek kot družbeno in duhovno bitje.

Da so se danes ta vrata res na široko odprla, saj so zajela celo umetnost, naj za dokaz navedem neko mesto iz že omenjene Semiotike Maxa Benseja: »Vsak spoj neke vsebine v sovisnosti naše zavesti pomeni razumetje te vsebine. Iz tega sledi, da je vsako razumetje problem posredovanja, torej **obče komunikacije**. Temu ustrezno je danes zaobjemajoča **teorija umetnosti** po bistvu sestavni del obče komunikacije. Ta **obča teorija komunikacij** je izšla predvsem iz moderne tehnike poročanja, pa je bila razvita v abstraktno **matematično teorijo, teorijo informacij**. Matematična teorija informacij je vodila do koncepcije abstraktne sheme informacij, s pomočjo katere more biti opisan vsak potek komunikacij. Tudi **bistvo umetnosti** se je dalo zapopasti z ono shemo obče komunikacije. Vsako umetniško delo posreduje posebno vrsto informacije, ki jo danes označujemo kot 'estetska informacija'.« (str. 11) Estetiki so se zdaj torej odprla vrata matematike in s tem eksaktnosti, ki sta bili poprej samo v posesti naravoslovnih znanosti. Estetika kot sodobna znanost je postala del »abstraktne matematične teorije informacij.«

Toda s tem, ko je sodobna znanost o človeku postala matematična in eksaktna ter tako dosegla ono dolgo, težko pričakovano zmago, da je po me-

todi postala enaka naravoslovnim znanostim, se je nenadoma znašla pred kaj čudno podobo človeka: pred človekom kot surovino in kot funkcijo, ki je zajeta v določeni strukturi. Kot surovina fungira človek v toku raziskovanja, kot funkcija pa v zgrajeni strukturi (modelu) oziroma sistemu. Šele ko postane človek funkcija strukture (sistema), obstaja za sodobno znanost kot relevantno dejstvo. (Zato tudi imenuje Claude Lévy-Strauss funkcionalizem predstopnjo oziroma »primarno formo« strukturalizma, kajti če je poznana funkcija, še ni poznan sistem, v katerem ta funkcija funkcionira, še ni poznana celotna strukturiranost tega sistema.)

Vsako čudenje pa bi bilo ob vsem tem seveda zaman. Bistvo sodobnega človeka je, da hoče biti subjekt samega sebe, tj. gospodar svojega sveta. Zaradi tega si hoče svoj svet sam proizvajati in skuša to na ta način, da si rezultat že prej predstavi v glavi, preden pristopi k njegovi realizaciji (Marx). V glavi si napravi model (strukturo) rezultata, nakar gre v spreminjanje sveta, pri čemer lahko spreminja model (strukturo) seveda tudi spotoma. Vsekakor pa pri tem veskozi lahko računa na gotovost svoje poti, kajti značilnost modela (strukture) je prav njegova sistemskost, kar omogoča »**predvidevati**, kako bo model reagiral pri **spremembi** enega svojih elementov«. (Claude Lévy-Strauss, Strukturale... str. 302) Spreminjanje sveta in futurologičnost sta torej v samem bistvu sodobne znanosti in zato sodobni človek, kolikor hoče biti subjekt samega sebe in svojega sveta, ne more mimo nje. Ne more mimo nje in to v dobesednem pomenu, kajti po čemer sodobni človek je to, kar je, je prav po sodobni znanosti; tako zgodovinsko kot faktično.

Če se pri tem dogaja to, kar se, da se namreč človek hkrati s tem, ko ga znanost dviga v gospodarja sveta kot bivajočega v celoti, spreminja v surovino (pri čemer pomen te besede ni le enoznačen), potem ne pomaga nikakršno preklinjanje humanizma, kaj šele trud, da bi ga zaustavili na pol poti njegove radikalizacije in se tako izmaknili eni izmed potez te radikalizacije, tj. strukturalizmu.

Jasno je le, da subjekt in objekt spadata skupaj. Ni subjekta zunaj **odnosa** do objekta. In če se je človek kot subjekt podal v spreminjanje svojega lastnega sveta in s tem samega sebe, potem je nezogibno, da svoj svet in samega sebe spreminja v objekt. Čim bolj se človek subjektivira, tem bolj se hkrati tudi objektivira in spreminja v surovino objektiviranja. In ker se dialektika tega odnosa dogaja s človekom samim, se razblinjajo meje med subjektom in objektom. Strukturalist kot sodobni znanstvenik, ki je kot tak subjekt, se brž, ko uperi svojo znanost na samega sebe in svoje odnose, spremeni v surovino in nato v objekt. Meje med subjektom in objektom se razblinjajo, ker je **odnos** (relacija) med subjektom in objektom prigan do skrajnih mej in se vse pojavlja le še kot korelat, tj. funkcija tega **odnosa** (relacije), tako da je stopil na površje prav **odnos kot odnos**.

Tudi v tem je torej družbena znanost kot strukturalistična znanost dosegla enakopravnost z naravoslovno znanostjo, npr. fiziko. Kakor velja po Heisenbergu v sodobni fiziki »nedoločljivost« in se je meja v odnosu med subjektom in objektom zrela-

tivizirala, tako veljata nedoločljivost in zrelativiziranje tudi v strukturalizmu. Sodobni znanosti in s tem sodobnemu človeku se tako ni treba več omejevati po pred-stavljenem, tj. objektu in objektiviteti (strukturi, funkciji) tega objekta, saj mu vse služi kot popolnoma razpoložljivo, vse, tudi človek sam. Sodobna znanost si strukture kot model in funkcijo postavlja sama, sama si postavlja bit kot bivajočnost bivajočega. Ne spreminja le objektov, ne ravna se le kot najstvo nasproti biti kot objektiviteti objektov, marveč spreminja bit kot objektiviteto objektov samo. In ker so pogoji možnosti izkustva sploh obenem pogoji možnosti predmetov izkustva, ker pomeni objektiviteta zmeraj isto kot subjektiviteta, je spreminjanje objektivitete objekta obenem samospreminjanje: sodobna znanost povsem samoupravljalno, toda ne samovoljno, spreminja bit kot funkcijo in razpolaga z njo. Bivajoče kot tako in v celoti obvladuje razpolaganje kot razpoloženje (seveda ne v psihološkem pomenu).

Podvržen temu razpolaganju kot razpoloženju, srečuje človek kot »subjekt« zmeraj in povsod le samega sebe, toda hkrati se samemu sebi zmeraj in povsod tudi izmika. Ne sreča se nikdar. Sodobna znanost kot strukturalistična znanost je gluha za vprašanje, kdo je človek, in mu zato ne more povedati, kdo SEM in kaj je smisel (resnica) tega mojega SEM. Lahko mi povesta, kakšna funkcija sem in v katero strukturo (sistem, model) spadam. Ne moreta pa mi omogočiti, da bi zares srečal samega sebe in se tako samemu sebi zares razodel, kdo sem. Mišljenje, ki bi me vodilo v to območje razumetja moje biti, ne more biti strukturalistično, marveč neko izvirnejše mišljenje.

Izvirnejše mišljenje me vodi v razumevanje strukturalistične, tj. pozgodovinske epohe kot dopolnitve zgodovinske epohe same. Zgodovina je tu seveda še zmeraj mišljena metafizično v pomenu teleološko-eshatološkega procesa, ki pa se na svojem koncu razpre kot bitno-brezgodovinski.

V izvirnem pomenu pa pozgodovinske epohe sploh ne more biti, ker tisto, kar se v metafizičnem jeziku imenuje zgodovina, sploh ni zgodovinenje kot časenje časa, marveč vrtenje v krogu, večno

\* Tu ni mišljena igra v heraklitovskem pomenu, s katero se poigrava Kostas Axelos in ki jo je treba še tematizirati, ker tega Axelos ni opravil. Kostas Axelos si je zadal nalogo »premagati« tako Marxovo kot Heideggerjevo mišljenje, zato njegova knjiga Uvod v prihodnostno mišljenje (Einführung in ein künftiges Denken, Tübingen 1966) nosi podnaslov Ueber Marx und Heidegger. Čeprav gre pri tem za večdimensionalni pomen besede »über« in s tem tudi besede »premagati« — ena dimenzija tega pomena zveni tudi iz Axelove določitve svojega mišljenja kot tistega, ki »se postavlja pod konstelacijo Hegla, Marxa, Nietzscheja in Heideggerja (str. VII)« — je odločen vendarle oni stari »trans«, kajti Axelos vse te mislece navsezadnje le skuša »übergehen (prav tam)«, torej preigrati. Igra, osnovna beseda, na katero se pri tem »prehajanju« opira, ima spet več pomenov, saj se enači z bitjo, časom, svetom in ničem: »Bit, čas, svet, nič, igra so — ne da bi bili nekaj bivajočega — isto: nič-bit, svet-čas, svet-bit, čas-igra, bitna in svetna usoda (prav tam, str. 41)«. V navedenem stavku je naštetih le nekaj istovetnosti, na drugih mestih jih lahko najdemo še več. Toda ne da bi se spuščali v naštevaje drugih istovetnosti, se raje vprašajmo, če igra za Axela res ni nekaj bivajočega.

vračanje enakega. O pozgodovinskem obdobju (epohi) je mogoče govoriti potemtakem le z metafizičnega vidika in sicer s končnega metafizičnega vidika.

#### 4. KONEC METAFIZIKE: RAZPOLOŽENJE RAZPOLOŽLJIVOSTI

Kaj pomeni konec metafizike kot onto-teo-logije? Ni več boga, ne človeka, ne smotra, ne naravnosti, ne zgodovine kot teleološko-eshatološkega razvoja, ne nebes, ne nebeškega kraljestva na zemlji, ne poraza, ne zmage. Odgovora na za-kaj ni. Kar počnemo, je vse-eno. Temu bi se lahko reklo igra. Toda igra v današnjem pomenu besede ima svoja pravila. Tu pa ni pravil oziroma sama pravila so razpoložljiva. Sama igra je zaigriva\*. Odgovora na to, kaj je človek v svojih potezah, zato ni več. Ker je vse karkoli, se je vsako določilo izgubilo, ali drugače rečeno, tudi odgovor na vprašanje, kaj je človek, je postal razpoložljiv. Sam človek v svojem kajstvu je postal prav tako razpoložljiv kot vsako drugo bivajoče. Kaj je bivajoče, če je postalo razpoložljivo glede na svoje kajstvo (bistvo), glede na vse opredelitve sploh, če so vsa logična (definitorična) določila postala brezsmiselna? Je sploh še mogoče postaviti vprašanje, kaj je bivajoče?

Odgovor ostaja: bivajoče kot tako v celoti je razpoložljivost. Vendar pa ta odgovor pravzaprav ni več logičen odgovor, saj se že vnaprej zanika ali vsaj dopušča svojo negacijo. Kjer je vse razpoložljivo in odvisno od razpoloženja, se namreč kot odgovor nenadoma lahko pojavi tudi nerazpoložljivost. Samo nihanje med razpoložljivostjo in nerazpoložljivostjo je odvisno od razpoloženja. Kjer je vse na raz-polago, nimam več kaj polagati. Še položiti me nihče ne more, ker zmeraj že ležim — tudi, kadar stojim. Kajti to ležanje ni več ležanje na trdnih tleh, na neki osnovi, na nekem dnu, kjer bi bilo zgoraj in spodaj točno določeno. Zato bi se to ležanje lahko imenovalo tudi stanje ali samostojnost — spet odvisno od razpoloženja. Razlike med

Skratka, vprašajmo se, če Axelos razume ontološko diferenco, tj. razliko med bitjo in bivajočim. Kaj je za Axela pravzaprav igra: »sveto-profana igra (prav tam, str. 86)«? V tem pojmovanju igre kot sveto-profane igre se nam že razodene osnovna značilnost Axelovega »večdimenzionalnega« prihodnostnega mišljenja. Axelos povezuje nasprotujoče si pojme: sveto in profano. Igra naj bi bila onstran tega nasprotja. Pa ne le to. Dejansko gre v vsem njegovem mišljenju ne le za igro, ki v sebi združuje nasprotja, ampak za igro nasprotij: »Upanje in brezupnost nosita drug drugega (prav tam, str. 53)« itd. Je tedaj pri Axelu na delu kaj drugega kot pa Nietzschejeva volja do moči v svojem večnem vračanju enakega in zato onstran vseh nasprotij: onstran dobrega in zlega, onstran biti in postajanja, onstran subjekta in objekta? Nič drugega! Kajti Axelos se ne sprašuje zastoj, če »potem (vulgarno pojmovanje časa! — TH), ko je vse bivajočega, totaliteta, bit postajajočega sveta, izgubilo smisel svoje odprtosti (prav tam, str. 86)«, ne bo morda navsezadnje le mogla »igra razviti svoje harmonično-boreče moči (prav tam, str. 86)«. Kar nam ob teh besedah pada v oči, je dvoje: Axelovo metafizično izenačenje biti in totalitete (bivajočega v celoti), torej biti in bivajočega in prav tako metafizično izenačenje igre z močjo.



ležanjem in stojnostjo kot take v tem vrtincu brezna ni več. Tu se torej nimam na kaj ozirati. Brezobzirnost in razpoloženje razpoložljivosti spadata skupaj.

Razpoložljivo je postalo tudi zrenje na metafiziko samo in na njeno bit kot navzočnost oziroma dejanskost. Vse doslej so bit sprejemali kot nekaj samoumevnega. Za metafiziko je bit navzočnost in tu zanjo ni nobene zgodovinskosti kot raz-voja, oziroma razvoj ji pomeni le razvoj same te navzočnosti, torej le njeno kvantitativno stopnjevanje in preseganje k sami sebi. Tudi dejanskost ji je še zmeraj navzočnost. Prav zato je začetek po bistvu isto kot konec. Zgodovina je napredek v tej temeljni stojičnosti, razvoj k cilju (koncu) kot startu (začetku). Vse se giblje znotraj zmeraj enakega in vse je zmeraj že vnaprej določeno po tem raz-voju kot iz-vajanju iz tega zmeraj enakega, iz zvajanja nazaj nanj. In prav v tem korenini temeljna brezrazvojnost, tj. brezgodovinskost v metafizičnem pomenu.

Razvojnost se je kazala v različnih imenih biti kot bivajočnost bivajočega: idea, energieia, duh, delo, volja do moči itd. Toda sama bivajočnost se nikdar ni izkazala kot nekaj razvojnega. Ker bit v metafiziki ni nikdar izstopila kot nekaj različnega od bivajočega, niso vpraševali po njeni zgodovinskosti kot njenem časovnem smislu.

Prav to vprašanje po smislu biti, tj. po smislu mojega SEM, pa se navrže z vso ostrojtvo v luči in senc razpoložljivosti, ko so odpadla vsa določila kajstva in se znajdem gol pred vprašanjem: KDO SEM?

## 5. USODA

Ker me teleološko-zgodovinski proces ne opredeljuje več, ker torej nisem več podvržen času kot enosmernemu sosledju sedajev in s tem tudi ne preteklosti, ker torej prihodnost ni nič drugega kot iz moje sedanosti razpostavljena in moji sedanosti služeča, tj. razpoložljiva projekcija, torej projekcija prav moje sedanosti (zaradi česar ni zame v njej nobene skrivnosti več), ker principialno potemt-

Da se Axelos v temelju ni premaknil iz Nietzschejevega in s tem metafizičnega območja, iz območja pozabljenja razlike med bitjo in bivajočim, nam izpričujejo tudi njegova določila »sveto-profane igre« kot nekakšnega Heglovega svetovnega duha svetovne zgodovine, ki na poti samorealizacije vse razrešuje in prerašča. Takole pravi Axelos: »Skozi svetovno zgodovino razrešujoča in rušeča... svetuje igra. Prinaša in zaigrava mnoga imena in dejanja... Znotraj igre svetin-človek se vse pojavlja in ne javlja. 'Je' igra je le ena izmed ugank sveta ali svet le podoba igre?« (prav tam, str. 103). Enakost med Heglovim svetovnim duhom in Axelovo igro seveda le navidezna, kajti ta igra se za razliko od Heglovega duha ne izpostavlja kot teleološki (eshatološki) proces in ni vnaprej določena po svoji strukturi. Vsakršno strukturo in vsakršen smoter (telos) si ta igra zmeraj že sama zastavlja, tj. strukturira in destruktuira. Ni enaka, namreč ta igra, s Heglovim svetovnim duhom, pa je z njim vred ime za nekaj istega, ime za brezpogojno subjektiviteto: le da je v svoji brezpogojnosti prignana do skrajnosti. Prav zato, ker je Axelova igra istovetna z brezpogojno subjektiviteto v njeni skrajnosti, torej nekaj bivajočega, je Axelos tudi zašel v položaj, da se vprašuje po podobnosti

kem tudi s kavzalnostjo ni nič več, preostane le še usoda.

Teleološkost kot »zaobrnjena kavzalnost« in kavzalnost sama sta bili z usodo v metafiziki že od nekaj nekaj nasprotnega. Kavzalnost je predstavljala nujnost, usoda pa naključje. Toda ali nista nujnost in naključje le razcepljena usoda, kakor sta kajstvo (esse essentiae) in dastvo (esse existentiae) le razcepljena bit (esse)?

Nasprotje med kavzalnostjo (nujnostjo) in usodo, »nasprotje med idejo usode in principom kavzalnosti«, je v začetku tega stoletja zaostri zlasti Spengler: »Kavzalnost je nekaj razumskega, zakonitega, izjavljivega, znak naše celotne razumevajoče budnosti. Usoda je beseda za neopisljivo notranjo gotovost... Kavzalnost se pokriva s pojmom zakona. Obstajajo le kavzalni zakoni. Toda kakor je po Kantovi ugotovitvi v kavzalnem nujnost misleče budnosti osnovna forma njegovega odnosa do sveta stvari, tako označujejo besede usoda, sklajje (Fügung), uglasenost neizbežno nujnost življenja. Dejanska zgodovina je usodnostno težka, toda prosta zakonov. Moremo slutiti prihodnost in obstaja pogled, ki prodira globoko v njeno skrivnost, a je ne preračunava... Kavzalnost je... v obliki razuma odrevenela usoda.« (Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, München 1963, str. 154—155)

Vendar pa se Spengler giblje znotraj metafizičnega razumevanja časa kot sosledja sedajev, zato usode ne zna imenovati v njeni izvornosti. Usoda je zanj le stopnjevano naključje: »Med usodo in naključjem se zdi, da obstaja le razlika po stopnji sil.« (prav tam, str. 181). Zgodovina se zanj še vedno dogaja v sosledju sedajev, pri čemer so prihodnji sedaji že vnaprej določeni za nosilce določene stopnje tega razvoja. Le da te stopnje ni mogoče preračunati glede na vzrok in učinek. Še zmeraj se zdi, kot da more samo sosledje sedajev (vulgarno zapadeni čas) privedi višjo ali nižjo stopnjo, kot da je od njega odvisna zgodovina, kot da sem zgodovinski zato, ker sem med prej in poslej in ker sedaj, čeprav sedaj tudi zmeraj ostaja, stalno tečejo in odtekajo. Zgodovinski naj bi bil zaradi časa kot so-

med igro in svetom oziroma po ugankarskem odnosu med njima, čeprav ju je poprej že popolnoma poistovetil.

Axelos je spodbudo za svoje misli dobil v poslednjih besedah zadnjega izmed predavanj, ki jih je imel Heidegger v začetku semestra 1955/56 na univerzi Freiburg i. Br. in jih je kasneje objavil pod naslovom Der Satz vom Grund. Med temj poslednjimi besedami je tudi stavek: »Ostane le igra: najvišje in najgloblje.« (str. 188) Axelos je te besede verbalno povzel, toda spregledal je tisto bistveno, na kar je Heidegger opozoril že pred navedenim stavkom: »To igro smo komajda izkusili in v njenem bistvu še ne premislili, tj. v tem, kaj igra in kdo igra ter kako je tu misliti igranje.« (str. 186) Sama beseda igra namreč ni nikakršna odrešitev, saj je kot taka lahko metafizična beseda par excellence. Heglov absolutni duh ni nič drugega kot igra: »igra ljubezni s samo seboj«.

S tem, da se je Axelos izognil premišljanju, torej ni »premagal« niti Heideggerja niti Marxa. Naj se zdi Axelos zato še tako hud nasprotnik strukturalizma, v svojem temelju sta isto: glasnika večnega vračanja enakega. Njegova igra je drugo ime za voljo do moči oziroma za voljo do volje.

sledja sedajev, le da more biti to sosledje prekinjeno z nepredvidenimi naključji oziroma z zanj odločilnim naključjem: usodo.

Ce je torej čas še zmeraj sosledje sedajev in zgodovina še zmeraj raz-voj, ni pa to sosledje več neko strogo zaporedje, sploh pa ne red, ki bi nujno vodil nekam navzgor, strogega reda kot takega v tem sosledju sedajev in naključij (usod) torej ni. Red, tj. zakonitost vnaša šele razum, zaradi česar Spengler kavzalnost tudi imenuje po razumu odrevenelo usodo. Razmerje med kavzalnim in usodnim je takšnole: »Eno zahteva **razliko**, torej razdrobitev, drugo pa skoz in skoz **stvaritev**.« (prav tam, str. 154) Kar prihaja na dan iz teh besed, je navsezadnje težnja po osvoboditvi iz kavzalno-teleoloških spon in zahteva po polni razpoložljivosti z lastno zgodovinskostjo oziroma zgodovinskosti z menoj. Ta zahteva pa je zahteva bistva volje do moči v njem večnem vračanju enakega. Spengler ostaja torej v Nietzschejevih okvirih in z drugimi besedami poudarja, da se iz zgodovine nimamo kaj naučiti.

Usodo v njeni izvornosti imenuje Heidegger. To pomeni, da je glede na ono vprašanje KDO SEM? usodo razložil prav iz tega SEM. Zakaj naj bi bil ta SEM izvir za razumevanje usode?

Kolikor je na koncu metafizike zavladala razpoložljivost, kolikor so vsa logično-esencialna določila bivajočega, torej tudi človeka, postala razpoložljiva, odvisna od razpoloženja volje do volje in zato v bitnostnem smislu irelevantna, mi je preostala kot nekaj nerazpoložljivega le še moja bit kot taka. Kakor je glede na razkritje kavzalno-teleološkega procesa kot po bistvu brezprocesnega, brezavzvalnega in brezteleološkega preostala le še usoda, tako je glede na razkritje esencialitete (bivajočnosti) vsega bivajočega kot po bistvu brezeseencialne preostala le še bit. To pomeni: vse drugo je poniknilo v razpoložljivost, ostali sta le bit in usoda ter tako kot taki vstali iz svoje pozabljenosti. Razkrila se je razlika med bitjo in bivajočim, tudi najvišjim bivajočim kot bivajočnostjo bivajočega. Razkrila se je razlika med usodo in med nikdar docela jasno sovisnostjo nujnost-naključje (tudi razlika med usodo in t. im. Previdnostjo).

Kako spadata po Heideggerju skupaj moja bit, oni SEM, in moja usoda? Gre za mojo bit in mojo usodo, kajti tako bit kot usoda sta zmeraj že prav moji in prav meni zmeraj že gre zanju.

V čemer se zadržuje razumljivost moje biti, v čemer se zadržuje razumljivost biti tubiti, je po Sein und Zeit časovnost. Časovnost je smisel biti tubiti, smisel moje eksistence. Časovnost ni neko bivajoče, marveč se časi. Časi se kot bivajoče sedanjajoča prihodnost ali bolje: kot prihodnostno sedanjajoča bivšost. Ne časi se v nekakšnem sosledju ali zaporedju teh svojih treh ekstaz, temveč kot enako-časje v vsaki od svojih ekstaz hkrati. Če namreč s kavzalno-teleološkim procesom v bitnostnem smislu ni nič več, potem je postal vprašljiv temelj tega procesa, čas kot sosledje sedajev. Analiza je pokazala, da sta kavzalno-teleološki proces kot teoretski izraz oskrbovalno proizvodnega razmerja do bivajočega in vulgarno pojmovanje časa kot sosledja sedajev nerazdružljiva. V oskrbovalni proizvodnji zapada tubit bivajočemu in pozablja

na svojo bit, pozablja na svojo v sedanosti na bivšosti zasnovano eksistenco kot prihodnostno-končnostno bit k smrti ter beži k sedanjevanju, računajočemu s časom, ki čas zmeraj znova preračunava in ga razporeja glede na predvidene ali nepredvidene raznovrstne posle v neskončnem sosledju sedajev, kajti vedno lahko pride še kakšen posel, za katerega mora biti čas na razpolago. Toda kako naj bi bil na razpolago čas kot sosledje sedajev, če ne bi imel svojega izvora v izvornem času kot izvoru časovnih ekstaz (prihodnosti, sedanosti, bivšosti)? Te pa se ne morejo časiti sosledno, marveč le hkrati, kajti časovnost je smisel moje biti, moja bit pa ni nekaj, kar je že bilo, a ni več ali kar še bo, a še ni. Sem, ker sem v tem, ko sem končen, hkrati prihodnosten pa tudi bivši. Kot tu-bit sem tu in torej ne morem biti že pretekel ali še prihajajoč.

Bivšost ni isto kot preteklost. Preteklost je nekaj, kar je že preteklo in ni več, bivšost pa je tisto, kar še zmeraj je, ker še zmeraj bivšuje. Prav tako pa prihodnost ni nekaj, kar bi šele prihajalo, marveč tisto, kar me zmeraj že čaka in glede na katero se torej na neki način že prehitvam. **Dogajanje** moje eksistence, moje biti kot tubiti torej ni v sosledju, temveč v trenutku. Gibljivost tubiti je torej glede na gibanje bivajočega v oskrbovalno-proizvodnem procesu nekaj specifičnega. »Specifično giblivo razsežnega samoraztezanja imenujemo **dogajanje** tubiti... Sprostitev strukture **dogajanja** in njenih eksistencialno-časovnih možnosti pogojev pomeni doseči ontološko razumevanje **zgodovinskosti**.« (Sein und Zeit, str. 275) Dogajanje tubiti in njeno zgodovinskost je potemtakem mogoče razsvetliti le iz časovnosti kot smisla biti tubiti.

Ce zgodovinskost tubiti korenini v časenju časovnosti, časovnost pa je smisel biti tubiti, ki je enakovzna, namreč bit tubiti, s skrbjo, tedaj je zgodovinskost treba razumeti iz tosedine strukture te skrbi. Skrb kot bit tubiti pomeni: biti - si - že - naprej - v (svetu) KOT bit-pri (znotraj-svetno srečljivem bivajočem). Ta KOT naznačuje sovistnost samosvojega (eigentliche) in nesamosvojega eksistiranja tubiti. V skrbi sta vselej združeni samosvojost in nesamosvojost. Kot bit pri znotraj-svetno-bivajočem, in v vsakdanjem oskrbovalno-proizvodnostnem odnosu z njim, zapada tubit temu bivajočemu ter se predaja nesamosvojemu eksistiranju. Iz samosvojega eksistiranja, iz biti-si-že-naprej-v-svetu stalno »pada« v nesamosvoje eksistiranje, v bit-pri... Glede na »padanje« eksistira tubit torej zmeraj dvojno. »Ustrezno zakoreninjenosti zgodovinskosti v skrbi eksistira tubit vselej kot samosvoje ali nesamosvoje zgodovinska. Kar se je za eksistencialno analitiko tubiti kazalo kot najbližji horizont pod nazivom vsakdanost, se razjasni kot nesamosvoja zgodovinskost tubiti.« (Sein und Zeit, str. 376) Vsakdanost, tj. najpoprejšnje in najčešče, v zapadlosti oskrbovalno-proizvodnega procesa temelječe eksistiranje tubiti, je njena nesamosvoja zgodovinskost.

Samosvoja zgodovinskost je nevsakdanostno eksistiranje. To je tisto eksistiranje, v katerem se trgam iz neskončne mnogovrstnosti najbližjih možnosti oskrbovalno-proizvodnega procesa in se izročam izbrani možnosti biti k smrti, tj. svoji končno-

sti. To dogajanje se imenuje usoda. »S tem oznacujemo v samosvoji odločnosti (Entschlossenheit) ležeče izvorno dogajanje tubiti, v katerem se izroča tubiti svobodno za smrt sama sebi v podedovano, toda obenem izbrano možnost.« (prav tam, str. 384) Usoda je za razliko od vsakdanjosti kot nesamosvoje zgodovinskosti samosvoja zgodovinskost.

Usoda kot samosvoja zgodovinskost pripada le bivajočemu, ki mu gre v njegovi biti za to bit samo in katerega bit je zato enakoznačna s skrbjo. Prednostni modus časenja skrbi je prihodnost, tista prihodnost, s katero se to bivajoče prehitava k svojim možnostim in jih hkrati prevzema kot svojo lastno bivšost. »Le bivajoče, ki je v svoji biti prihodnostno... tj. le bivajoče, ki je kot prihodnostno enako izvorno bivšujoče, more, samemu sebi izročajoč podedovano možnost, prevzeti lastno zasnovanost in biti **trenutnostno** za svoj čas. Le samosvoja časovnost, ki je obenem končna, omogoča nekaj takega, kot je usoda (Schicksal), tj. samosvoja zgodovinskost.« (prav tam, str. 385) Samosvoja časovnost, ki omogoča usodo kot samosvojo zgodovinskost, je izvorna časovnost, časovnost, ki se časi v svojih treh ekstazah in je izvir znotrajsvetnega časa, v katerem se odvija t. im. svetna zgodovina. Časovnost kot smisel biti tubiti, tj. v-svetu-biti in svet sta namreč enakoznačna, saj oba spadata k primarni strukturi, to je k eksistencialiteti te biti.

Prav zato usoda kot samosvoja zgodovinskost ne spada k svetovni zgodovini, ne prihaja iz območja bivajočega v celoti kot znotraj svetno bivajočega, marveč spada k dogajanju tubiti, ki je razumljivo le iz časovnosti in njenega časenja. »Vse obnašanje tubiti se interpretira iz njene biti, tj. iz časovnosti.« (prav tam, str. 404) Narobe je torej res; zgodovina izvira in korenini v usodi kot samosvoji časovnosti. In usoda kot samosvoja zgodovinskost ni dogajanje v času kot sosledju sedajev, ampak iz časa kot enako-časja, tj. časenja samosvoje časov-

In ker je bivšost enako izvorna ekstaza časovnosti kot drugi dve, čeprav ima prednost prihodnost, zato zgodovina, ki korenini v usodi kot samosvoji časovnosti, ne more biti drugega kot »vračanje« možnega. »Samosvoja zgodovinskost razume zgodovino kot vračanje možnega in zato ve, da se možnost vrača le, če je eksistenca zanjo odprta usodnostno-trenutnostno v odločitveni ponovitvi.« (prav tam, str. 391) Le tako se tubiti lahko razume kot bivšujoča, tj. zgodovinska, sicer bi se izgubila v vsakokratnem aktualnem.

Poglavje o časovnosti in zgodovinskosti spada med najmanj dodelana in najteže razumljiva poglavja v Sein und Zeit. Heidegger se na to tematiko kasneje večkrat vrača in jo osvetljuje z novo lučjo. Tri desetletja po Sein und Zeit opredeli v spisu Grundsätze des Denkens (Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, 1958, 1—3) zgodovino takole:

»Dokler si zgodovino predstavljamo historično, se pojavlja kot dogajanje, to pa v sosledju preja in posleja. Sami se nahajamo v sedanjosti, skozi katero poteka dogajanje. Iz nje je preteklo preračunano na sedanje. Zanj je planirano prihodnje. Historična predstava zgodovine kot sosledja dogajanja preprečuje izkusiti, koliko je samosvoja zgo-

dovina v bistvenostnem smislu vselej Gegenwart (nasproti-čakanje). Gegenwart tu ne razumemo kot prav v momentanem sedaju navzoče. Gegenwart je to, kar nas čaka nasproti, čaka, če in kako se ji izpostavimo ali pa se nasprotno zapremo. Kar nas čaka nasproti, prihaja na nas, je prav mišljena prihodnost... Samosvoja zgodovina je Gegenwart. Gegenwart je prihodnost kot izročanje (Zumutung) začetnega, tj. že mudečega, bistvujočega in njegove skrite zbranosti. Gegenwart je nas zadevajoči nagovor (Anspruch — zahteva) bivšega. Če rečemo, da zgodovina v osnovi ne prinaša nič novega, tedaj je izjava neresnična, kolikor meni, da se zmeraj daje le enaka enoličnost. Če pa pomeni stavek: pod soncem ni nič novega, vendarle tole: je le staro v neizčrpilivi spreminjevalni sili, tedaj zadeva stavek bistvo zgodovine. Zgodovina je prihajanje (Ankunft) bivšega. To že-bistvujoče in le to prihaja na nas. Preteklo pa odhaja od nas. Za historično računanje je zgodovina preteklo in sedanost aktualno. Toda aktualno ostaja večno brezprihodnostno.« (str. 34—35)

Kar v tem odlomku najprej opazimo, je to, da Heidegger zgodovine ne veže več na dogajanje. Dogajanje povezuje le še s časom kot sosledjem sedajev, sredi katerega naj bi po metafizični predstavi sedaji stali kot odpravniki preteklosti in dobavitelji prihodnosti. To predstavo imenuje Heidegger historično predstavo. Historija je znanost. Gre torej za določeno znanstveno predstavo zgodovine, ta pa seveda temelji, kot vse znanstvene predstave sploh, v metafizični predstavljenosti, za katero je čas tok, ki neprestano teče.

Nadalje se Heidegger v tem sestavku ne ozira na one distinkcije v Sein und Zeit med zgodovinskostjo in zgodovino, med samosvojo in nesamosvojo zgodovino, tj. med usodo in sedanjostjo, med časovnostjo in zgodovinskostjo itd. Te distinkcije so postale preobremenjujoče v tistem trenutku, ko je postala prelahka distinkcija med bitjo tubiti in bitjo kot tako, tj. tudi bitjo netubitnostno bivajočega. V Sein und Zeit gre Heideggerju »za izvorno vprašanje po bistvu zgodovine, to je za eksistencialno konstrukcijo zgodovinskosti.« (str. 378) Odgovor na to vprašanje po bistvu zgodovine naj bi torej dala analitika zgodovinskosti kot eksistenciala. Toda kaj je eksistencial kot način biti tubiti, če se tubiti razpre kot tu-bit? Kaj je zgodovinskost kot bistvo zgodovine, če se kot eksistencial pomakne na kraj topologije biti? Vprašanja je treba premisliti iz tega obrata (Kehre), za katerega Heidegger v opombi k predavanju Vom Wesen der Wahrheit pravi: »Mišljenje, ki smo ga poskusili v predavanju, se spolni v bistvenem izkustvu, da se šele iz tu-bit, ki vanjo lahko vstopi človek in jo prevzame, pripravlja za zgodovinskega človeka bližina do resnice biti. Nismo le, kot že v Sein und Zeit, zapustili vseh vrst antropologije in vsake subjektivitete človeka kot subjekta, nismo le poiskali resnice biti kot osnove spremenjene zgodovinske osnovne stoje, temveč se pot tega predavanja namerja, da bi mislila iz te druge osnove (iz tu-bit).« (Wegmarken, str. 97) Ta namera in vprašanja, ki smo jih prej postavili v zvezi z njo, nam poblize lahko razjasni prav interpretacija tu-bit oziroma zgodovine,

»ki vanjo lahko vstopi človek in jo prevzame«, lahko pa se ji tudi »zapre«, kajti človekovo »bistvo« kot tu-bit in zgodovina nista več tisto, kar naj bi človeka nekje od zadaj zmeraj neizogibno že vnaprej določalo, temveč sta nekaj, kar človeka čaka nasproti kot usoda, pri čemer usoda ne pomeni »neogibnosti nekega nespremenljivega poteka«. (Die Technik und die Kehre, iz Izbrane razprave CZ 1967, str. 350)\* Kam kaže ta trditev?

Zgodovina, pravi Heidegger, je tisto, kar nas čaka nasproti kot pri-hodnost. Ta pri-hodnost prihaja nad nas in tako obvladuje hkrati tudi ono nasproti-čakanje, kajti mi in to nasproti-čakanje spadamo nekako vselej že skupaj, saj se čakanje nanaša prav na nas in le glede na nas se lahko razkrije kot zares nasproti-čakanje. To pa ne pomeni, da je v nekakšni odvisnosti od nas. Kot da bi mi pogojevali to nasproti-čakanje, ko pa nas vendar, takoj ko smo tu, že čaka nasproti? Sicer bi ne moglo biti naše pri-hodnostno nasproti-čakanje. Torej je zmeraj že bivše, ono začetno bistvujoče v svoji »neizčrpljivi spreminjevalni sili«. Zgodovina je pri-hodnostno prihajanje bivšujočega na nas.

Kaj je tisto, kar se tako zgodovini, tj. časi? Kar nas kot tu-bit zmeraj že čaka nasproti v našem tu, je bit. Bit je ono začetno bistvujoče, pri-hodnostno-bivšujoče. Resnica biti poseduje ono »neizčrpljivo spreminjevalno silo«. Zgodovina tu-biti je zgodovina biti, zgodovina biti pa ni nič drugega kot bit sama. »Zgodovina biti ni niti zgodovina človeka in človeštva, niti zgodovina človeškega odnosa do bivajočega in do biti. Zgodovina biti je bit sama in samo to. Ker pa jemlje bit vendarle človeka v nagovor za temeljitev svoje resnice o bivajočem, ostaja človek vpotegnjen v zgodovino biti, toda vselej le glede na način, kako iz odnosa biti do njega in primerno temu odnosu prevzema svoje bistvo, ga zgublja, ga prehaja, sprošča, utemeljuje ali zapravlja.« Heidegger, Nietzsche II, str. 489) Ko govori Heidegger o človekovem bistvu, misli na tu-bit. Tu-bit ni nekaj tretjega ali nekakšna sinteza, ki bi združevala po eni strani bit, po drugi pa človeka. Bit in človek nista korelata tu-biti. Tu-bit je kraj zgodovinenja, tj. časenja kot resničenja biti. Kot tak in tak kraj lahko človek tu-bit prevzema ali zgublja, pač glede na to, ali je odkrit (resničen) ali neodkrit pred samim seboj v svojem bistvu, tj. v svoji tubiti: ali dopušča biti biti tu, tj. v resnici kot neskritosti, ali pa ne. Kajti brez tu-biti ni biti, namreč tu. Zato: »Za časenje potrebuje bit človeško bistvo in vendarle ni nikdar odvisna od bivajočega človeštva.« (Nietzsche II, str. 483) Za resničenje, tj. svetljenje potrebuje bit odkritost človeka, vendar pa to resničenje ni odvisno od človeka, od njegovega odnosa do biti, kaj šele od njegovega oskrbovalno-proizvodnega razmerja do bivajočega in z bivajočim. Človeka v tem razmerju določeno bistvo resnice zmeraj že srečuje in mu razkriva bivajoče kot to ali ono, namreč v njegovem načinu bivanja.

Zgodovina biti je bit sama in bit se, čeprav ne sama, zgodovini vendarle sama iz sebe in le iz sebe.

\* Toda: »Osnovna staja naše zgodovinske tu-biti, ki je ne moremo niti obiti niti preskočiti niti kakorkoli zanikati.« (Die Frage nach dem Ding, str. 143)

Zgodovini se z ono »neizčrpljivo spreminjevalno silo« in to spreminjanje se naznanja »kot sprememba bistva resnice.« (prav tam, str. 489) V epohah zgodovine biti se resnica naznanja kot neskritost, pravilnost, gotovost in pravica, pri čemer pa vendarle ni nastalo nič novega, kajti tudi pravica je še zmeraj ono začetno, staro, tj. neki način neskritosti. To spreminjanje bi se torej moglo imenovati »napredovanje iz začetka«. Napredovanje iz začetka, ki se je naznanilo s spremembo bistva resnice, z uveljavitvijo resnice kot pravilnosti, se je začelo kot odpust biti v bivajočnost. Torej: »V tem napredovanju se odpusti bit v bivajočnost in odkloni svetljenje začetja začetka. Bivajočnost, začenjajoča (beginnend) kot idea, odpre glede na bistveno vtisnitev resnice, katere bistvo samo spada k biti, prednost bivajočega. V tem, ko se bit odpusti v bivajočnost in svoje dostojanstvo odtegne v prekritost, ki je obenem sama prekrita, prepusti bit navidezno pojavljanje biti bivajočemu.

Kolikor znotraj bivajočega človek ostaja odlikovan, ker pozna bivajoče kot bivajoče in je, poznavajoč ga, v odnosu do njega, toda ne da bi zaradi te odlikovanosti vedel za njegov temelj, tj. da bi ga znal ohraniti, prodre človek v zgodovino biti, ki se imenuje metafizika, do mnogoličnega gospodstva in območja samemu sebi puščenega bivajočega.« (prav tam, str. 486) Napredovanje iz začetka se začne z odpustom biti v bivajočnost kot idejo (izgled), tj. kot navzočnost, nadaljuje pa se z bivajočnostjo kot dejanskostjo (razvoj subjektivitete) in konča z bivajočnostjo kot po-stavjem (Ge-stell), kar moremo glede na slovenski jezik, ne da bi skušali biti za vsako ceno točni v prevodu, poimenovati z besedo razpoloženje, ki je bila v tem spisu že večkrat izrečena.

Zakaj naj bi bilo razpoloženje razpoložljivosti konec onega napredovanja iz začetka? Kaj čas ne teče še kar naprej? In če se torej še ni zaustavil, kaj ni v njem mogoče še kdo ve kaj?

Razpoloženje razpoložljivosti je konec napredovanja, ker je človek kot po samoupravljalni volji nad samim seboj, tj. do samogospodstva, tako zaobrnil napredovanje nazaj vase in ga torej spremenil v nazadovanje.

## 6. SOVISNOST SAMOUPRAVLJANJA, KIBERNETIKE IN STRUKTURALIZMA

Bivajoče v celoti se namreč danes s človekom vred razkriva kot dinamični samo-upravljalni sistem z vzvratnim učinkovanjem. Zajeti ga je torej mogoče v kibernetični model, saj kibernetični sistem ni nič drugega kot vzvratno učinkujoči »dinamični samoupravljalni sistem« (das dynamische Selbst-regulierende System — Peter K. Schneider, Die Begründung der Wissenschaften durch Philosophie und Kybernetik, Stuttgart 1966, str. 65). Schneider ugotavlja: »Konkretno govoreno znotraj našega dejanskega in kot možno koncipiranega univerzuma, znotraj anorganskega, tehničnega in t. im. duhovnega sektorja, torej v naravoslovni, kulturni, gospodarski ali socialni znanosti ni nobenega dinamičnega sistema, katerega strukture principialno ne bi bilo moči odraziti v kibernetičnem modelu.« (prav

tam, str. 65) Kolikor družbeno samoupravljanje primerjamo s podrobnejšim opisom kibernetičnega sistema, potem bomo videli, da zanj zgornja ugotovitev prav gotovo velja, da torej ni veljavna le za tako imenovano naravo, temveč tudi za človeka kot družbeno bitje, za družbo. »Če torej znotraj samoupravljalnega dinamičnega sistema zmeraj potekajo cirkularni procesi — vsekakor pa ni nikarkršnega procesa, ki bi ga navsezadnje ne bilo mogoče zapopasti v takšnem kibernetičnem sistemu —, tedaj so tako v analizi tega procesa kot tudi v analiziranih procesih postavljeni trije principialno konstitutivni strukturni momenti, katerih apodiktična in neovrgljiva veljava se dokazuje s tem, da se more katerikoli protiargument sam vselej locirati znotraj tega kibernetičnega modela in mora nujno predpostavljati njegovo funkcionalno sovisnost... Karkoli namreč nastopi kot element ali delni sistem dinamičnega samoupravljalnega sistema, nastopi principialno le v celostni ureditvi reverzibilnega produktivno-receptivnega vzratnega učinkovanja.« (prav tam, str. 83) Za to morejo vsi na sistem vplivajoči momenti nastopiti dejansko le z n o t r a j temeljne strukture kibernetičnega sistema in morajo biti principialno locirani v tem fundamentalnem odnosnem sistemu... **Zaprtemu sistemu popolnoma tuji, torej sistemsko transcendentni momenti za tega niso eksistentni**, kolikor uhajajo vsakemu medialnemu vzratnemu odnosu.« (prav tam, str. 85) Z drugimi besedami: kdor se ne vklopi v samoupravni sistem, mora eksistenčno — ne eksistencialno — propasti, kajti za ta sistem ni eksistenten in zato od njega ne more dobiti nobenega priznanja. V samoupravni proces pa ni vključen nihče, ki ne sodeluje v vzratnem učinkovanju oskrbovalno-proizvajalnega procesa. Ker sistem še ni popoln in načelno prav zaradi vzratnega učinkovanja tudi nikdar biti ne more, se more in mora sicer še kar naprej reformirati in izpopolnjevati, ne pa revolucionirati, kajti v svojem bistvu je dovršen. Mogoče je sicer govoriti o permanentni revoluciji, toda v njej med reformiranjem in revolucioniranjem ni več razlike. Zato se samoupravnemu sistemu kot sistemu ne bo treba nikdar več v celoti predrugačiti. Čeprav dopušča izjeme, ki še niso vključene vanj, je teh zmeraj manj. Če bodo hotele še nadalje ostati izjeme, bodo morale vso težo vzeti nase. Kako malo bo ostalo teh izjem — kaj pravzaprav pomenijo, je treba še tematizirati — pa kaže tudi nemirnost posameznih družbeno obrobni ali še ne zadosti priznanih grup, ki zahtevajo odpravo »še ene« pomanjkljivosti ali napake tega sistema, tj. napake, da jih še ni enakopravno vključil vase, da jim še ni priznal resnice, kako tudi oni sodelujejo v oskrbovalno-proizvajalnemu procesu, in s tem pravice do soodločanja (participiranja na obči moči) ter do dolžnosti (vzratnosti!), ki izhajajo od tod. Teh pravic in dolžnosti jim glede na sistem seveda ni mogoče odrehati, kakor bi bil tudi vsak poskus odpora zoper ta sistem zaman, saj ga po eni plati sami z svojo gorečnostjo hočemo (kdo je npr. proti pravici do samoodločanja?), po drugi plati pa bi zopet lahko izvedli le novo, čeprav po bistvu enako porazdelitev moči. V vsakem primeru ostajamo v krogu večnega vračanja enakega.

Človek iz samoupravno-kibernetičnih odnosov noče in ne more. Narobe: zmeraj bolj razvite hoče imeti, kajti o zares razvitem samoupravljanju volje do volje je mogoče govoriti šele tedaj, ko se bosta zčila družbeno in tehnično samoupravljanje. Ni razvitega družbenega samoupravljanja brez kibernetike. Bistvo obeh samoupravljanj oziroma bistvo družbeno-tehnično-družbenega samoupravljanja pa je sodobna (strukturalistična) znanost kot bistvo sodobnega človeka. S svojim preraščanjem razlik med humanističnimi in naravoslovnimi znanostmi prerašča obenem vse razlike med različnimi regijami (sferami) bivajočega ter tako vse bivajoče spreminja v razpoložljivo polje (ali puščavo) planetarno-medplanetarne samoupravljalne volje do volje. Univerza kot univerza, kot povezovalka znanosti o različnih regijah bivajočega, katere krona je filozofija kot znanost o bivajočem v celoti, se je s tem realizirala, toda obenem tudi odpravila. Konec filozofije kot metafizike je konec univerze. Samoupravljavec sodobne znanosti, ki se ne sprašuje več, kaj je bivajoče, marveč kako je mogoče z njim razpolagati, namreč že vnaprej razpolaga z univerzalnostjo, kajti vse opredeljuje razpoložljivega bivajočega perspektivno nahaja vselej že v samem sebi. V svojem samosrečevanju si (se) samoupravna volja do volje zadošča. To samozadoščanje je zdaj že doseglo tisto stopnjo, ko mu svetovni nazori kot ideologije, s katerimi je zastiralo svoje bistvo in vzbujalo ter vzdrževalo vero, da hoče še neke višje cilje od sebe samega, skorajda že niso več potrebni. Volja sicer mora imeti cilj, toda ta cilj je lahko ona sama in prav v poslednjem je bistvo volje do volje. Volji do volje po bistvu ni treba nobenega drugega cilja kot ohraniti si že obstoječo in priboriti si večjo samoupravo.

**Cilj je ta borba sama: boj kot boj**, najsibo boj mnenj, naj si bo boj orožij, kajti tudi med njima so razlike zabrisane (nedoločljive), ker je zabrisana razlika med ljubečim in sovražnim bojem. Boj mnenj je že orožje, ker je ljubeči bratski boj sam že sovražni boj in to ne le v pomenu, da boj mnenj vsak čas lahko postane orožje, ampak v tem, da je sam boj mnenj že orožje za širjenje samouprave, ker je ljubeči bratski boj izpodrivanje nasprotne in zato sovražne volje, ki mi streže, ne morda po življenju, ker je zabrisana tudi razlika med življenjem in smrtjo, pač pa po moči moje samouprave, ki je pomembnejša od »golega življenja«. Le v takšnem razpoloženju volje do volje se je izrek: delaj, kot da boš vedno živel, in moli, kot da boš umrl jutri, lahko preglasil v geslo: delajmo, kot da bo vedno mir, in pripravljamo se, kot da bo jutri vojna. Mobilizacija je permanentna, zato je zabrisana tudi razlika med vojno in mirom.

Če se pri tem naporu ob vzpostavljanju razvitega samoupravljanja človek hkrati spreminja v sistem vzratnih učinkov, ali, kakor smo videli nekje spredaj pri opisu sodobne znanosti kot strukturalistične znanosti, ki je bistvo samoupravljanja, v razpoložensko razpoložljivi material, v surovino, sicer pa ni eksistenten, tedaj se je človek znašel pred koncem napredovanja iz začetka, tj. pred nazadovanjem.

To nazadovanje pa prav tako kot ono napredovanje nima in ne sme imeti nikakršnega vrednostnega znaka. Niti prej napredovanje niti zdaj nazadovanje se namreč ne nanašata na rast ali propadanje kakšne človekove vrednote, na približevanje ali oddaljevanje kakšnemu svetovno-zgodovinskemu cilju, saj se sploh ne nanašata na človeka. Nanašata se na metafiziko kot na zgodovino biti. In če je napredovanje pomenilo približevanje metafizike svojemu višku, pomeni nazadovanje zaobrnitev v bistvo metafizike. S tem, ko je človek dospel do samogospodovanja kot samoupravljanja (samovladanja), do razpoloženske razpoložljivosti s samim seboj, mu je postalo razpoložljivo vse razen njegovega »bistva« samega, tj. tu-biti. Tu-bit kot tu biti ni razpoložljiva, kajti bit ni bivajoče in ni odvisna od človeka. Tako se je človek končno znašel, potem ko mu je postala bivajočnost razpoložljiva, pred bitjo samo in pred vprašanjem o smislu te biti, pred vprašanjem, kdo pravzaprav sem. Bit je stopila iz pozabljenja. Nevarnost se veča, toda ozračje se čisti. Se bliža s tem tudi ono rešilno?

## 7. METAFIZIKA KOT ZGODOVINA BITI

Bit ni razpoložljiva, čeprav se na koncu metafizike, pred nazadovanjem, razkriva kot razpoloženje. Da bi se morda razkril smisel samega tega razkrivanja biti kot razpoloženja in s tem smisel biti same, je potrebno spominjanje v zgodovino biti, tj. v metafiziko. Potrebno se je spomniti v oni začetni odpust biti v bivajočnost in nato v napredovanje iz začetka. To spominjanje je zato sestop iz metafizike kot zgodovine biti, kot enega napredovanja iz začetka, v bistvo metafizike, v bistvo zgodovine biti.

Govor je o potrebnosti spominjanja kot sestopa v bistvo zgodovine biti. Način tega govorjenja nas lahko mnogokrat zavede, če namreč sprejmemo besedo tega govora brez premisleka. Najprej to spominjanje kot sestop ni naša samovoljna odločitev. Pred njim smo se znašli. Potem pa zgodovina ni nekaj staro-davnega, kar je že davno bilo in je zdaj prisotno le še v spominu ali pa kot starina, ni nekaj preteklega, marveč prav ono, kar nas čaka kot pri-hodnostno bivšujoče. Sestop v zgodovino zato ni nikakršen odstop in izstop, ampak pristop in vstop v tisto, kar je pričujoče. Le s sestopom v pričujočnost tega pričujočega smo čujoča priča, ne pa s hotnostjo po prestopu pričujočega.

Sestop v zgodovino biti je sestop v tisto, kar nas čaka pri-hodnostno bivšujoče. Kar nas danes zmeraj že čaka kot pri-hodnostno bivšujoče, je prav metafizika kot tehnika v njenem bistvu, tj. razpoloženje (Gestell — postavje). Drugo ime za metafiziko kot tehniko v njenem bistvu je nihilizem. Metafizika je nihilizem biti, kajti v metafiziki z bitjo ni nič, saj je v njej pozabljena sama pozabitev biti in njenega odpusta v bivajočnost. Sestop kot zaobrnitev v bistvo metafizike je zato hkrati zaobrnitev v bistvo nihilizma. To je tudi prvi korak nazadovanja nihilizma, tj. razpoloženja razpoložljivosti. »Zaobrnitev v njegovo bistvo je prvi korak, s katerim zapuščamo nihilizem za seboj. Pot te zaobrnitve

ima smer in način povratka (Rückkehr).« (Heidegger: Zur Seinsfrage, Wegmarken, 1967, str. 250) Spet se moramo tu osvoboditi tistega načina predstavljanja, ki smo ga navajeni iz oskrbovalno-proizvajalnega odnosa do bivajočega in za katerega pomeni povrat ono vzvratno sledenje času kot soledju sedajev, vračanje po poti, ki jo je čas in ki smo jo mi pri svojem opravilu že nekoč pretekli.

Povrat je povrat ravno iz tega predstavljanja in iz oskrbovalno-proizvajalnega odnosa do bivajočega, tj. iz zapadlosti v bivajoče, ki pomeni pozabitev biti. »Pozabljenost resnice biti na ljubo pritisku v bistvu nepremišljenega bivajočega je smisel v Sein und Zeit omenjenega »zapadanja (Verfallens)«. Ta beseda ne pomeni kake moralno-filozofsko razumljene in hkrati sekularizirane človekove pregrehe, temveč imenuje neki bistven odnos človeka do biti znotraj razmerja biti do bistva človeka.« (prav tam, Über dem Humanismus, str. 163) Imenovani bistveni odnos človeka do biti znotraj razmerja biti do bistva človeka, ki se razkriva kot odnos zapadanja pod pritisk bivajočega na ljubo pozabitve biti in se dogaja prav v oskrbovalno-proizvajalnem, tj. tehničnem odnosu do bivajočega, je metafizično-nihilistični odnos do biti. Svoj vrh in s tem konec doseže v razpoloženju kot bistvu tehnike, kot bistvu samoupravno-kibernetikega procesa.

Povrat iz zapadanja v ukvarjanje edino z bivajočim, ki pomeni pozabitev biti, je povrat k resnici biti. Pred tem povratom kot zaobrnitvijo k resnici biti smo se znašli na koncu metafizike, ko je metafizika v razpoloženju kot svojem bistvu izčrpala vse možnosti, ko se dogaja ono nazadovanje odpusta biti v bivajočnost. Razpoloženje samo odbiskava resnico biti, kajti če je bivajočnost kot najvišje bivajoče postala razpoložljiva, če sta mrtva tako bog kot človek, tedaj je tisto, kar nas usvaja v ta mrtvaški vrtinec, le nekaj, kar ni NIČ bivajočega, tj. bit. In samo to razpoloženje se tako razkriva kot »način bistva biti (Heidegger, Die Technik und die Kehre, iz Izbrane razprave, CZ 1967, str. 364).« Zaobrnitev, ki ima smer in način povrata, zato ni naša samovolja, saj odgovarja obratu biti same. Niti ni obračanje v staro-davno, temveč prav v to, kar nas čaka kot prihodnostno bivšujoče. »Zaobrnitev kot dogodje preobrata pozabljenosti zaobrtača v to, kar je sedaj epoha biti.« (prav tam, str. 374) Naše spominjanje v bistvo zgodovine biti je naše odgovarjanje dogodju obrnitve pozabljenosti in naš sestop kot povrnitev je sledenje glasu resnice biti, slednje, ki je poslanstvo usode biti same\*. Da je povrnitev poslanstva usode biti same in da je obrat usode biti, to pomeni: povrat in obrat sta

\* Vprašanje, ki smo ga postavili v študiji Cas in teleologija: »Je na premaganje metafizike, tj. na premaganje pozabitve biti kot take vezano tudi premaganje zapadlosti tu-biti? (Problemi 65—66, str. 733)«, dobi zdaj torej pritrdilni odgovor. Tu-bit premaga zapadlost, če ni zapletena zgolj v delovno-oskrbovalni odnos in s tem v predstavljivo-preračunavaajoče, tj. metafizično mišljenje, temveč se prepušča tudi in predvsem spominjajočemu mišljenju. Tako človek doseže Gelassenheit do stvari in odprtost za skrivnost spadata skupaj. Nudita nam možnost, da se zadržujemo v svetu na čisto drugi način.« (Gelassenheit, str. 26, glej tudi Was ist Metaphysik, Wegmarken, str. 209)

»dogodje (Ereignis) resnice biti.« (prav tam, str. 379) Dogodje resnice biti je izvir usode in njenega bistva.

V dogodju resnice kot neskritosti se zgodi sprememba resnice, tj. načina razkrivanja bivajočega: ali se razkriva kot navzoče, dejansko ali razpoložljivo. Človeka to vsakokratno razkritje bivajočega potlej obvladuje v vseh njegovih odnosih do bivajočega in razmerjih s soljudmi. »Vedno gre neskritost tega, kar je, po neki poti razkrivanja. Vedno obvladuje človeka usoda razkrivanja.« (prav tam, str. 349). Tam, kjer se mu bivajoče razkriva npr. kot dejansko, vidi vse v odnosih udejanjanja in udelanosti: vsako bivajoče se mu razkriva tedaj bodisi kot delujoče ali pa kot predmet delovanja, bodisi kot učinkujoče bodisi kot učinkovano. Izven delovnih (proizvajalnih) sil in proizvodnih (delovnih) odnosov zanj ni ničesar oziroma je neeksistentno. Bivajoče kot tako in v celoti je razporejeno v relacije delo-delovno sredstvo-delovni predmet. Kje naj bi človek tedaj še našel prostor za spominjanje biti?

### 8. NEVARNOST OBRATA

Vprašanje naglašja nevarnost vsakokratnega načina razkrivanja, nevarnosti, da se človek izgubi kot tu-bit in docela zapade bivajočemu, npr. bivajočemu kot dejanskemu, od koder zanj ne bi bilo več povratka k resnici biti. »Usoda (Geschick) razkrivanja kot takšna je v vsakem svojem načinu in zato nujno nevarnost... Če pa vlada usoda na način postavlja, tedaj je najvišja nevarnost.« (prav tam, str. 350) Dokler namreč vlada usoda, katere izvir je neko dogodje resnice, kot navzočnost ali vsaj dejanskost, se še zmeraj odločilno dogaja neko pro-iz-vajanje (poiesis) v neskrto. V po-stav-ju kot razpoloženju pa prevlada razpoložensko prestavljanje, postavljanje, zaustavljanje in sestavljanje, tj. izzivanje. Bivajoče se zdi, da se iz pro-iz-voda spreminja v razpoložljivi se-stav. Samemu človeku grozi, da se bo spremenil v vsakokratni razpoloženski se-stav samoupravnih se-stankov, ne le v svojem kajstvu, ampak tudi v svojem odgovarjanju na vprašanje, kdo SEM. V postavlju kot razpoloženju torej grozi nevarnost, da postane poleg bivajočnosti bivajočega razpoložljiva tudi — ne bit, kajti bit ne more nikdar postati nekaj razpoložljivega — človekova drža do svojega bistva, tj. do tu-bit.\* V tem pa je nevarnost tudi za bit, kajti bit se daje le v onem TU biti in rabi za svoje zgodovinenje zato človeka v njegovi tu-bit. Kako naj se zgodovini bit, če človek zavrže svojo tu-bit?

Bistvo postavlja kot razpoloženja, tj. same sedanje epohe biti, je ta nevarnost, in ker se kot ta

\* Se s te postojanke Heideggerjevega mišljenja ne odpira nov pogled na strukturalno analizo eksistencialov biti tu-bit v Sein und Zeit, npr. tesnobe (Angst)? Ni tesnoba zgodovinska, tj. zakoreninjena prav v razpoloženju razpoložljivosti in njegovi nevarnosti oziroma v njegovem rešilnem? Nam ne daje sam Heidegger namiga za takšno interpretacijo? »Če bi bilo s pozabljeno biti tako, ali ne bi bilo dovolj povoda, da bi se mišljenje, ki misli na bit, zgrozilo, temu primerno pa ne zmoglo ničesar drugega kot vzdržati to usodo biti v tesnobi, da bi šele sprožilo mišljenje na pozabljeno biti?« (Was ist Metaphysik, Wegmarken, str. 200)

nevarnost, kot po-stavje usoja bit sama, je sama bit ta nevarnost. »Kot nevarnost se bit odvrča v pozabljenost svojega bistva in se tako obenem obrača zoper resnico svojega bistva.« (prav tam) Priča smo torej samosvojemu razcepu biti in vse je na tem, da zares ostanemo čuječa priča temu razcepu, njegovi nevarnosti in rešilnemu te nevarnosti. Le tako bomo v nekem pravem trenutku lahko odprti za neko more-bitno drugo dogodje resnice biti, za more-bitni prihod neke druge usode.

Te usode ni mogoče pred-videti, temveč jo lahko le slutimo, kajti kot usoda izpada iz vsakega preračunavanja in štetja, koliko sedajev mora še preteči v času kot sosledju sedajev, da se bo pojavil tisti sedaj, ki bo odločil za nastop neke druge usode. Usoda se namreč ne poraja v človekovem oskrbovalno-proizvajalnem razmerju, ker je že to samo, kolikor je, človeku usojeno. Usodo zato človek sicer lahko in mora sprejeti, ne more pa je prevzeti v svoje roke, če ta vzeti pomeni zavzeti. Kolikor pa ta vzeti pomeni sprejeti, tedaj se mora človeku poprej, preden usodo sprejme, usoda že sama ponuditi, namreč v svoji pripravljenosti, da ga sprejme, tj. vzame v svoj dom. Zato tudi zgodovina, ki je usojena po usodi, ne more biti v svojem izviru človekovo delo, zakaj tudi kolikor je njegovo delo, je to delo kot bivajočnost bivajočega že samosvoj od-pust biti v bivajočnost, tj. dogodje kot sprememba resnice, ki je bistvo usode.

Sprememba pričujoče usode kot po-stavja torej ne more biti delo naših rok, ne moremo je izsiliti sami, temveč se lahko zgodi le iz prihoda neke druge usode, iz nekega drugega dogodka resnice biti. Naš povrat kot zaobrat v bistvo metafizike, tj. v zgodovino biti je zato lahko le obrat usode biti. Premaganje metafizike, tj. pričujoče usode biti se lahko dogaja le kot prestajanje, ne pa kot prese-ganje, kajti godi se prav iz onega prihajanja neke druge usode. »Prestajanje (Verwindung) neke usode biti, tu in sedaj prestajanje postavlja, pa se vsakokrat godi (ereignet) iz prihajanja neke druge usode, ki se je ne da logično-historično naprej preračunati (vorausberechnen) ne metafizično konstruirati kot sosledja kakega zgodovinskega procesa. Kajti zgodovinsko ali celo historično predstavljeno dogajanje nikdar ne določa usode, temveč je dogajanje in nanj uravnano predstavljanje njegovega stanja že tisto usodnostno usode biti.« (prav tam, str. 366) Usode se ne da metafizično (tj. na ta način, da si nekaj poprej idealno pred-stavimo kot smoter, nato pa ta smoter z opredmetenjem realiziramo) konstruirati kot sosledja kakega zgodovinskega procesa, ker sploh ni proces, ker sploh ni razvoj. Ni razvoj, ki bi se v času sedajev posredno od-vijal preko ob-ravnave med kako tezo in anti-tezo. Tudi ni rezultat takšnega raz-voja, ker ni poravnava one ob-ravnave, ni sprava kot sinteza. Kajti če bila usoda takšen razvoj oziroma razvoj sploh, razvoj pa drugačen, tj. drugačen kot dialektično teleološki razvoj, v svojem bistvu sploh biti ne more, potem usoda ne bi bila usoda, marveč vzvratnost nujnosti in naključja. V procesu kot teleološkem procesu znotraj časa kot sosledja sedajev je namreč mesto, kakor je pokazala dialektika absolutne subjektivitete (Hegel) — dopolnjena te-

leološkega procesa — le za **posredovano** vzvratno učinkovanje nujnosti in naključja.

S **posredovanjem**, najmanj pa z našim, pri usodi ni torej nič. Prihod neke druge usode, obrat pričujoče usode kot postavlja v njegovi nevarnosti in rešilnosti, se zgodi lahko le **neposredno**. »Če se v nevarnosti dogodi obrat, se to lahko zgodi le neposredno. Kajti bit nima zraven sebe česa sebi enakega. Ni učinkovana po drugem, niti sama ne učinkuje. Bit nikoli ne poteka v kaki kavzalni sovisnosti. Načinu, kako se, bit sama, usoja (schickt), ne predhodi nič učinkujočega kot bit in noben učinek ne sledi kot bit. Samo iz svojega lastnega bistva skritosti se bit dogaja v svoji epohi.« (prav tam, str. 374). Bit najprej sploh ne more učinkovati ali biti učinkovana, ker ni NIČ bivajočega, potlej pa: ali ni učinkovitost kot vzročnost, tj. dejanskost le **eno** izmed imen bivajočnosti kot **nekega** dogodja resnice biti?

Bit kot bit in NIČ bivajočega se ne more dogajati iz nekega bivajočega niti iz celokupnosti bivajočega, ampak le iz svoje resnice, tj. ne-skritosti. Resnica kot ne-skritost je privativni modus skritosti. Torej se bit v tem, ko se dogaja dogodje resnice (ne-skritosti) kot bistva usode, vselej že dogaja iz bistva svoje skritosti. V tem korenini trajanje metafizike. »Kajti premagana metafizika ne izgine (podértal TH). Vrača se spremenjena in ostaja pri gospostvu kot diferenca med bitjo in bivajočim, ki vlada naprej.« (Heidegger, Vorträge und Aufsätze, str. 71) Konec metafizike kot ontološke difference je šele začetek njenega »vstajanja« v »spremenjenih oblikah« (Heidegger, Nietzsche II, str. 201). Ob tem je seveda treba vedeti, da Heidegger na svoji poti »jasno pozna razliko med 'bitjo' kot 'bitjo bivajočega' in 'bitjo' kot 'bitjo' glede na njej lastni smisel, tj. njeno resnico (svetljava) — (Heidegger, Unterwegs zur Sprache, str. 110)« in da je o ontološki diferenci mogoče govoriti le od bivajočega sem, tj. glede na bit kot bit bivajočega, ne pa glede na bit kot bit.

Ko je govor o premagani metafiziki, je govor o metafiziki v njenem bistvu, o metafiziki kot zgodovini biti, tj. o zgodovini kot tistem, kar nas vselej že prihodnostno bivajoče čaka. Zato niti do začetka zgodovine biti nismo nikdar v nikakršni oddaljenosti, kaj šele do zgodovine biti same. Kot da bi morali zgodovini kot po nekakšni vrvi časa kot sosledja sedajev slediti na njen konec? »Kronološke odmaknjenosti in kavzalni nizi sicer spadajo k historiji, niso pa zgodovina. Če smo zgodovinski, nismo niti v veliki niti v majhni oddaljenosti od grškega.« (Holzwege, str. 311) Z drugimi besedami: začetek zgodovine biti je kot bivše pri nas. Če ta začetek zgodovine vzamemo v pretres kot historiki filozofije, tj. kot znanstveniki, sicer lahko štejemo poletja ali pa obrate sonca okrog zemlje oziroma zemlje okrog sonca, ki so minili od onega dogodja resnice biti, toda o samem dogodju resnice zato ne vemo še nič več. Narobe: pomaknemo ga v preteklo, kot da ne bi bil še vedno tu. Kot da bi bil čas prostor za razvoj biti, kot da bi bil čas galerija (Hegel), v katero je padel začetek zgodovine biti? Kot da bi bil začetek zgodovine biti začetna slika v galeriji slik? Kot da bi desetletja sa-

ma po sebi kaj pomenila? Ali kot da bi dokazovanje iz bivajočega na bivajoče lahko privedlo do dogodja resnice biti, tj. do biti same? Kot da bi npr. sledenje spreminjanju proizvajalnih (delovnih) sil nazaj po sosledju sedajev lahko privedlo do razkritja, zakaj se nam bivajoče v celoti sploh odstira kot celota proizvajalnih (delovnih) sil?

Do resnice biti ne pridemo po nikakršnem nizu. Zato na poti k nji odpovejo vse metode, kolikor pomeni metoda »red in zaporedje« (Descartes, Regulae... V) oziroma pot do fundamenta, do prve in poslednje osnove nekega bivajočega ali bivajočega v celoti. Bit v svoji resnici je namreč zmeraj že na poti in kolikor ji od-govarjamo kot njen TŪ, smo tudi sami, ne da bi se napotili šele po nekakšni poprejšnji odločitvi, zmeraj že na tem med-potju. Nismo popotnik, ki se je napotil za nekakšnim ciljem, zapustil zato dom, zdaj pa zmeraj bolj hiti, da bi cilj čimprej dosegel in se nato zmagošlavno vrnil domov. V tem, ko smo na poti k resnici biti kot njeni ne-skritosti, smo namreč prav na poti te resnice in zato tu ne gre za neko približevanje, marveč prav za med-potje, za igro med skritostjo (skrivnostjo) in ne-skritostjo. Odpovejo torej vse metode, tudi fenomenološka.\* Nobene metodične poti ni do spremembe usode biti.

Spremembe usode biti, v kateri korenini spremenjena zgodovinskost človeka, namreč ne moremo razumeti iz časa kot poteka sedajev, kot poteka v času, marveč le iz izvirnega časa. Kako je mogoče misliti spremembo iz izvirnega časa kot enako-časja? Kako je mogoče razumeti spremembo iz časa, ki se v celoti svojega bistva ne giblje, temveč tiho miruje?

Le tako, da je ta sprememba časene enako-časja. Ne gre torej zgolj za spremembo ene izmed ekstaz časa, ne gre zgolj za spremembo sedanosti, temveč za spremembo enako-časja v njegovi »skriti zbranosti«. Ne gre za spremembo vsega obstoječega (še manj seveda za »pristajanje na vse obstoječe«) kot prevrednotenje vseh vrednot, marveč za spremembo vse-enege, iz katerega se bivajoče v celoti šele more odstreti v neki drugi svetljavi. Kakšno razliko naj bi tedaj prinesla sprememba pričujoče usode v neko drugo usodo? Nobene razlike, kolikor pomeni raz-lika nastop dveh likov tj. dveh kajstev, dveh bistev. Kako naj tedaj mislimo spremembo, če se metafizično oblikovanim besedam izmikamo, besed nekega drugega mišljenja pa nimamo? Toda ali ni že vprašanje po kakšnosti neke druge usode prezahtevno in v svojem bistvu izzivajoče?

V tej vprašljivosti se skriva ona težnja, da bi bili aktualni, zmeraj na delu, tj. v akciji. Za akcio-

\* V pogovoru Heideggerja (F) z nekim Japoncem (J) je prišlo do tehle besed:

»J: Obenem se Vam zahvaljujem, da ste še enkrat povrnili k hermenevtiki.

F: Pri tem bi se mogel etimološko navezati na besedo; iz tega vidite, da moja uporaba besed ni bila samovoljna, bila pa je obenem nagnjena razjasniti moj poskus s fenomenologijo v njeni nameri.

J: Toliko bolj se tedaj čudim, da ste oba naziva medtem zavrgli.

F: To se ni zgodilo, kakor mnogi menijo, da bi zanikal pomen fenomenologije, temveč, da bi svojo miselno pot pustil v brezimenskem.« (Unterwegs zur Sprache, str. 121)



narja ali pa za re-akcionarja, ki temeljita v sedanjem in jima je zato temelj za vsa preračunavanja sedanost kot edino aktualno, iz katerega potem projektirata prihodnost, na zgodovino kot na nekaj zanj tako in tako preteklega pa pozabljata, je ta vprašljivost seveda nekaj nadvse pomembnega in navsezadnje priganjajočega. Zakaj ta vprašljivost ni več ona skromna rado-vednost (philo-sophia) začetnih mislecev, temveč neučakana, na za-vednosti temelječa hotljivost shematizerjev (perspektivašev, vizionarjev) na koncu metafizike. Toda v jedru te za-vednosti kot vse-vednosti je brez-za-vednost tega, da sta tako akcionar kot reakcionar le funkcio-narja večnega vračanja enakega in v tej funkcio-nalnosti slepa za pravo prihodnost, tj. za nasproti čakajoče prihodnostno bivševanje. Sedanjost kot sedanost je v svoji aktualnosti, tj. sama za sebe, popolnoma brezprihodnostna. In nobeno projektiranje, tj. nobeno pred-metanje pri-hodnosti iz sedanosti, glede na katerega prihodnost potlej fungira le kot projekcija te sedanosti, nas ne more približati oni prihodnostni spremembi usode biti, ki se časi iz enako-časja.

Ker se bit časi kot enako-časje, ki se ne giblje, temveč tiho miruje, spremembe usode biti ni mogoče doseči z gibljivostjo aktivitete. V resnici biti ni gibanja od preteklosti preko sedanosti k pri-hodnosti, ki bi naj ga obvladovala kavzalnost ozi-roma teleološkost, tako da bi morala prihodnost nujno slediti iz preteklosti kot izvedba preteklosti. Zato se sprememba usode biti ne more zgoditi v takšnem nizu, čeprav jo je naknadno znanstveno (historično) mogoče opredeliti v takšen niz in s tem seveda že tudi zgrešiti v njenem bistvu.

Sprememba usode biti se kot dogodje resnice zgodi v vseh ekstazah časovnosti hkrati, tj. nepo-sredno in nenadno. S tem pa se nenadoma in hkrati zgodi tudi »sprememba vpraševanja in cenjenja, gledanja in odločanja, skratka, tu-bitu sredi biva-jočega« (Die Frage nach dem Ding, str. 38). S spre-membo usode biti nastopi hkrati sprememba bitno-našega TU, tj. sveta. Vse se nam zdaj razpre v neki drugačni ne-skritosti, tj. resnici in zato iz naše pri-čujoče resnice, kolikor ni že v obratu, ne moremo projektirati te druge resnice, ne moremo vnaprej metati smisla biti.

Kolikor pa resnica, tj. smisel biti ni vnaprej vržena, kolikor se bit časi kot enako-časje, ne mo-remo reči, kakšen bo njen smisel jutri, tj. glede na potek metafizično pojmovanega časa kot sosled-ja sedajev. Zato ni nikakršne realizacije smisla biti v prihodnosti, kajti smisel biti ni smoter. Ne more se realizirati — namreč smisel kot resnica, ne kot smoter — ker se zmeraj že zgodovini iz časa, ki se časi, ne pa v času, ki naj bi bil kot neko bivajoče, v času, ki ga nekako zmeraj še ni ali pa ga ni več. Zato tudi ne gre za nikakršno aproksimativno (ne-skončno) približevanje resnici, ker v resnici biti kot smislu biti zmeraj že smo in se le iz nje lahko razume, kdo SMO. Od tod pa ne izhaja nikakršno relativiziranje resnice, kajti resnica sploh še ni bila postavljena v nikakršne relacije. Ni bilo govora o relacijah resnice, temveč o dogodju resnice kot bi-stvu usode biti in njene spremembe.

Kako pa more potem Heidegger reči: »V res-nici pa je naša zgodovinska tu-bit že na poti spre-membe...« (prav tam)? Prav iz onega obrata usode biti, v katerem se razkriva eshatologija biti. »Bit bivajočega se zbira (legezdai, logos) v poslednje svoje usode. Dosedanje bistvo biti zahaja v svojo že zastrto resnico. Zgodovina se zbira v to slovo (Abschied — tudi odločitev). Zbranost v to slovo kot zbranost (logos) skrajnega (eshaton) njenega dozdašnjega bistva je eshatologija biti. Bit sama je kot zgodovinska v sebi eshatološka.« (Holzwege, str. 302) V dimenziji eshatologije biti, tj. obrata usode biti se sprememba naznanja. Toda kot skriv-nost. Če med pričujočo usodo biti in neko drugo usodo biti ni razlike kot raz-like v že opisanem pomenu, potlej o tej drugi usodi ni mogoče dati nikakršne izjave. Ni je mogoče definirati, za-popa-sti (be-greifen), tj. kajstveno določiti.

Vse to je mogoče početi z bivajočim, ne pa z bitjo, kolikor se ta sama ne odpusti v bivajočost, tj. temeljno bivajoče, kjer potlej diferenca med bitjo in bivajočim nastopa le še kot diferenca med utemeljujočim in utemeljevanim bivajočim. Heideggerju očitajo formalizem, toda kolikor je forma isto-vetna s kajstvom, in to je v vsej metafiziki bila, vidimo, da je Heideggerjevo mišljenje lahko vse kaj drugega, le formalistično ne. Spremenjeni usodi bi-ti ne vsiljuje nikakršnega kajstva, tj. forme. Koli-kor bi jo vsiljeval in to seveda iz pričujoče neskritosti, bi se pač gibal na starih metafizičnih poteh, v katerih preteklost pogojuje sedanost, sedanost pa prihodnost.

Eshatologija biti in sprememba kot obrat usode biti spadajo skupaj. Obrat počiva v skrajnosti do-zdašnjega bistva biti. Ta pa v krajnosti (topos) biti. Mišljenje obrata mora biti zato topologija biti. Ker je mišljenje kot topologija biti mišljenje obra-ta, mora misliti povratnostno. Da bi moglo misliti povratnostno, tj. v bistvo zgodovine biti, v katerem počiva obrat, mora samo biti povrat v to bistvo. Ta povrat mišljenja in s tem človeka samega se oglašča kot nagovor eshatologije biti, odkoder se je dovršila ta eshatologija.

Oglašati se torej začne že v metafiziki absolut-nega mišljenja, tj. pri Heglu.

Absolutno mišljenje se na koncu teleološkega, tj. dialektičnega procesa povrne vase. »Ta povrat (Rückkehr) ... ali sinteza« (Hegel, Jenenser Real-philosophie II, F. Meiner Verlag, Leipzig 1931, str. 19) je negacija negacije, negacija odpusta oziroma odtujitve absolutnega mišljenja v čas kot končno bivajoče.

Za Marxa je povrat »pozitivno preraščanje vsake odtujitve, torej povrat (Rückkehr) človeka ... v svoje človeško, tj. družbeno bivanje« (Marx, Frü-he Schriften, Darmstadt 1962, str. 593). Kot tak »znotraj celotnega bogastva dosedanjega razvoja nastali povrat človeka za sebe« (prav tam), je povrat »razrešena uganka zgodovine« (prav tam), tj. dela, kajti »tako imenovana svetovna zgodovina ni nič drugega kot porajanje človeka s človeškim delom« (prav tam, str. 607). Delo kot »sedanja ener-geia« je subjektiviteta človeka kot subjekta in s

tem bivajočnost bivajočega, kajti vse, kar je, je v neskritost (dejanskost) porojeno po delu — tudi zgodovina. Gre torej za povrat dela kot bivajočnosti bivajočega iz odtujene oblike, oblike, v kateri je bilo kot »sedanja energeia« podvrženo svoji preteklosti, v čas, ko bo kot ona sedanost obvladovalo svojo preteklost in s tem čas sam kot sosledje sedajev, zakaj kdor obvladuje preteklost, obvladuje tudi sedanost in prihodnost, ki je izvedena preteklost.

Nietzscheju se povrat razkrije kot Wieder-kehr, kot večno vračanje enakega, tj. volje do moči. Ker se namreč volja do moči stalno shematizira (odtjuje), pa tudi stalno deshematizira (razodtjuje), se je povrat spremenil v neprestani ponovni obrat, tj. v vračanje in sicer **večno** vračanje, s čimer se volja do moči kot postajanje najbolj približa biti kot bivajočnosti bivajočega.

Tako Hegel kot Marx in Nietzsche motrijo povrat torej kot povrat, enkratni ali neprestani, bivajočnosti bivajočega k samemu sebi za sebe samega. Zato je ta povrat samopovrat in ne povrat k bistvu bivajočnosti, tj. k biti sami, katere odpust je bivajočnost. Ni povrat k resnici biti in še ni uglašen po obratu, tj. po spremembi te resnice biti. Ga pa naznanja in s tem naznanja svojo spremembo povrata kot samopovrata bivajočnosti k povratu kot povratu mišljenja k resnici biti. Ko se je bivajočnost kot metafizično ime biti razvila do svoje skrajnosti in se zaobrnila za samo sebe k sami sebi ter se tako razkrila kot breztalna, čeprav je samo sebe hotela prepričati, da — povedano iz Descartesove prispele — predstavlja ne le drevo in korenine tega drevesa, ampak tudi tla, je bilo mišljenje privedeno pred zahtevo po povratu k tlom. »Če gledamo še iz metafizike, se vrača to mišljenje nazaj v temelj metafizike.« (Was ist Metaphysik, str. 97) Če gledamo še iz bivajočnosti, se vrača mišljenje nazaj v temelj bivajočnosti in toliko bi bilo to mišljenje kot povrat k bistvu bivajočnosti po bistvu metafizično mišljenje in Heidegger metafizik par excellence. Bi bil, kolikor bi šlo za ta temelj in je, kolikor zanj gre. »Vendar je to, kar se na ta način še kaže kot temelj, verjetno nekaj drugega, še ne-izrečenega, če

ga izkusimo iz njega samega, v skladu s čimer je tudi bistvo metafizike nekaj drugega kot metafizika« (prav tam). Ni tedaj o eshatologiji biti in o povratu k biti navsezadnje mogoče govoriti le, če gledamo še iz metafizike? Nista spominjanje kot začetna beseda (Platon) in povrat kot končna beseda metafizike (Hegel), ki sta po svojem smislu prav zato istovetna (povrat je Er-innerung), besedi, ki hočeta v metafizičnem jeziku izreči še neizrečeno?

Se ne izrečeno pa je predvsem skrivnost časa. Zakaj v Sein und Zeit Heidegger usodo (Schicksal) gladko »izvede« iz časovnosti in se tu besedi usoda in čas neprestano izpodrivata, v Die Technik und die Kehre, kjer je toliko govora o usodi (Geschick), pa je čas zavil v molk? Je čas v svoji izvornosti prav tako končen, kot je končna časovnost tu-biti? Kaj je smisel besede končnost? Ni že od Hegla dalje nemogoče govoriti o končnosti, ne da bi hkrati govorili tudi o neskončnosti? Ni tedaj končnost preubožno beseda za čas kot »priimek resnice biti«? Ni to prevzetna beseda za še neizrečeno? Čas kot enako-časje, ki se v celoti svojega bistva ne giblje, temveč molče miruje, molči. »Čas ostane tako šele premisleka potreben priimek za resnico biti, ki jo je predvsem šele treba izkusiti.« (Was ist Metaphysik, str. 206) Ker je resnico biti v obratu šele treba izkusiti, je treba šele izkusiti tudi dogodje, tj. spremembo resnice biti.

Izkusiti spremembo resnice biti se pravi izkusiti spremembo usode biti, izkusiti neko drugo usodo. Se bo v tem izkustvu čas razkril kot tisto, kar ni niti končno niti neskončno? Kaj je smisel časa, ki je »pred temi merami« (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, str. 101). Ni v skrivnosti smisla časa, ki je pred končnostjo in neskončnostjo, iskati tudi razkritje odgovora na vprašanje, kako je razumeti **spremembo** usode biti iz molče **mirujočega** časa? Naj torej, dokler se nam skrivnost ne razodene, molčimo?

O čemer ni mogoče molčati, o tem je treba govoriti, in o čemer ni mogoče govoriti, o tem je treba misliti.

# Slavoj Žižek: SPRAŠEVANJE GOTOVOSTI II.

(Razloka kot pred-odprtost razlike)

## Sinopsis

ZIŽEK Slavoj: *Ausfragen der Gewissheit II. Probleme*, Ljubljana, Vol. 7, Nr. 76, S. 277—292, Cit. lit. S. 291

Aus der »Einsicht«, die durch den Gedanken Derridas über die irreduktible Differenz gewonnen wurde, werden im Text drei Wegmarken des Heideggerschen Denkens behandelt: die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus, die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, Zeit und Sein: die »Zweideutigkeit« seines Gedankens mit Rücksicht auf die Frage der Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden und des Seins als Seins innerhalb der ihm eigener Lichtung. Der Schwerpunkt des Lesens ist absichtlich auf das gelegt, worin der Versuch des Denkens des Seins als Seins in seine eigene philosophische Oekonomie der Anwesenheit (des Grundes) eingefangen bleibt, worauf die Fragen nach dem Menschen-dem Wahrnehmer (der Anwesenheit) und nach Heideggerscher Interpretation von Marx (und damit Hegel, Nietzsche ...) angeknüpft werden. Daneben wird auch eine »Darstellung« der Differanz (différance) als der grundlegender Struktur des Lebendigen (Derrida) und des »Verhältnisses« der Differanz zur onto-theo-logischen Verfassung der Metaphysik versucht.

ZIŽEK Slavoj: *Ispitivanje sigurnosti II. Problemi*, Ljubljana, vol. 7, br. 76, str. 277—292, cit. lit. str. 291

Iz uvidjaja, kojeg je omogućila Derridajeva misao ireduktibilne razlike, u tekstu su obradjene tri »Wegmarken« Heideggerovog mišljenja: Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus, die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, Zeit und Sein; »dvo-smiselnost« njegove misli s obzirom na pitanje razlike bitka i bića te bitka kao bitka iznutra njegovog vlastitog smisla (Lichtung). Težište čitanja je namjerno na tome, u čemu ostaje pokušaj mišljenja bitka kao bitka uhvaćen v vlastitu filozofsku ekonomiju prisutnosti (temelja), na što se nadovezuju pitanja čovjekaznavaoca (prisutnosti) i Heideggerove »interpretacije« Marxa (i s tim Hegela, Nietzscheja...). Pored toga pokušeno je »pred-stavljenje« razluke (Differanz/différance) kao osnovne strukture živoga (Derrida) i »razmjera« razluke prema onto-teo-logičnom ustroju metafizike.

0.1 Razlikovanje biti in bivajočega je temelj možnosti ontologije. Izhajajoč iz razlikovanja biti in bivajočega smo **na poti**: »k onemu, kar dela kot doslej ne-vprašano vso, ontologijo', tj. metafiziko, šele v temelju vprašljivo (vprašanja-vredno)« (1).

0.2 Razlika biti in bivajočega je območje metafizike: razlika **razlikovanih**: biti bivajočega in bivajočega biti, biti kot bivajočnosti bivajočega: »V bivajočnosti bivajočega misli metafizika bit, vendar ne da bi mogla v svojem načinu mišljenja premisliti resnico biti. Metafizika se giblje povsod na področju resnice biti, ki ji je neznani, nedognani (ungegründeter) temelj. Če pa postavimo, da ni le bivajoče po poreklu iz biti, temveč da bit sama tudi in še izvirneje temelji v svoji resnici in da resnica biti bitstvuje kot bit resnice, tedaj je nujno vprašanje, kaj je metafizika v svojem temelju.« (2) Heideggerjevo mišljenje torej »na svoji poti jasno pozna razliko med ,bitjo' kot ,bitjo bivajočega' in ,bitjo' kot ,bitjo' znotraj njej lastnega smisla, tj. njene resnice (svetljave [Lichtung])« (3). Območje metafizike je torej bit kot bit bivajočega, razlika kot razlika biti in bivajočega. »Kolikor misli metafizika bivajoče iz biti, ne misli: biti **kot biti**.« (4) Njen neznani (in) nedognani temelj je bit kot bit, resnica-svetljava biti. Korak nazaj iz metafizike v bistvo-temelj metafizike je korak: nazaj v »bit kot bit znotraj njej lastnega smisla«: ,premik' v bit kot bit, ki se najavlja že ob koncu **Sein und Zeit** in ki je prvič poizkušen v **Satz vom Grund**: misliti »temelj kot bit in bit kot temelj. V takšnem primeru pričenjamo s poizkusom: misliti bit kot bit. To pravi: **ne več pojasnjevati biti skozi kaj bivajočega**.« (5) ,Premik' v bitstvanje **RESNICE BITI KOT BITI RESNICE-SVETLJAVE**:

I.1.A »BIT SAMA BITSTVUJE KOT NEPRIKRITOST, V KATERI PRISOTVUJE BIVAJOČE.« (6) BIT SAMA (SVETLJAVA) BITSTVUJE KOT PUSČANJE-PRISOTVOVANJA BIVAJOČEGA-PRISOTNEGA. V neprikritosti bivajočega, kot katera bitstvuje bit sama iz svoje resnice (»resnica biti bistvuje

kot bit resnice«), izostane neprikritost same neprikritosti bivajočega, ostane prikritost same neprikritosti: »bit sama izostane« (7) v neprikritosti bivajočega, kot katera bitstvuje bit sama: **»IZOSTAJANJE BITI«** (: v neprikritosti bivajočega) **»JE BIT SAMA«** (: neprikritost bivajočega) **»KOT TO IZOSTAJANJE«** (: prikritost bitstva same neprikritosti) (8). Bit torej izvorno bitstvuje kot svoje izostajanje = neprikritost bivajočega: »Način izvornega prisojanja je izostajanje neprikritosti biti v neprikritosti bivajočega kot takšnega.« (9) Bit KOT BIT ne PRIDE v prisostvovanje, ne prisostvuje, ker je prisostvovanje samo kot (iz prisotnega uzrto) puščanje-prisostvovanja. 'Priti' pomeni biti, biti bivajoče, prisotno bivajoče. Prisotnost sama pa pride preko 'nečesa drugega', 'v onem, kar pride: 'v' razkritosti bivajočega. BIT BITSTVUJE KOT NEKI PREKO-PRIHOD [Überkommis (10)]: razkritost bivajočega, razkrivajoči preko-prihod (: bit kot prihod preko bivajočega razkrije bivajoče kot takšno). Bivajoče kot takšno (: v neprikritosti samega sebe) je prihod biti same kot izostajanje biti same (uzrto iz premika v bit samo!). Prav in samo bit ne bitstvuje KOT BIT (kot': v razkritosti prisostvovanja), ker je bistveno PREKO-PRIHOD. Tedaj se neprikritost bitstva biti same (bit kot bit) izvorno odtegne, izostane, drži-na-sebi: **»Bit sama bitstvuje kot to na-sebi-držanje (Ansiehalten)«** (11) »Bit se sveti kot prihod na-sebi-držanja odbitja (Verweigerung) svoje neprikritosti. Kar je imenovano s **»svetliti«**, **»priti«**, **»na-sebi-držati«**, **»odbiti«**, **»razkrivati«**, **»prikrivati«**, je to isto in eno bitstvujoče: bit.« (12) Uzrto v biti sami je bivajoče neprikritost bivajočega kot izostajanje biti, ki je bit sama. BITSTVO BITI JE (TOREJ) ODBITJE SVOJE NEPRIKRITOSTI (SVOJEGA PRIHODA): ODBITJE PRIHODA NEPRIKRITOSTI BITSTVA BITI JE PRAV BIT SAMA KOT NEPRIKRITOST BIVAJOČEGA. 'Odbiti svoj prihod' tedaj ne pomeni ne-priti, marveč priti kot svoje izostajanje, kot preko-prihod.

I.1.B Uzrto 'v' biti sami je prihod biti izostajanje biti. KRAJINA (Ortschaft), KJER BIT PRIDE, SE IMENUJE TU-BIT (človekovo bistvo). TU-BIT JE ONO (ES), KJER SE DAJE BIT (GIBT SEIN) V SVOJEM IZOSTAJANJU-ODTEGNITVI: tu-bit zaznava (vernehmen) prisotno, je v odnosu do bivajočega (neprikritost bivajočega). Toda v tem ODNOSU do bivajočega mora bitstvovati že neki OZIR do biti same: prisotno kot prisotno lahko tu-bit zazna le Z OZIROM NA PUŠČANJE-PRISOSTVOVANJA, KI BITSTVUJE KOT TA OZIR SAM (13) IN SE TAKO V TEM KOT TAKO ODTEGNE-IZOSTANE: **»Bit sama se odteguje, toda kot ta odtegnitev (Entzug) je bit prav Ozir (Bezug), zahtevajoč človekovo bistvo kot kritje (Unterkunft) svojega prihoda (Ankunft). S tem kritjem se že podarja neprikritost bivajočega kot takšnega.«** (14) Izostajanje neprikritosti in ostajanje prikritosti bitstvijeta v kritju prihoda, ki je kot krajina biti bit sama kot Ono (tu-bit): **Bit sama se podarja, v tem ko se daje v neprikritosti same sebe — in le tako je Ono bit — s krajino svojega prihoda kot kritjem svojega izostajanja.** Ta Kjer kot Tu staja (Bleibe) spada k biti sami, 'je' bit sama in se zato imenuje tu-bit.« (15) Človek je bitstveno v tem, ko »stoji v neprikritosti bivajočega kot prikriti krajini, kot katera bitstvuje bit iz svoje resnice« (16). To **»ekstatično znotraj-stanje (Innesteher) v Odprtem krajine biti«** pa **»je kot odnos do biti, bodi to do bivajočega kot takšnega ali do biti same, bistvo mišljenja.«** (17) Človekovo bistvo torej »ni ničesar človeškega. Ono je kritje prihoda biti, ki se kot to daje z onim in se v njem daje, tako da **»Ono«** — zaradi njega in samo tako — **»daje bit«** (Es das Sein gibt).« (18)

I.2.A Razlika prisostvovanja in prisotnega kot takšnega (biti in bivajočega) se, uzrta iz biti same (: brez ozira do bivajočega), 'spremeni' v razliko: biti same kot neprikritosti same (PREKO-PRIHOD) in izostajanja biti, ki je bit sama (PRIHOD biti), BITI (: svetljave-resnice) in NIČA (izostajanja) kot prihoda biti (bivajoče kot takšno). Tako se bit iz biti same izkaže za: prisostvovanje samo, (iz prisotnega uzrto) puščanje-prisostvovanja prisotnega, preko-prihod, bit bivajočega (ker je izostajanje vselej izostajanje glede-na bivajoče). 'Določitev' biti je v skladu z vtiskom istosti Zahoda prisostvovanje, s tem pa je tudi bistvo človeka 'že določeno' kot mišljenje-zaznavanje (: tu-bit stoji v neprikritosti bivajočega, to zaznavanje bivajočega pa je prav bistvo mišljenja). Mar ni s tem znova izrečena istost mišljenja in biti (kajti Es kot tu-bit daje bit, bistvo človeka pa je mišljenje-zaznavanje)? Mar nismo s tem ostali v metafiziki prisotnosti-zaznavanja, z vso težo posledic, ki izvirajo iz tega? Mar tega ne izpričuje že to, da Heidegger v tem spisu<sup>1</sup> ne tematizira časovnosti? Mar ni s tem Heidegger (bistveno premišljeno, ker tu tega še ni izrekel) že opustil razlikovanja med bitjo in prisostvovanjem in 'priznal', da bit ni nikoli pomenila ničesar drugega kot prisostvovanje, človek nikoli ničesar drugega kot zaznavalca prisotnosti?<sup>2</sup>

I.2.B Nedvomno. In nedvomno bi vse to ‚priznal‘ sam Heidegger, saj pravi proti koncu tega spisa, da »mora poizkus, misliti bit kot bit v pogledu na izročilo, iti do skrajnega, da bi izkusil, da se in zaradi česa se biti ne da več določiti kot — ‚biti‘« (19). Ta meja spremeni mišljenje »v onem bistvu, ki je pred-določeno (vorbestimmt) iz pridržanja resnice biti« (20). Prav ta spis tudi je »skrajna točka«, do koder pridemo z ozirom na izročilo, z ozirom na izvorni vtisk biti kot logosa, puščanja-predležanja, kjer ‚izvorno‘ izostane neprikritost bitstva same neprikritosti. Vendar: mar ne pravi sam Heidegger, da je resnica biti njena SVETLJAVA kot bit resnice? Torej je iz enotnosti prisostvovanja in puščanja-prisostvovanja resnica biti bit sama kot svetljava-neprikritost. Mar iz tega na določen način ne sledi, da moramo, če hočemo narediti »korak nazaj« iz prisostvovanja, misliti ‚onstran‘ območja resnice-neprikritosti/prikritosti, svetlobe/teme, prisotnega/odsotnega, odprtosti/zaprтости itd., ki je bitstveno območje prisostvovanja, da moramo vprašati po ‚izvoru‘ same neprikritosti ‚onstran‘ tega območja, da poskušajo vsi ti termini ‚reducirati‘ ono ‚onstran-prisotnosti‘ na krajino prisostvovanja? Da torej meja, kjer prehajamo izročilo prisotnosti, ne spremeni mišljenja »v onem bistvu, ki je pred-določeno iz pridržanja resnice«? Bit, mišljena brez bivajočega, mišljena kot razlikovana od bivajočega, vendar ne IZ RAZLIKE kot razločena, marveč kot bit, mar to ne pomeni: misliti temelj sam, v njegovi absolutni bližini do sebe, preden je ‚padel‘ v razliko z bivajočim (kot bit bivajočega; ‚preden‘ seveda ne pomeni časovno-prej!); misliti bit kot bit pomeni misliti, da ni ‚izvorna‘ RAZLIKA biti in bivajočega, marveč »bit kot bit znotraj njej lastnega smisla«, v kateri »še izvirneje« temelji bit bivajočega. Mar ni v tem ireduktibilna razlika ‚reducirana‘ prav na prisostvovanje?: »smisel« meni pri-sebnost, nenačeto od dvojnosti [biti lasten smisel: smisel biti v njeni pri-sebnosti, preden je ‚načeta‘ od razlike (kot bit bivajočega)], »kot (als)« meni vselej ‚v svoji prisotnosti‘: ONO SAMO (četudi vselej zakrito v epohi). Če namreč pravimo: »Bit se nam pošlje, vendar tako, da se obenem v svojem bitstvu odtegne. To meni naslov ‚zgodovina biti‘« (21), se s tem bit (po eni smeri, in mi sledimo tukaj le tej ‚metafizični‘ usmeritvi!) postavlja v dvoumno bližino »transcendentalnega označenega«, ki bitstvuje v vsakokratni epohi, se pa s tem vsakokratnim razkritjem že v svojem bitstvu odtegne, odtegne prav v »svojem lastnem smislu«, ohrani torej (držina-sebi) lasten smisel. Ono, h kateremu nas vodi ‚destrukcija‘ metafizike kot odgrnitev plasti, ki zakrivajo lastno biti, čeprav seveda ni ničesar ‚izven‘ zgodovine, ki je vselej zgodovina biti, čeprav bit sama pri-bitstvuje na način tega od-bitstvomovanja, kajti: bit ni nikoli »ločeno« od bivajočega, kot opozarja Heidegger prav v spisu, kjer je poizkušen ‚premik‘ v bit samo (22). Vendar: kar se usodno pridrži, ni nič bivajočega, tudi bit ne kot bit bivajočega, marveč prav »bit kot bit znotraj njej lastnega smisla«. Gre pa prav za to, da »smisel biti ni kako transcendentalno ali trans-epohalno označeno (tudi če bi bilo vedno zakrito v epohi)« (23), tj. temelj sam, ki bi ga bilo treba »še izvirneje« kot vsa metafizika misliti v onem »KOT bit«, v absolutni bližini do sebe, ki je bližina sama: »Toda bližja od najbližjega in hkrati za privajeno mišljenje dlje od tistega, kar je zanj najdlje, je bližina sama: resnica biti.« (24)

I.2.C Toda sam Heidegger pravi, da ne moremo neposredno narediti premika iz izostajanja biti v resnico biti, ker je že izostajanje biti neki prihod biti kot bit sama, marveč najprej premisliti samo izostajanje biti kot neki prihod biti (25). Mar ni tu-bit krajina IZOSTAJANJA biti kot biti same (mišljeno iz bistvene enotnosti Onega, kritja in prihoda)? Mar to ne pomeni, da bi s premikom v prihod neprikritosti same morali pustiti-zadaj samo tu-bit kot krajino (izostajanja) biti, ki bitstvuje v bitstveni enotnosti z bitjo (: Ono daje bit), s tem samo neprikritost bivajočega, saj je bit bitstveno preko-prihod. Izostajanje biti je odbitje prihoda biti, bit kot preko-prihod, kot bit bivajočega: bit pride kot neprikritost, v kateri prisostvuje bivajoče. Tu pa postanemo pozorni na nekaj drugega: doslej smo govorili le o razlikovanih razlike: bit in bivajoče, preko-prihod in prihod, bit in tu-bit kot krajina izostajanja biti. Pri tem ostaja ne-vprašana razlika KOT RAZLIKA. Iz tega se razpira neka druga pot: stvar mišljenja ni več bit kot bit, marveč »bit glede na svojo razliko do bivajočega«, točneje »razlika kot razlika« (26):

II. 1. Bit se daje vselej v nekem usodnem vtisku, vsakokratnem vtisku razlike biti in bivajočega, ki pa se vselej že nahaja v območju (prostoru)-igre (Spielraum) prisostvovanja: območje »vtiska, skozi katerega se je bit razsvetlila kot logos, kot temelj-razlog« (27), puščanje-prisostvovanja, pro-izvodnja, bivajoče kot z-brano, utemeljeno (gegründete), ki s svoje strani kot najbolj-bivajoče, Bog, polnost biti, utemeljuje (begründen) bit, v tem ko povzro-

ča bivajoča; onto-teo-logični ustroj metafizike. (28) Bit se pri tem »takoј pokaže kot bit nečesa, s tem v genitivu difference« (29). Bit in bivajoče izhajata »vsak na svoj način iz difference« (30). Misleč razliko kot razliko biti in bivajočega, mislimo bit in bivajoče v njuni razliki, mislimo razliko v pogledu na razlikovana razlike, ne mislimo razlike kot razlike, ne mislimo razlikovana razlike kot razložena, ne mislimo raznosa (Austrag) kot pred-kraja (Vorort) bistva razlike biti in bivajočega: »razlikovanje, raznos med bitjo in bivajočim« je »najbolj neznan in nedognani, vendar povsod zahtevani temelj metafizike« (31). Razlika biti in bivajočega je že izbris raznosa. Korak nazaj iz metafizike v bistvo-temelj metafizike je korak: nazaj iz pozabe razlike kot razlike (: v mišljenju razlikovanih razlike: biti in bivajočega) v RAZNOS. Na poti v bistvo metafizike določimo torej razliko (Unter-Schied) kot razliko biti in bivajočega in nato to določitev zbrisemo.

II.2.A S tem na-potilom v raznos, ki se ga ne da več misliti v terminih bit/bivajoče, se miselni tok tega spisa tudi konča. (32)<sup>a</sup> Poskušajmo razviti usmeritev misli raznosa v določeno smer: Če je krajina razlike biti in bivajočega krajina prisostvovanja, tedaj je lahko pred-kraj bistva razlike (če nočemo znova zapasti ekonomiji temelja) le SÁMO'GIBANJE'RAZLIKE, ki ga je treba misliti 'onstran' krajine prisostvovanja. Mar ne pomeni raznos kot pred-kraj bistva razlike 'priznanja', da se v razliki kot razliki biti in bivajočega (ontološka difference) = v razlikovanih razlike »ne da misliti vsega obenem« (33), da torej izkustvo razlike razlikovanih 'ni izvorno', da je še neko 'gibanje' (prazna beseda!), ki je 'prej' (in prav ta 'prej' je vprašljiv!), in da se prav in samó to gibanje izmakne prisostvovanju, ker šele razpira sámo prisostvovanje, da »je« torej neko gibanje razlike, ki se ga da misliti le kot izbris vsega »je«, da je vsaka določitev razlike (posebej razlika biti in bivajočega) že izbris tega gibanja, ki pa v razliki razlikovanih ohrani svojo zabrisano sled: raznos kot 'začasno-strateška' opora [Anhalt] (34), s katere se razpre pot dekonstrukcije metafizike.

II.2.B Zakaj se je Heidegger ustavil le pri na-potilih za mišljenje raznosa, zakaj je ostala misel raznosa le zablodela pot na poti njegovega spraševanja? Tukaj zadene na nas z vso težo bistvena 'dvoumnost' tega spraševanja, njegova usodna vezanost na krajino prisostvovanja. Zato mišljenje »razlikovanja, na katerem je zgrajeno človekovo bistvo« v tej 'odločilni točki' odpove: zajeto je v 'dvoumno igro' — namreč: »Človek KOT ČLOVEK« seveda »STOJI v tem razlikovanju«. Za to razlikovanje seveda »ni tu' nobenega razlikovalca« (35). Človek KOT človek seveda ni pri-seben sub-jekt tega razlikovanja. Kaj pa, če je človek, 'preden' stoji v razlikovanju [biti in bivajočega], že zajet v neko 'gibanje' razlike? Pri tem 'zadrže veljavo' vsi Heideggerjevi stavki o razliki — vendar: človek kot človek »stoji v tem razlikovanju« (= zaznava prisotno), toda v tem gibanju ni KOT ČLOVEK (= prisoten zaznavalec). Za to razlikovanje 'ni tu' nobenega razlikovalca ('ni tu': pri-seben subjekt razlikovanja): seveda 'ni tu', ker gibanje razlike šele razpira 'tu' kot sled svojega izbrisa. Ni razlikovalca, ker to gibanje šele 'konstituirá' kot sled svojega izbrisa sámo zavest, subjektiviteto itd. (kar pomeni obenem dekonstruirati sam pojem 'konstituiranja'). To območje razlikovanja seveda ni izkušeno niti izdelano (: območje se veže na krajino, izkustvo na zaznavanje; seveda ni izdelano od subjekta-razlikovalca), ker sta izkustvo in iz-delovanje [pro-iz-vodnja] razprta šele po gibanju razlike.

III.1.A Biti ni. Je bivajoče. Es gibt Sein [Ono daje bit].<sup>4</sup>

Bit je prisostvovanje, (iz prisotnega uzrto) puščanje-prisostvovanja. V prisotnosti je bit določena enotno kot prisostvovanje in puščanje-prisostvovanja, tj. kot razkrivanje. V tem puščanju-prisostvovanja govori neko dajanje. Če mislimo bit v nji lastnem, je ne mislimo več kot biti, marveč iz Onega, ki daje prisostvovanje-bit. Lastno biti ni na-način-biti, marveč Ono [, ki] daje bit. Dajanje, ki daje le svoj dar, pri tem pa sebe odtegne, je pošiljanje [Schicken]. Bit je dar: poslano-usojeno usode [Geschick]. Dajanje kot pošiljanje je na-sebi-držanje Onega, ki daje. Dajanje v 'Es gibt Sein' se kaže kot pošiljanje-usojanje in kot usoda prisotnosti v njenih epohalnih premenah. (36)

III.1.B »Bit, s tem je označeno vsakokratno bivajoče kot [neko] takšno, bit se pravi prisostvovanje. Mišljeno z ozirom na prisotno se kaže prisostvovanje kot puščanje-prisostvovanja.« (37) Bivajoče KOT TAKŠNO: bivajoče v svoji prisotnosti, neprikritost-prisotnost prisotnega. Ključno pri tem je razmerje puščanja-prisostvovanja in prisostvovanja samega. V prisotnosti je to mišljeno enotno: bit kot svetljava-neprikritost, ki pušča bivajočemu prisostvovati. Torej prisostvovanje sámo pušča-daje, je mišljeno kot razkrivanje bivajočega. Tu pa je mišljeno iz tega puščanja-dajanja lastno biti same: če mislimo bit iz tega

dajanja, tedaj je ne mislimo več kot biti, biti bivajočega, z ozirom na bivajoče, temelj bivajočega, marveč iz puščanja-dajanja, ki daje bit samo: Es gibt Sein. S tem se dogodi [neka] **premena v biti**: bit sama je mišljena kot poslano-usojeno Onega. Kar je pri tem treba izprašati, je [torej] **SAMA ,DIMENZIJA' DAJANJA**.

III.2.A Čas je drug-v-drugega-seganje [Reichen] prisostvovanja sedanjosti, še-ne-sedanjosti kot prihodnosti in ne-več-sedanjosti kot bivšosti. Prostiranje-časa [Zeit-Raum] je to Odprto, kar se sveti v tem trojnem seganju, svetleče seganje, kot katero donajajo prihodnost bivšost, ta ono in obe vzajemno svetljava Odprtega. V čem je enotnost teh treh razsežnosti? Prav iz tega v-zajemnega-seganja kot trirazsežnostnega ,enakočasja' (ne kot enorazsežnostnega ,poteka') je mišljena njih enotnost kot četrta razsežnost: pri-igra [Zuspiel] vsake za vsako. To četrto pa je stvarno prvo, vse določujoče seganje, ki varuje odprto prostiranje-časa. Pri-igra drži vsaksebi in tako drug-k-drugemu te tri razsežnosti v bližini, iz katere ostanejo druga drugi približane. Zato imenujemo prvo, začetno, v dobesednem smislu za-jemajoče [an-fängliche] seganje, v čemer počiva enotnost lastnega časa, bližajočo bližino (bližnost). V bližnosti pa vladata odbitje in pridržanje: bivše prisostvuje po odbitju sedanjega (: ne-več-sedanje), prihodnje po pridržanju sedanjega (: še-ne-sedanje). Lastni čas sam, območje njegovega po bližajoči bližini določenega trojnega seganja, je pred-prostorska krajina, po kateri se šele daje neki možni Kjer.

Časa ni. Je časovno. Es gibt Zeit. Dajanje v ,Es gibt Zeit' se kaže kot svetleče seganje štirirazsežnostnega območja. (38)

III.2.B ČAS IN BIT: seganje časa dopušča usodo prisotnosti, ki počiva [prisotnost] v tem seganju. Čas: SVETLEČE seganje štirirazsežnostnega območja. Iz te premene (čas in bit) se daje premisleku SVETLJAVA [Lichtung: jasnina, jasa (alétheia) sredi prikritega v gozdu (léthe)] BITI (ne več resnica biti, kolikor je zenačeno resnica = adequatio) kot TO ODPERTO, ki dopušča prisostvovanje bivajočega kot takšnega: prisostvovanje se pojavi le v Odprtem območja ne-prikritosti (a-létheia): bit(bivajoče KOT takšno)-prisostvovanje je dopuščeno le iz znotraj-stanja v Odprtem svetljave lastnega časa. Tako se iz te premene razsvetli ob začetku navedeni stavek: »bit sama še izvirneje temelji v svoji resnici«, tj. SVETLJAVI: prisostvovanje še izvirneje temelji-počiva v Odprtem prostiranja-časa: Čas in bit. Bistveno pri tem je razmerje prisostvovanja in ne-prikritost (Odprtega). V metafiziki je to mišljeno enotno kot temelj bivajočega (: resnica biti je bit sama kot neprikritost). Tu pa je mišljena ne-prikritost kot to Odprto lastnega časa, ki dopušča bit-prisostvovanje: čas in bit. Svetljava-jasnina, ki šele dopušča igro svetlobe in sence, prisotnosti in odsotnosti bivajočega. Obenem je svetljava sama TO TEMNO, temelj sam, ki se drži v temi: ekonomija temelja. Mar se v tem ne kaže bistvena enotnost misli prisotnosti, ne od Platona do Hegla-Nietzscheja, marveč od ,predsokratikov' do Heideggerja?

III.2.C [Navedimo le nekaj ,točk', z ozirom na katere menimo, da ostaja ta določitev »lastnega časa« v metafiziki prisotnosti. (39)]. **A**) V lastnem času kot PRED-PROSTORSKI KRAJINI, ki šele daje prostoru njegovo možno razprostiranje, je tako ,reducirana' ona zunaj-sebnost, prostiranje v Zunaj, prostor ,v' času: »Prostor je ,v' času, je čisti izhod izven sebe časa, je izven-sebnost kot razmerje do sebe časa. Zunanost prostora, zunanost kot prostor, ne preseneti časa, [marveč] se odpira kot čisti ,Zunaj' ,v' gibanju temporalizacije.«(40) Iz te ,redukcije' Zunaja-prostora, ki na določen način imenuje prav redukcijo gibanja razlike, je lahko določeno začetno seganje četrte razsežnosti, ki enoti tri razsežnosti, kot bližnost. Iz te redukcije prostora pa tudi izhaja **B**) določitev »lastnega časa« kot pred-prostorske KRAJINE, OBMOČJA »svetleč-prikrivajočega seganja mnogovrstnega prisostvovanja«. Mar se s tem ne izkaže znova Heideggerjeva vezanost na KRAJINO PRISOSTVOVANJA? Je Heideggerju ,uspelo' misliti bit kot »počivajočo v« času? Mar ni sama časovnost znova bistveno določena iz prisostvovanja? Kajti **C**) tri razsežnosti časa so določene, izhajajoč iz sedanjosti (drugače biti ne more: prav to je vprašanja-vredno!): 1. sedanjost: sedanje-prisotno. 2. bivšost [Gewesen] kot ne-več-sedanjost: bivše prisostvuje po odbitju sedanjega, izraženem v »ne-več-«. 3. prihodnost [Ankunft] kot še-ne-sedanjost: prihodno prisostvuje po pridržanju sedanjega, izraženem v »še-ne-«. Čeprav tri razsežnosti niso razumljene po sosedju Zdajev, marveč iz v-zajemnega seganja, kljub temu sta bivšost in prihodnost bitstveno razumljeni iz sedanjosti: bivša-sedanjost in prihodnja-sedanjost. Mar nismo s tem ohranili »fundamentalne zaporednosti časa« (izražene prav v »ne-več-« in »še-ne-«), »nakazujoč...«, da pretekla sedanjost in prihodnja sedanjost [prav iz

v-zajemnega seganja] konstituirata formo žive sedanjosti«, tj. da smo preteklo-sedanje in prihodnje-sedanje »postavili v srž sedanjosti«, namesto da bi z njima (kot v ‚klasični‘ ontologiji) »obkrožili« sedanjost?(41) Obratno moramo priznati radikalno vprašljivost onega »ne-več-«, kjer je že zabrisana ireduktibilnost »nečesa, kar-je-vedno-že-tukaj in česar nobeno reaktiviranje izvora ne bi moglo popolnoma obvladati in obnoviti v prisotnost. Ker je nemogoče, da bi povsem oživili evidenco izvorne prisotnosti, nas to pošilja k **absolutni preteklosti**«, ki je »ne smemo več misliti v obliki modificirane prisotnosti kot preteklo-sedanjost«, tj. ki »strogo gledano ne zasluži več imena ‚preteklost‘« (42). Redukcija te absolutne preteklosti se bistveno veže na to, da je v bivšosti kot odbitju in prihodnosti kot pridržanju sedanjosti ‚strukturnalno‘ predpostavljena sedanja-prisotnost ‚brez odbitja in pridržanja‘: prihod-v-prisostvovanje sedanje-prisotnega v njegovi polni pri-sebnosti in enotnosti s sabo ( $A = A$ : ousia), to, kar vselej pomeni prihod, in prav nanj se veže možnost ZAZNAVANJA (: ‚izvorna‘ odložitev prihoda bi pomenila, da se zaznava ‚izvorno‘ zamudi, da pride naknadno kot RE-prezentacija prezence-v-zaznavi, ‚izvorno‘ brisanje prezence: »**percepcija ne obstoji** ali to, kar se imenuje percepcija, ni izvorno, in na določen način se vse ‚začne‘ z ‚re-prezentacijo‘ (stavek, ki se lahko obdrži le v izbrisu teh dveh pojmov: [ta stavek] označuje [to], da ni ‚začetka‘ in da ‚re-prezentacija‘, o kateri govorimo, ni modifikacija [nekega] ‚re-‘, ki sledi [survenir] [neki] izvorni prezentaciji) . . .« (43)); PRIHOD, ki je bitstveno ne-časovne ‚narave‘, in vsa metafizika-prisotnosti misli čas, izhajajoč iz ne-časovnega kot takega, iz sedanje-prisotnosti. Sama enotnost bivajočega s sabo, to, kar izraža stavek identičnosti, bitstveno izhaja iz možnosti sedanje-prisotnosti, s tem pa prihajamo do s-krajne točke ločevanja prisotnosti [Anwesenheit] in sedanjosti [Gegenwart]: mišljenje biti-prisotnosti se nujno zvede na to, da mislimo bivšost in prihodnost iz sedanjosti, saj se sama določitev biti kot prisotnosti veže na možnost se-danjega kot takega. Tedaj nas že sama možnost sedanje-prisotnega ‚brez odbitja in pridržanja‘ (in to, da je ‚brez odbitja in pridržanja‘, je bitstvo sedanje-prisotnega), (kar je isto) sama možnost zaznavanja kot ‚izvornega‘ določa v tem, da mislimo časenje iz ne-časovnega kot takega: čim določimo tri razsežnosti časa kot sedanjost, ne-več-sedanjost = preteklost in še-ne-sedanjost = prihodnost (zadostuje reči: čim določimo tri razsežnosti časa), že mislimo časenje iz ne-časovnega kot takega. Zato znova sprašujemo: mar ni v **Zeit und Sein** čas [spet] mišljen iz določitve biti (kot prisotnosti), torej iz ne-časovnega, kljub ‚intenci‘, da bi mislili bit kot »počivajočo v« času? (Kakšno vlogo igra pri tem bližnost, bo jasno kasneje!) **ONA »ABSOLUTNA PRETEKLOST« PA NAM PREPOVE PRAV DOLOČITI BIVŠOST KOT NE-VEČ-SEDANJOST, KER PREPOVE** (v dobesednem pomenu: cenzura, odložitev, potlačitev!) **SAM PRIHOD**: ‚izvorna zamuda-odložitev-potlačitev-prepoved prihoda‘: neki X ‚izvorno‘ zamudi, da bi prišel (KOT TAK: prisoten-v-svoji-pri-sebnosti-in-enotnosti-s-sabo), se ‚izvorno‘ zadrži (in pride) v nekem Y, v čisti razliki kot isto z njim: Y, ki ga po-dvoji. Prepoved-potlačitev prihoda X kot takega v svoji PREZENCI, ki ‚izvorno‘ pride v ‚naknadni‘ RE-prezentaciji, po-dvojujoči prezenco, gibanje čiste razlike kot po-dvojenosti, GIBANJE RAZLOKE, KI ŠELE ‚VZPOSTAVI‘ SAM X (IN Y), tako da si tega ne smemo predstaviti tako (čeprav si tega drugače PREDSTAVITI ne moremo: razloka imenuje prav ireduktibilno sled odsotnega v prisotnem pred-stave!): ‚neki sedanje-prisoten X zamudi in pride šele v sedanje-prisotnem Y‘; s tem je že zabrisana čista razlika ne-polnosti re-prezentacije, kjer je prezentno samo ‚izvorno‘ načela, njegova ZUNAJ-sebnost, ki BRIŠE njegovo PRI-sebnost ( $A = A$ ), ne-polnost, ‚pomanjkanje‘ samega prezentnega, ki jo do-polni re-prezentacija: X se, DA BI BIL X, ‚pojavi‘ le v tem zadržanju kot izbrisu svoje prisebnosti, pri-sebno v NOVOSTI prihoda je ‚izvorno‘ zamujeno, PO-NOVITEV JE ‚IZVORNA‘ (: ‚izvorno‘ je torej prav ‚ne-izvorno‘!). Vse ‚pride‘ ‚izvorno‘ ‚naknadno‘, vse se začne z re-prezentacijo, po-dvojitvijo, po-novitvijo. Gibanje odložitve-razlike-SLEDI: sled kot zadržanje: »Zdaj se mora, da bi bil Zdaj, zadržati v nekem drugem Zdaju, v katerem postane ne-Zdaj kot pretekli Zdaj.« (44) (To zadržanje je prav ‚nasprotje‘ retence v fenomenologiji, kjer se zadrži sedanje, ki od-tekajoč postaja preteklo: tu [v gibanju razloke] je TO BRISANJE PREZENCE POGOJ VSEGA ‚POJAVLJANJA‘ PRISOTNEGA, ki ‚pride‘ le kot SLED, napotujoča v ireduktibilno »absolutno preteklost«!): ‚sedanji Zdaj‘ ‚pride‘ le kot po-novitev preteklega Zdaja, kot njegova re-prezentacija, torej ne pride kot se-danji v enotnosti s sabo (strogo rečeno sploh ne pride!), marveč ‚izvorno‘ pošilja na neko absolutno preteklo, pride kot zadržanje sledi ‚preteklega Zdaja‘ (ki pa PRAV NI ‚PRETEKLI ZDAJ‘: NE-VEČ-SEDANJOST, marveč:); ‚pretekli Zdaj‘ ‚izvorno‘ NE PRIDE KOT PRE-



ZENTEN ZDAJ (ni ne-več-sedanji Zdaj), marveč pride prav kot BIV-ŠE<sup>5</sup> v sedanjem Zdaju, se, DA BI BIL ZDAJ, 'IZVORNO' ZAMUDI 'KOT ZDAJ': šele v tem zadržanju, 'sintezi' dveh Zdajev (kot možnosti nemožnega samega) kot »razločenih v elementu nekega istega« se 'vzpostavi' isto kot isto. Zdaj KOT ZDAJ že briše, je prav izbris tega NE-Lastnega-Bližnjega-Pri-sebnega, ki ga šele v svojem izbrisu 'vzpostavi' kot takega: ta PRE-MOR, PROSTIRANJE, ki 'izvorno' RAZ-LOČI (prepove prihod) živo-prisotno X. ABSOLUTNA PRETEKLOST IMENUJE TOREJ **PREPOVED PRIHODA PREZENEC**: 'PRIDE' LE V SVOJI RE-PREZENTACIJI, KI POŠILJA-NAZAJ NA NEKO IREDUKTIBILNO-ABSOLUTNO-PRETEKLOST (: tega RE- tedaj prav ne smemo misliti kot re-, ki sledi 'izvorni prezenci!'). RE-: prisotno se 'pojavi' le iz pridržanja prihoda prezence Onega samega, ki v razmerju do izginitve lastne izginitve 'izvorno' briše svojo prezenco, pride kot re-prezentacija, ki je PRIDRŽANJE-REZERVA PREZENEC SAME. Prisotno pride le iz pridržanja-rezerve Onega, kar ne pride: 'REZERVA' NAPOTUJE NA NEKO 'NEZAVEDNO EKONOMIJO' — RAZMERJE PO PRIHODNOSTI, DO LASTNE KONČNOSTI.<sup>6</sup> Bližnost kot pri-igro treh razsežnosti je treba nedvomno misliti iz 'redukcije' [te] absolutne preteklosti, saj D) se prav iz v-zajemnega seganja treh razsežnosti, določenih iz sedanjosti, iz te igre mnogovrstnega prisostvovanja razpre četrta razsežnost: pri-igra vsake za vsako kot začetno za-jemajoče seganje. Mar ne ostane tako razumljena bližnost bitstveno vezana na KROŽENJE kot metafizično določilo časovnosti, kroženje, razumljeno prav iz »svetleč-prikrivajočega seganja mnogovrstnega prisostvovanja«?<sup>7</sup>

III.3.A Pošiljanje biti počiva v seganju v Odrptem območju prostiranja-časa, seganje samo pa počiva v enem s pošiljanjem v dolaščanju-dogajanju [Ereignen]. V do-lastku [Er-eignis] prideta [se do-godita] čas in bit do svojega lastnega. V tem, ko sledimo biti sami in njej lastnem, se tedaj [bit] izkaže kot po seganju časa dopuščeni [gewährte] dar usode prisotnosti. Dar prisostvovanja je last [Eigentum] dolastka. Kaj pa je lastno dolastka? 1. Pošiljanje kot na-sebi-držanje Onega, bivšost kot odbitje in prihodnost kot pridržanje sedanjosti izrekajo isto: odtegnitev. Lastno dolastka je, da se z dajanjem raz-lašča, da odtegne svojo lastno. 2. Človek: znotraj-stoječi v pristopu prisotnosti, to pa tako, da prisostvovanje, ki [ga] Es gibt, prejema kot dar, v tem, ko zaznava, kar se prikazuje v puščanju-prisostvovanja. Prejemajoč bit, v tem, ko stoji notri v lastnem času, je človek po-laščen. Skozi po-lastitev je človek v-puščen v dolastek.

Kaj pa dolastek sam? Dolastek niti je, niti Ono daje dolastek. Kaj ostane? Le to: das Ereignis ereignet. S tem rečemo iz Istega na Isto k Istemu [vom Selben her auf das Selbe zu dem Selben]. To Isto ni nič novega, marveč najstarejše starega v zahodnem mišljenju: prastaro, ki se prikriva v imenu 'A'-lé-theia. (45)

III.3.B ČLOVEK — ZAZNAVALEC<sup>8</sup> (mar je treba reči: to tudi je človek kot človek): usodna postavka, ki je isto s tem, da je bit-prisostvovanje, ki je isto s tem, da smo določili tri razsežnosti časa, izhajajoč iz sedanjosti, s tem kot »mnogovrstne načine prisostvovanja« v odrptem območju po bližnosti določenega prostiranja-časa. Toda prav Heidegger nam je najjasneje dal vedeti, da je to 'temeljna postavka Zahoda': 'preseženi' so znotraj-metafizični premiki ali preobrti, ki ostanejo v območju igre prisotnosti, vtisk prisotnosti se pojavi v 'čistosti' svoje pregraje. Prav iz tega se daje premisleku samo prisostvovanje, mišljeno (v njemu lastnem) iz Onega, ki DAJE bit-prisostvovanje, razpre se ONO v vsej metafiziki-prisotnosti ne-vprašano: premena v biti. (Bit pri tem ni 'izključena' iz Onega, marveč 'spada vanj' kot njegov dar!) GRE TOREJ BISTVENO ZA VPRAŠANJE 'PRESEŽENJA' METAFIZIKE-PRISOTNOSTI, ZA VPRAŠANJE EKONOMIJE 'PRESEŽENJA': »Misliti bit brez bivajočega pomeni: misliti bit brez ozira [Rücksicht] na metafiziko. Neki takšen ozir pa vendar še vlada v nameri, preseči metafiziko. Zato velja opustiti preseženje in prepustiti metafiziko nji sami. / Če ostane nujno [neko] preseženje, pripada to onemu mišljenju, ki se lastno vpusti v dolastek, da bi ga iz njega na njega — reklo.« (46) 'Radikalno' preseženje: premena, kjer je treba pustiti-zadaj [zurücklassen] preseženo, torej premena, ki ne ohrani (v tem, ko ga 'preseže') preseženega, ki ne ohrani ozira do preseženega, da bi bilo 'preseženje' 'nečesa' (pri tem ne mislimo [le] heglvskega Aufheben!): gre za to, da mislimo Ono samo »iz njega na njega«. V tako pojmovanem 'preseženju' se zabriše naslednje: ni nobenega 'drugega' jezika, s katerim bi lahko Ono »iz njega na njega — rekli«, od jezika metafizike-prisotnosti, 'onstran' prisotnosti ni ničesar Lastnega-Istega, ki bi ga bilo treba reči v njegovi absolutni bližini-do-sebe, v njemu lastnem, in tako pustiti-zadaj metafiziko. 'Zakaj ne?' 'Onstran' metafizike-pri-

sotnosti ni ničesar Lastnega-Istega, ker ‚tvori‘ ločitev Lastnega-Istega in ne-Lastnega, ideja ‚padca‘ lastnega v ne-lastno samo ‚jedro‘ ekonomije metafizike, ‚je‘ metafizika. Spraševanje po Lastnem in ločitev Lastnega/ne-Lastnega, označenje preseženja za prestop v Lastno, kjer pristopimo celo v takó absolutno bližino-do-Lastnega, da pustimo-zadaj ne-Lastno, se torej postavlja v ‚dvoumno‘ bližino ekonomije Lastnega: preseženje, ki pusti-zadaj preseženo [ne-Lastno] in misli Ono-kjer-pride-do-Lastnega, zapade v bistvenem metafiziki prisotnosti, zapade EKONOMIJI PRISOTNOSTI, in nujno vzpostavi [le] drugo kon-figuracijo znotraj istega območja-igre (-prisotnosti).<sup>9</sup>

III.3.C Iz te usmeritve se morda pojasni, da je že v spisih pred *Zeit und Sein* ekonomija Heideggerjeve ‚destrukcije‘ metafizike usmerjena v rekanje »biti kot biti znotraj njej lastnega smisla«; ker pa ostane resnica biti na določen način vselej resnica bivajočega, s tem bit kot bit ireduktibilno vezana na svoje izostajanje, samo-odtegotvanje, in ker se s tem izkaže, da se tega samo-odtegotvanja, na-sebi-držanja ne da ‚zvesti‘ na dimenzijo resnice-neskritosti, »da se biti ne da več določiti kot — ‚biti‘«, se IZ EKONOMIJE PRISOTNOSTI razpre IZ PREMIIKA V BIT KOT BIT: ES GIBT SEIN. S tem je nedvomno zaprta pot, ki jo nakazuje Derrida: »Priznati, ne tostran, ampak v horizontu heideggerjevskih poti in še v njih, da smisel biti ni kako transcendentalno ali trans-epohalno označeno (tudi če bi bilo vedno zakrito v epohi), temveč že v prav nezaslišanem smislu določena označujoča sled...« (47) (Heideggerjeve misli se NE DA zvesti na ‚metafiziko metafizike‘ niti na znakovni značaj označeno/označujoče. Tu sledimo le toku, kjer po našem mnenju ‚najbolj‘ zapade metafiziki prisotnosti!) Pripadnost lastno filozofski ekonomiji se odloča prav v razmerju med razliko biti in bivajočega in bitjo kot bitjo, smislom biti<sup>10</sup>: misliti sam smisel-resnico-svetljava biti IZ RAZLIKE biti in bivajočega, kar je mogoče le tako, da zbršemo določitev razlike kot razlike biti in bivajočega in mislimo samo predodprtost razlike kot gibanje razloke (‚proizvodnja‘ razločevanj-odlaganj: autofekcija, po-dvojitev itd.), da mislimo bit in bivajoče ne [le] kot razlikovana razlike, marveč kot razločena razloke. (Tako smo znova prišli do tega, da) Gre za EKONOMIJO TRANSGRESIJE PRISOTNOSTI. Ker (prazna beseda!) se Heideggerju iz določitve bitstva človeka kot zaznavanja ‚izmakne‘ (prazna beseda!) razlika v svojem gibanju, kjer se prezenca zaznava ‚izvorno zamudi‘, to gibanje pa pomeni prav ekonomijo-strategijo, ekonomijo smrti, mora odbiti ‚radikalno ekonomizacijo‘ in ponoviti ‚gesto‘ metafizike (ekonomija prisotnosti je prav odbitje radikalne ekonomizacije (korena-temelja), ker vzpostavlja sled, ki se ne briše): ne misliti smisla biti iz razlike, marveč reči, da: bit sama kot bit bivajočega »še izvirneje« temelji v smislu biti, biti kot biti. Transgresija metafizike se kaže kot: mišljenje biti brez bivajočega. Resnica biti je neznani in nedognani temelj metafizike. Ne le temelj metafizike: bit kot razkrivanje, ki pušča bivajočemu prisostvovati, je temelj sam. Lahko bi rekli: metafizika je v svojem temelju temelj sam.<sup>11</sup> Da pa se temelj sam drži v temi (na-sebi-držanje), to potrjuje vsa misel prisotnosti. Ta metafizična ‚gesta‘ ekonomije temelja se še ‚čisteje‘ pojavi v *Zeit und Sein*. Čeprav se Heidegger tu izogne terminu »temelj [Grund]« (temelj = bit kot bivajočnost bivajočega, bit z ozirom na bivajoče, prav to pa je treba »pustiti-zadaj«) in uporabi termin »počiva [ruht] v« — pa vendar: »Pošiljanje biti počiva v svetleče-prikrivajočem seganju mnogovrstnega prisostvovanja v odprtem območju prostiranja-časa. Seganje samo pa počiva v enem s pošiljanjem v dolaščanju.« V do-lastku prideta čas in bit do svojega lastnega: dolastek DRŽI čas in bit v njunem IN, je za-držanje, od-nos obeh [Ver-hältnis, Sach-Verhalt: čas in bit sta »stvari mišljenja«]. Iz tega je tudi domišljena dimenzija DAJANJA v Es gibt Sein in Es gibt Zeit: čas in bit kot DAR dolastka. Dolastek: Ono samo, Isto, ki se ga [nikakor] ne da misliti iz dvojnosti ali podvojitve, ki izključuje vso množino: Isto, ki pušča dogoditi se [prav] do sebe, do svojega lastnega. (48) V dajanju dolastek že odtegne svoje lastno, se raz-lasti. Kaj pa dolastek sam? »Dolastek dolašča — Dogodek dogaja. S tem rečemo iz Istega na Isto k Istemu.« (Znova poudarjamo, da) Bistvena pri tem je premena v biti: ker je bit mišljena brez ozira do bivajočega, ne kot temelj bivajočega, ne ‚na način biti‘, se razpre Ono [, ki] daje (in bit tako ‚spada v‘ Es). Območje metafizike je torej določeno kot v prejšnjih Heideggerjevih delih: razlika biti [bivajočega kot temelja] utemeljenega, razlika razlikovanih/razlikovana razlike; kot je razkril sam Heidegger v *Onto-teo-logičnem stroju metafizike* (49), je za temelj bistvena dimenzija [dopuščanja. To misel moramo še ‚radikalizirati‘ in reči: VSAKO RAZMERJE, MIŠLJENO IZ DIMENZIJE DAJANJA-PUŠČANJA(-POŠILJANJA)-IN-PRI-TEM-SAMOODTEGOVANJA(-NA-SEBI-DRŽANJA) BITSTVENO ZAPADE RAZMERJU TEME-

LJA-UTEMELJENEGA; ali, še točneje: DIMENZIJA DAJANJA-NA-SEBI-DRŽANJA 'TVORI' 'EKONOMIJO' TEMELJA. Torej: Heidegger »presega metafiziko in jo misli kot to, kar je v svoji pregraji«, ker pa sam »ostane« v ekonomiji temelja-prisotnosti (= ker mu človekovo bitstvo ostane zaznavanje-mišljenje), pri »transgresiji« metafizike ponovi metafizično »gesto«: premik v »biti lasten smisel«, kar lahko, radikalno domišljeno, pomeni le: premik v temelj sam v njegovi absolutni pri-sebnosti, kar »predpostavlja«, da bit kot bit bivajočega »še izvirnejše« temelji v biti kot biti; ali: premik v Ono-Dolastek, ki daje čas in bit, kar »predpostavlja«, da bit kot bit bivajočega »še izvirnejše« počiva v do-lastku, kjer pride do svojega Lastnega.<sup>12</sup>

IV. Vendar moramo vse zapisano na določen način prečrtati. Od kod ona »dvoumnost« (prazna beseda!) mišljenja biti, ki »ne pravi ničesar drugega kot metafizika, čeprav jo presega in jo misli kot to, kar je v svoji pregraji«? Iz misli neke razlike, »začasno in strateško« določene kot razlika biti in bivajočega, torej iz ireduktibilne razlike same kot »opore«, od koder se razpre pot v ne-vprašano metafizike in s tem pot **dekonstrukcije** metafizike (raje se izognemo terminu »destrukcija«, ki se s tem, da meni »odgrnitev plasti«, ki zakrivajo lastno biti, postavlja v »dvoumno« bližino premika v Lastno). Kajti v »dvoumnosti« »mišljenja biti brez bivajočega« odmeva »dvoumnost« vsega poheglovskega mišljenja (vključno s Heglom!) in na določen način vse metafizike, ki »napotuje proti svoji lastni transgresiji« (Derrida). V čem se skriva ta »dvoumnost« Heideggerjeve misli? V **določenem smislu** (in le v tem) ni bistveno vprašanja-vredno: ali se bit »razkrije kot taka«, ali (pa) ostane vselej zakrita v epohi. »Bistvena vprašljivost« se zastavlja šele iz »priznanja« ireduktibilnosti tega **na-sebi-držanja, ki zaznamuje sam nastop prisostvovanja**:

Ali je bit neko »trans-epohalno« označeno, ki se v svoji vsakokratni razsvetlitvi (kot **resnica** bivajočega) drži-na-sebi in samo bitstvuje kot to na-sebi-držanje, temelj sam, ki se »izvirno« drži v temi, ki v vsakokratni **epohi** odtegne svoje lastno, ki ga je treba misliti v njemu lastnem smislu, četudi ostaja ta korak sam zaviti v skrivnost, kajti vse epohalno gibanje razsvetljevanja se da (na določen način!) »zvesti« na bit samo kot »Istost Istega«. Tako razumljeno »mišljenje biti brez bivajočega« pomeni prav premik v temelj sam, premik v **TEMNO** (50),<sup>13</sup> in tu smo sledili nekaterim »elementom« (prazna beseda!) te usmeritve: usmerjenost v »postanek (Aufenthalt) v često iskani Istosti Istega (Selbigkeit des Selben)« (51), v temelj sam, ki pušča-daje-pošilja in se v tem drži-na-sebi (Usoda).

Ali (pa) kaže **ireduktibilnost, izvorno«** samo-odtegotvanje in na-sebi-držanje, kot katero se temelj sam drži v temi, na neko »izvirno metaforo« (prazni besedi!) vsakokratne razsvetlitve bivajočega (epohe), kot katera se šele daje bit, kajti sam nastop biti je pozaba biti, in bit ni ničesar »zunaj« te pozabe; tedaj se »epohalnemu gibanju« »ničesar ne izmakne«, saj je to izostajanje biti bit sama, ki se daje le iz **zgodovine biti** (ireduktibilnega samo-odtegotvanja v epohalnem gibanju). Mar nas to na določen način ne napotuje v neko »drugo gibanje«, ki bi bilo »še izvirnejše« od biti same, v katerega bi bila »zajeta« bit sama, gibanje, ki ne bi bilo nič drugega kot samo »gibanje« (prazna beseda!) ontološke difference v njenih epohalnih vtiskih. Prav zato tega gibanja (ki ni nobeno gibanje) ne bi mogli misliti iz Usode Onega: prav ta dimenzija dajanja bi že bila »zajeta« v neko »igro« (prazna beseda!). Drugače povedano: če »odgovora na vprašanje, kaj je smisel (ne-skritost) biti, ni«, če se bit ireduktibilno veže na svoje izostajanje, tedaj lahko le iz zadržanja določene ekonomije mislimo smisel biti kot to »od-ločujoč«-dopuščajoče, ki se drži v temi, in se ne vprašamo, če ni bit vselej že neka »označujoča sled«, če nam ni prav iz te »izvirne metafore« prepovedan premik v bit kot bit, ne zato, ker se pač temelj drži v temi in na to vprašanje »ni odgovora«, temveč ker je že temelj sam kot puščanje-prisostvovanja zajet v neko »igro«, iz katere se bit sama (smisel biti) izkaže za »označujočo sled«, **prisotnost sama za dvojno razloko**, iz katere se torej izkaže, da se v razliki biti in bivajočega »ne da misliti vsega obenem« (Derrida), da pa to, kar uide tej razliki, ni bit sama, marveč »nekaj drugega« (prazni besedi!). Če smo kljub razkritju, da bit sama »rabi« tu-bit kot krajino svojega **izostajanja**, da je torej ta »raba (Brauch)« z ozirom na kritje prihoda obenem »die Not der Notlosigkeit«, »Fug« obenem ireduktibilno »Unfug«, da je **lastno** dolastka, da odtegne svoje lastno, da se **raz-lašča**, še usmerjeni v rekanje »smisla biti« ali Onega »iz njega na njega« (s čimer pridemo do tauto-logije: »das Ereignis ereignet«, ki je na svoj način nedvomno homo-logna onemu: »prisostvuje namreč prisostvovanje« : temelj sam, »Istost Istega«), izhaja to nedvomno iz zadržanja določene ekonomije. Iz neke premene ekonomije<sup>14</sup> bi bil torej prepovedan pre-

mik v »bit kot bit znotraj nje lastnega smisla«, bi bilo prepovedano preiti samo ontološko razliko kot »neizogibno fazo« in se vpustiti v rekanje Onega samega, marveč bi morali na neki »ne-za-slišan« način ostati pri sami razliki kot pogoju možnosti prisotnosti, v tem že zabrisati določitev razlike kot ontološke difference in jo misliti »iz nje same« kot gibanje razloke. Kar »daje« vsakokratno razsvetlitev in dajanje samo, tedaj ne bi bila trans-epohalna bit, marveč to gibanje razlike samo, ki mora biti seveda »izvorno« mišljeno brez bivajočega, ne »bit brez bivajočega«, marveč neka Razlika-Dvojnost, ki ničesar ne razlikuje;<sup>15</sup> ne razdvojitve, marveč ireduktibilnost podvojitve v ekonomiji Istega (ISTO kot ne-identično: »medij nasprotij« v rezervi utroška produktivne potrošnje), ki se iz »izvorne« ne-možnosti veže na ne-ekonomijo absolutne Drugotnosti (ne-produktiven utrošek brez rezerve v razmerju do smrti): ker se smisel biti (da bi bil on sam) odtegne in po-dvoji, je, daleč od tega, da bi (kot Geschick) »obvladoval« to gibanje, sam »zajet« v gibanje SLEDI tega brisanja-vtiranja, **RAZLOKE** (ne da bi dvojice prisostvovanja »izčrpale« »obseg« sledi!). Neprimerno bi bilo reči, da imamo tu nekakšno »možnost izbora«.

#### DODATEK: TERMIN »RAZLOKA«

La différence: razlika. La différence: razloka. (V francoščini se obe besedi IZGOVARJATA isto, razlika je le v PISAVI: »nema razlika«!) Samostalnik se navezuje na glagol différer: 1. odlagati, 2. biti različen, razlikovati se. Poleg tega différend: spor, razpor; différencier: razlikovati. Différent: razlikujoče (kot npr. signifiant: označujoče). Différence ne prevajamo z razlikovanjem (čeprav kaže a na gibanje razlike in se navezuje na différent), ker nikakor ne pomeni le: aktivno gibanje razlikovanja, marveč se izmika enostranski aktivnosti ali pasivnosti.

Razloka: diereza ali premor v verzu med dvema stopicama; ločena izreka dveh sosednih samoglasnikov (glej SP ali slovar tujk pod »diereza«!). S tem prevodom se vsaj nekoliko približamo dvojnemu pomenu izvornika: razloka-razločiti in razloka-premor, interval: pre-mor, mrtvo v živem itd., »mrtvi« odmor, ki odloži izreko drugega samoglasnika. Poleg tega se tudi o razloke navezuje na gibanje razlike: raz-lika razlikovanih, razloka razločuje. O: delujoče itd.

#### DODATEK II: O »KRITIKI«

Zaradi možnega »nesporazuma« (ne-berljivosti) še enkrat poudarimo, da nam ni šlo za nikakršno »kritiko« Heideggerjevih »gledišč«, ki bi jih bilo treba sedaj »zamenjati« z »drugimi«. Prav obratno: ČE KAJ, POTEK SMO HOTELI PRAV TO »KRITIZIRATI« PRI HEIDEGGERJU, to namreč, da hoče »pustiti-zadaj« metafiziko in misliti Ono samo »brez ozira na metafiziko«, in da tako po nujnosti neke strateške igre vzpostavi drugo konfiguracijo znotraj Istega. Kajti »prehajalci« metafizike si vsa »orožja« itd. sposojajo od prehajanege, »zunaj« katerega ni mogoče misliti, in tako jih na določen način »zavede« lastna misel. Igra, ki bi ji bilo treba, kot večkrat poudarja Derrida, »formalizirati« pravila«. Zato ni nobenega »nasprotja« med povedanim in med tem, da »ni nihče boljše utekel prisotnosti« od Heideggerja (Derrida)! Obenem pa se moramo seveda vprašati, če na določen način Heidegger (še) ne zapade temu, da ni »zgodovina ničesar drugega kot zgodovina filozofije« (zunaj površnega razumljenega Hegla!). Hegel je še vedno »vprašanje«. Eno je gotovo: »proti« Heglu in »zunaj« njega ne moremo misliti (Derrida). Ostane le »oponašati« (mimer) absolutno vedenje in »se smejati« (Bataille). Ta razlika oponašanja-smeha, ki je vse: smrt, Eros, razloka..

#### OPOMBE

<sup>1</sup> Opozarjamo, da smo tudi pri »analizi« tega spisa (**Bitno-zgodovinska določitev nihilizma**) namerno pustili ob strani razsežnosti, po katerih na določen način prehaja »strogo« ekonomijo temelja, ki obvladuje prvi dve tretjini: morda npr. zadnje strani spisa, kjer se govori o »die Not der Notlosigkeit«, o tem, da metafizika ni le ne-lastno nihilizma, marveč »skrivnost obljube biti same« itd.

<sup>2</sup> Heidegger drži »razpon« med bitjo in prisostvovanjem do spisa **Identičnost in razlika**, kjer se že kaže premik v misel raznosa in dolastka. Premik v Es gibt Sein pa se najavlja ob koncu spisa **Kantova teza o biti**.

<sup>3</sup> Nakažimo nekaj »terminoloških elementov«, zaradi katerih je po našem mnenju misel raznosa ostala »zablodela pot«: **A)** Sam izbor besede, ki naj imenuje razliko kot razliko: raznos, kjer je poudarek na na-raz-en in obenem drug-k-drugemu **no-šenem** (52), na RAZ-dvojitvi: raz-NOS, ki nosi raz-nošeno, ne pa na po-novitvi, po-dvojitvi, sledi. V tem takó odmeva ekonomija temelja; **B)** »dvoumna« raba besede »kot«: iz »biti bivajočega« v »bit kot bit«, iz »razlike razlikovanih« v »razliko kot razliko«: PRAV IN SAMO GIBANJE RAZLIKE NI NIKOLI »KOT TAKO«; **C)** vezanje raznosa na termine: svetloba, zakrivajoče itd., »v raznosu vlada svetloba sebe zakrivajočega zaklepajočega« (53). (Gibanje razlike ne »vlada«, ker je to »pasivno« (točneje: »pasivno-aktivno«) »drugotno« (po-dvojevanje samo, pre-mor), ki šele raz-pira »vladanje« Izvora.) Kot že rečeno, se vsi ti termini bitstveno vežejo na KRAJINO PRISOSTVOVANJA kot krajino pri- in od-SOTNOSTI, razkritosti/prikritosti itd. (drugače se krajevnosti nasploh ne da misliti), na ono TU v tu-bitu. Tako ostane

izredno 'dalekosežno' na-potilo, da je raznos pred-kraj bistva razlike (bistvo razlike razlikovanih pa je prav krajina neskritosti bivajočega), pridržano v svojih po-sledicah. (Če namreč pravimo, da je razloka pred-odprtost razlike, to ne pomeni, da se razloka veže na zaprtost, marveč: razloka je prav 'pred' odprtostjo/zaprtostjo in podobnimi dvojicami, ki se vežejo na krajino: gibanje razlike šele 'razpira' (kot sled svojega izbrisa) te dvojice prisostvovanja.)

<sup>4</sup> Nепреvedljivo. 'Es gibt...' je v ostalih evropskih jezikih ohranjen v t. im. brezosebnih stavkih, v slovenščini npr. dežuje, grmi, rosi. (Tega ne smemo prevesti s 'se daje', ker ne gre za samo-dajanje!)

<sup>5</sup> (Kot VSI termini, ki jih uporabljamo) Začasno-strateško poimenovanje. Biv-še nam nikakor ne pomeni zadržanja prisotnosti biv-še-ga v sedanjem, kjer 'NI NI-CESAR IZGUBLJENEGA': »Za idejo duha ni v preteklosti ničesar izgubljenega, ker je ideja prezentna, duh nesmrten, tj. on ni pretekeli niti še ni, marveč je bistveno zdaj.« (54) To imenuje prav najglobljo tendenco prisotnosti: sled, ki se ne briše. Strateški pomen tega imenovanja je jasnejši v tem: sedanje kot se-danje (ki se daje zbirajočemu zaznavanju) je le kot biv-še: po-dvojitve, auto-afekcija, zadržanje sledi bivšega, ki pa je prav izbris prisotnosti Onega (=absolutna preteklost-); 'ZACETEK' je BIV-ŠE (po-dvojitve kot izbris pri-sebnosti Onega) = 'NI ZACETKA'.

<sup>6</sup> PREZENTNO: živo — notranje (v-sebi, pri-sebno) — bližnje — izvorno — lastno — polno — dobro — moč — s-vrha, do-vršeno; smoter — (u-)mestno — eno-edino — 'aktivno' — globina — stvarno. RE-PREZENTIRANO: po-živilo — ne-zivo — zunanje (izven-sebno) — dodatno — ne-lastno — do-polnilno — dobro in-slabo (niti-dobro-niti-slabo, ker je le:) — pripo-moč-ek — sredstvo — nadomestek — podvojeno — 'pasivno' — površina — prividno. Re-prezentacija: zamuda-odložitev-potlačitev-prepoved prihoda pri-sebnosti prezence: prezentno 'pride izvorno naknadno' v izbrisu svoje kot-takšnosti. Tedaj sledi ne moremo 'obvladati' iz teh dvojic, saj šele pre-mor prihoda, ta RAZLOKA 'vzpostavi':

1. OSNOVNO STRUKTURO ZNAKA: nadomestek, nakazan v RE-: 'pošiljanje, napotevanje v...!', biti-na-mestu-nečesa: **für etwas sein**, za nekaj, na-mesto njega; ker pa to 'nekaj' (Ono-Prezentno) ni 'drugje' prisotno, marveč šele v po-dvojitvi isto (: auto-afekcija), lahko prisluhnemo za-sebnosti: **für sich sein** na način, ki se nekoliko razlikuje od običajnega (55): za-sebnost, za sebe, na-mesto sebe, nadomeščati (re-prezentirati) svojo prezenco, biti označujoče sebe: brisati svojo prezenco v samo-podvojitvi, ki jo je treba misliti kot 'izvorno' (kar pomeni seveda dekonstruirati pojem 'izvornega!'), kar nam radikalno prepoveduje reducirati ta RE- in misliti PREZENCÓ sámo pred 'padcem' v re-prezentacijo. Prav prepoved te redukcije vzpostavlja »absolutno preteklost« — ireduktibilno za-sebnost, pošiljanje v... ki se ga da zvesti na enotno pri-sebnost Onega, na kar pošilja ta RE- [zato pri tem tudi ne gre za nikakršno 'filozofijo dvojnosti': »Tri je prvo število ponovitev.« (56); 'igra' vtiranja in brisanja sledi, kroženje in napotevanje brez začetka in konca, ki ga 'obvladuje' trojnost kot 'število neskončnosti': »Dvojni izvor in njegova ponovitev.« (57)] 'Absurdna' misel (kar pomeni, da je treba dekonstruirati sámo logiko, iz katere se kaže kot 'absurdna': gibanje razloke imenuje prav **možnost nemožnega**): ponovitev, re-prezentacija šele konstituira prezenco-Ono, na kar pošilja re-: da bi bilo Prezentno prezentno, se re-prezentira, briše svojo Prezenco («da bi bilo» — ne teleologija Prezentnega, marveč nekaj, kar bi lahko imenovali 'naknadna teleologizacija' 'nezavedne ekonomije': poudarimo ireduktibilnost tega 'naknadnega', kar nam prepoveduje misliti Ono v njegovem re-prezentiranju in (nato) teleološkem samosrečevanju). Ireduktibilnost »absolutne preteklosti«: ireduktibilnost SLEDI-V-IZBRISU Onega, sledi kot izbrisa svoje pri-sebnosti. Redukcija tega RE- zaznamuje izbris označujočega: prezentno sámo v njegovi polnosti, brez re-, ki nakazuje neko manjkanje, odsotnost, ireduktibilnost sledi odsotnega, brez katere se re-prezentacija ne bi 'pojaviła', ker je le kot nadomestek, pošiljač v mesto Onega: ONO, ki je iz tega 'izvornega' nadomeščanja mišljeno kot »absolutno preteklo«: 'izvorno manjkanje' v Onem-Mestu, saj Ono sámo 'rabi' po-dvojitve, da bi bilo Ono. Redukcija absolutne preteklosti je tedaj **prezentno sámo kot izvorno**, kot izbris po-dvojitve, re-prezentacije, kot sled izbrisa sledi: ONO, na kar pošilja gibanje sledi, mišljeno v svoji absolutni pri-sebnosti pred 'padcem' v gibanje sledi, izraženim v RE-.

2. OBČO OBLIKO PRISOTNOSTI: zunaj-sebnost, za-sebnost kot samo-podvojitve »proizvaja isto kot odnos do sebe v razliki s sabo« (58): razlOkA je prav **isto kot ne-identično**, po-dvojitve v 'mediju' istega. To zadržanje šele vzpostavi isto kot isto v elementu različnega, npr.: »Zdaj se mora, da bi bil Zdaj, zadržati v nekem drugem Zdaju, v katerem postane ne-Zdaj kot pretekli Zdaj.« To zadržanje šele vzpostavi 1. Zdaj kot identičen s sabo (katerega bistvo je nemožnost so-obstoja z drugim Zdajem, in razloka je prav gibanje možnosti tega nemožnega): A = A, s tem 2. **občo obliko prisotnosti**, kajti šele iz razloke kot auto-afekcije (Zdaj je afektiran po samem sebi = po nekem drugem Zdaju) se vzpostavi Zdaj kot Obče, ki ga ne afektira njegova drugotnost. Treba je torej misliti isto iz razloke in ne obratno. Obče-Idealno, obča oblika prisotnosti je že izbris onega gibanja, ki vzpostavlja njo sámo: auto-afekcija, ki vzpostavi isto (autos): idealnost občega kot sled izbrisa sledi-razloke.

Tako smo prišli do ONTO-TEO-LOGIČNEGA USTROJA METAFIZIKE, kajti:

1. PREZENTNO SÁMO, na kar pošilja re-prezentacija, iz logike prisotnosti (= redukcije »absolutne preteklosti«) uzro: Eno-Prvo, ne obča oblika prezence, marveč najbolj-prezentno sámo, ki se nato po-dvojuje, re-prezentira, najvišje bivajoče, »bit bivajočega v najvišjem«: »najvišje, vse utemeljujoče (begründende) bivajoče« kot polnost biti = najbolj-bivajoče: BOG. Z ozirom na to misli bivajoče teo-logika: transcendentno.

2. OBČA OBLIKA PRISOTNOSTI, občé v elementu različnega, »bit bivajočega v občem«: »vsakemu bivajočemu kot takšnemu skupen temelj« (59). Z ozirom na to misli bivajoče onto-logika; transcendentalno.

Onto-teo-logični ustroj metafizike imenuje tedaj **dvo-ednost prisotnosti kot sledi izbriša sledi-razloke**: enotnost »biti kot temelja in bivajočega kot utemeljenega-utemeljujočega (gegründet-begründendes)« (60), ali, kot pravi Heidegger v nekem drugem spisu: onto-teo-logični ustroj razpira dvojnost **esse essentiae** in **esse existentiae** [: esse essentiae = možnost nedoločeno (neskončno)-kratnega ponavljanja Istega, ki ga ne afektira drugotnost vtiska; esse existentiae = bog kot najbolj-bivajoče (61)], dvojnost, ki jo je treba misliti kot dvo-ednost v onem esse-prisostvovanju, v bistveni enotnosti narazen-vsaksebi in drugdrugemu nošnje: raznos, ki imenuje tedaj pred-kraj bistva razlike biti in bivajočega: raz-nos biti kot temelja in bivajočega kot utemeljenega, ki s svoje strani kot najbolj-bivajoče (spet) utemeljuje. (Morda se nam je sedaj pojasnilo, v čem bistveno 'zastane' misel raznosa: prav iz 'zastaja' pred gibanjem razloke kot zadržanjem-podvojitvijo ostane raz-nos biti in bivajočega, misli na-raz-en stojnost biti in bivajočega v dvo-ednosti vtiska prisotnosti kot sledi izbriša sledi-razloke, tedaj ne misli raz-maknitve in dvojnosti istega, 'raz-nosa' po-dvojitve, pre-mora, ki šele prav iz izbriša **TE po-dvojitve**, pre-mora v ekonomiji istega, 'vzpostavi' raz-dvojenost na-raz-en nošenih **obče-oblike-prisotnosti** in **prisotnega-boga** (kjer je (ponovimo!) zabrisana 'izvirnost' drugotnega', saj je iz 'izvorno' raznošenih prisostvovanja samega in prisotnega-boga 'izključena' re-prezentacija kot **po-dvojitve** prisotnega-boga, ki šele 'vzpostavi' kot sled svojega izbriša občo obliko prisotnosti in najbolj-prisotno!). **TO GIBANJE PO-DVOJITVE V TROJNEM NESKONČNOSTI PA JE PRAV GIBANJE RAZLOKE, ODLOŽITVE PRIHODA PRI-SEBNOSTI V ČISTI RAZLIKI ZUNAJ-SEBNOSTI KOT GIBANJU MOŽNOSTI NEMOŽNEGA, GIBANJE ČASENJA-PROSTIRANJA, KO ČAS POSTAJA PROSTOR IN PROSTOR POSTAJA ČAS: ČASENJE KOT ZAMUDA, ODLOŽITEV, POTLAČITEV, NAKNADNI PRIHOD, PROSTIRANJE KOT RAZLOČEVANJE, PRE-MOR, PROSTOR [MOŽNEGA OB-STOJA (: OB-ENEM = DRUG-OB-DRUGEM (prislusni torej ob-stoju kot so-ob-stoju — koeksistenci)] SE RAZPIRA V SAMEM ČASENJU KOT ČISTA ZUNAJ-SEBNOST ČASA V MOŽNOSTI NE-MOŽNEGA OB-STOJA: »Zdaj se mora, da bi bil Zdaj, zadržati v nekem drugem Zdaju, v katerem postane ne-Zdaj kot pretekli Zdaj.« PROSTOR TEGA ZADRŽANJA = OB-STOJA JE PROSTOR SAM KOT PROSTOR MOŽNEGA OB-STOJA = MOŽNOSTI NEMOŽNEGA [kajti **Zdaj** pomeni prav NE-MOŽNOST OB-STOJA S SABO, »se pravi z nekim drugim sabo, nekim drugim Zdajem, nekim drugim istim, nekim dvojnim.« (62)]. ČASENJE KOT AVTO-AFEKCIJA JE PRAV IZVOR NA' PO-DVOJITEV KOT GIBANJE MOŽNOSTI NE-MOŽNEGA OB-STOJA: ČAS POSTAJA PROSTOR, PROSTOR (MOŽNEGA OB-STOJA) PA SE RAZPIRA LE IZ GIBANJA SVOJE NEMOŽNOSTI V NEKI ČASUJOČI 'SINTEZI': PROSTOR POSTAJA ČAS. (Drugače povedano: razlikovanje le iz odložitve-zamude, odložitve-zamuda le iz razlikovanja: so-časno 'obstoječa' različnost bivajočega le iz odložitve prihoda prezence Onega in obratno.) »SKUPEN IZVOR ČASA IN PROSTORA« IMENUJE TOREJ TO GIBANJE MOŽNOSTI NE-MOŽNEGA — NE-MOŽNOSTI MOŽNEGA; RAZLOKA KOT SLED-ZADRŽANJE PO-DVOJITVE V ČISTI RAZLIKI ZABRISA PREZENCE KOT TAKŠNE. (63)**

„Zakaj je bivajoče in ne rajši Nič?“ (Vprašanju seveda prislusnemo iz Heideggerjeve 'reinterpretacije'.) (Vprašanje smo namerno zastavili tako 'direktno-provokativno', kajti tu sploh ne gre za 'odgovor na vprašanje', marveč za 'serijo plemen') Premena vprašanja: „Zakaj bit kot neprikritost bivajočega 'izvorno' izostane, drži-na-sebi s svojo neprikritostjo? Če 'priznamo' ireduktibilnost tega na-sebi-držanja (saj je bit-prisostvovanje prav neprikritosti bivajočega: 'radikalno domišljeno' pomeni resnica biti vselej resnico bivajočega), se vprašanje glasi: „Zakaj prisostvuje prisotno? Tako se nam stavek spremeni v **VPRAŠANJE (O) PRISOTNOSTI**. „Odgovor mora izhajati iz neke **EKONOMIJE SLEDI**: »Ne obstoji pisanje, ki si ne konstituira neke zaščite; zaščite proti sebi, proti pisanju, po katerem je sam subjekt ogrožen, v tem, ko se pušča pisati, ko se izpostavlja.« (64) [Posebej je treba poudariti ta »se pušča pisati... se izpostavlja«, kajti pisanje je brisanje svoje prisotnosti-zavednosti, podvojujoč-vredujoče brisanje: »Prostiranje kot pisanje: subjekt postaja-odsoten in postaja nezaveden.« (65)]. **MAR TO NE POMENI, DA JE PRAV PRISOTNOST TA ZAŠČITA SLEDI PROTI SEBI, PROTI NEIZOGIBNEMU IZBRISU SEBE**, kajti: »Sled je izbris sebe, svoje lastne prisotnosti, konstituirana je z grožnjo ali tesnobo svoje neizogibne izginjivne, izginjivne svoje izginjivne. Nezabrisljiva sled ni (nobena) sled, marveč polna prisotnost, negibna in neuničljiva substanca. Božji sin, znak parousie in ne smrtno seme, se pravi (smrtna) kal.« (66) (Obča oblika prisotnosti (: „Povsod je bilo, je in bo samo prisotno...“) se vzpostavi **še le iz razmerja do moje lastne končnosti**, kajti prav z univerzalnostjo prisostvovanja 'premagam' svojo znotraj-svetno 'omejenost', ki mora biti 'izkušena': iz te »tesnobe svoje neizogibne izginjivne« živo-prisotno 'izvorno' (preden se vzpostavi kot živo-prisotno!) briše svojo prezenco in se po-dvojujoč re-prezentira; šele ta 'igra pošiljanja' v trojnem neskončnosti, ki obenem vzpostavlja in briše subjekt, vzpostavi kot sled **izbriša sledi-razloke** občo obliko, ravnodušno do posameznega vtiska, tj. ki je ne afektira nobeno znotraj-svetno bivajoče (ponovimo: v čemer je že zabrisana auto-afekcija kot samo-podvojitve!); **a priori**. Treba je torej misliti idealnost **a priori** iz auto-afekcije (: sama po-dvojitve šele vzpostavi **eidos**) in ne obratno. **A priori** kot občost, ravnodušna do vtiska, je že izbris gibanja, ki jo vzpostavlja (in obenem briše); občost je prav izbris tega brisanja = razloke, ker je ne afektira drugotnost, torej kot **a priori** nezabrisljiva.) (67) Prisotnost je tedaj sled, ki se ne briše; ker pa je sled-razloka prav izbris svoje prisotnosti, se prisotnost ne 'izdaja' za sled; tedaj je **SLED IZBRISA SLEDI(-RAZLOKE)**, **SLED SLEDI, SLED, KI JO VTRE VTIRANJE-BRISANJE RAZLOKE** (: ker **sled sama 'ne obstoji'**, je torej treba misliti **obenem vtiranje in brisanje sledi!**); »vse se začne z razloko, 'igro' brisanja-

vtiranja, samo prisotno postane ‚funkcija‘ v ‚mobilni strukturi‘ (prazne besede!) gibanja razloke, ki se v tem zabriše. V tem je vsa težavnost tega ‚obrata‘ (prazna beseda!): »Prisotnost, daleč od tega, da bi bila, kot se to splošno verjame, to, kar označuje znak, to, na kar pošilja neka sled, prisotnost je torej sled sledi, sled izbrisa sledi« (68), ‚znak znaka‘ (seveda s tem še ni ‚odgovorjeno‘ na vprašanje **strategije-ekonomije** mnogovrstnega pošiljanja, iz katere se vzpostavi prisotnost v dvojni obliki [onto-teo-logika: prisostvovanje in Bog; politična ekonomija: vrednost in denar; semiologija: smisel in govor itd. (69)]. Sled sama briše-piše (vtira) iz neke ‚nezavedne ekonomije sil‘ kot razmerja do lastne končnosti (tu gre za ‚radikalno‘ ekonomizacijo, ne za ekonomijo Cilja; sam Cilj je zajet kot ‚naknadni učinek‘ v igro brisanja-vtiranja; prav zato je, ta ‚ekonomija‘ obnem enotnost z ‚ne-ekonomičnim!‘): RAZLOKA KOT AUTO-AFEKCIJA TEDAJ NI ‚BIT BIVAJOCEGA‘, ‚ENO-VSE‘ ITD., MARVEČ ‚OSNOVNA STRUKTURA ŽIVEGA‘ KOT MOŽNOST ZADRŽANJA-SLEDI, PO-NOVITVE V EKONOMIJI ISTEGA, ‚SIMBOLNEGA‘ NASPLOH, KI JO JE TREBA MISLITI PRED ‚NASPROTJI‘ MED NARAVO IN KULTURO, ŽIVIM IN NE-ŽIVIM (ker vzpostavlja samo živo-prisebno; razloka imenuje prav pre-mor, mrtvo ‚v‘ živem, mrtvo, ki je ‚na delu‘ pri samem konstituiranju živega (70)). Prav na to razmerje do ‚absolutne Drugotnosti‘, ki šele vzpostavlja samo živo-prisotno, se navezuje enotnost ekonomije in ne-ekonomije v gibanju razloke: ekonomija Istega, ki je obnem ne-ekonomija v razmerju do ‚absolutne Drugotnosti‘ (71), ekonomija Cilja, ki je obnem zajeta v ‚igro‘ same (brez-)Ciljnosti; kajti če je sam Cilj (ekonomija Cilja, na ‚psihooanalitičnem nivoju‘ **Realitätsprinzip**, ki kot odložitev (razloka: **Aufschub**) užitka računa s prihodnjim možnim užitkom in je tako le modifikacija **Lustprinzip-a**) zajet v ‚igro‘ razmerja do smrti‘ (**Jenseits des Lustprinzips** luna **Realitätsprinzips**!): **Lebens- und Todestriebe**), ki šele vzpostavlja v enotnosti z ekonomijo Istega možni Cilj, tedaj je prav iz tega ‚izvornega‘ ‚ne-smisla‘, ki je šele ‚pogoj možnosti smisla‘, nedvomno treba misliti gibanje razloke kot ‚enotnost‘ Istega in absolutne Drugotnosti, ekonomije in ne-ekonomije, kar je seveda iz logike prisotnosti ‚nemogoče‘ (vendar je ta točka odločilna: če ne priznamo ‚ne-smisla‘ razmerja do smrti, ki je na izvoru vsake ekonomije-smisla, nedvomno zapademo teleološkemu samosrečevanju subjekta-substance!). (Vse to razmišljanje je seveda strateške ‚narave‘, kjer se (lahko) izkaže, da je samo gibanje razloke zajeto v druga gibanja. Pripomnimo še, da smo tu le obnovili nekaj poglavitnih Derridajevih postavk o gibanju razloke, ne da bi jih hoteli (in mogli) zajeti v celoti!)

<sup>7</sup> (Morda se zdi, da smo preveč poudarili in osamili ‚obrobni‘ moment določitve treh razsežnosti, pri tem pa pozabili na bližnost kot **začetno za-jemajoče** seganje. Toda po našem mnenju se že v tem ‚obrobnem‘ določi pripadnost ekonomiji prisotnosti.) To opozorilo na ‚dimenzijo‘ kroženja v določitvi bližnosti je seveda šele na-potilo za premišljanje ‚vprašanja časa‘. Z ozirom na kroženje si ‚vlejšmo še nekaj ‚točk‘ iz določitve zgodovine v **Grundsätze des Denkens** (72). Lastna zgodovina je ‚v bistvenostnem smislu vselej Gegen-wart (nasproti-čakanje)–: čas je ono ‚gibanje‘ med Zdajem-‚točko‘ (‚v momentanem Zdaju navzoče–) in ‚skrito zbranstvo bivšega–. Gegen-wart imenuje torej PRI-HODNOST kot izročanje (Zumutung) bivšega iz njegove skrite zbranstvi: »to, kar nas čaka nasproti, čaka, če in kako se ji izpostavimo ali pa nasprotno zapremo«, ta ‚dinamika, potencialnost‘; »je le staro v neizčrpiljivi spreminjevalni sili«, kar prav tako ‚predpostavlja‘, da se ‚stikajo nasprotja‘ (pri-hod bivšega) — le tako je možno KROŽENJE časa, kjer: »gram je po metafiziki zajet (compris) med točko in krogom« (Derrida). Mar ni s tem potrjena Derridajeva misel, da ni čas nikoli pomenil ničesar drugega kot ‚ime mej, v katerih je (tako) zajet gram (le grammé) in z gramom možnost sledi nasploh... Sila in potencialnost, dinamika je bila vselej mišljena pod imenom časa, kot nedovršen gram v horizontu neke eshatologije in neke teologije in pošiljač po krogu k neki arheologiji. Parousia se misli v sistematičnem gibanju vseh teh pojmov.« (73) Tako je Heidegger na določen način ‚zapadel‘ v ono gibanje, ki nujno sledi, če znotraj prisotnosti (zunaj tudi ni mogoče!) vzpostavimo dvojnost lastnega in ne-lastnega. Če tedaj skušamo »destruirati« ne-lastno (»vulgarno«) pojmovanje časa in razkriti lastno časenje (ter s tem zanikati, da pojem časa ‚izvorno in ireduktibilno‘ pripada metafiziki prisotnosti), nujno »rekonstituiramo po‘ (neki) drugi konfiguraciji **isti sistem**« (74). (S tem pa nikakor ni rečeno, da so ‚možnosti interpretacije-branja te določitve v tem že izčrpane. Morda je ‚možno‘ neko drugo branje, od koder bi se bivšost pokazala kot ‚absolutno preteklo‘, ki ni nikoli (bilo) prisotno, marveč prihaja kot ireduktibilno odsotno, pri-haja kot ireduktibilno brisanje sebe v momentano-navzočen in torej **ne odteka**, marveč **se odlaga**...)

\* Prav iz tega mora Heidegger ‚reducirati‘ Marxa na mišljenje. Berimo: »Da **Marx** v nasprotju s **Heglom** ne vidi bistva dejanskosti v absolutnem sebe samega zapopadajočem duhu, marveč v sebe samega in svoje življenjske potrebščine proizvajajočem človeku, (to) privede sicer **Marxa** v (neko) zunanje nasprotje s **Heglom**, toda skozi to nasprotje ostane **Marx** znotraj **Heglove** metafizike; kajti življenje in vladanje dejanskosti je povsod delovni proces kot dialektika in tj. kot mišljenje, kolikor ostane lastno Produktivno vsake proizvodnje mišljenje, pa če je to mišljenje vzeto in izvršeno kot spekulativno-metafizično ali kot znanstveno-tehnično ali kot mešanica in ogrobitve obeh. Vsaka proizvodnja je v sebi že re-fleksija, je mišljenje.« (75) **LASTNO** (eigentlich) **PRODUKTIVNO** vsake proizvodnje je seveda mišljenje, **ŽIVLJENJE** in **VLADANJE** dejanskosti je seveda delovni proces »kot dialektika, tj. mišljenje«, vsaka proizvodnja je V SEBI seveda »že re-fleksija, je mišljenje«. Vidimo, kako mora Heidegger že po samem načinu spraševanja najti pri Marxu (in pri Heglu!) le onto-teo-logiko Dela: sprašuje po lastnem-živem-vladajočem v sebi. S tem je že zabrisano (in ta izbris je ‚gesta‘ vse metafizike prisotnosti!) neko ireduktibilno **NE-LASTNO**, **MRTVO**, **PASIVNO**, **KI SE IZMAKNE PRAV TEMU** »V SEBI«, ker je v vsej metafiziki v razmerju do Živega-Subjekta

mišljeno kot (njegova) IZVEN-SEBNOST, zunanje, drugotno, v razmerju do ŽIVE MOČI le PRIPOMOČEK-ORODJE: ne-Lastno, ki je na delu pri samem konstituiranju Lastnega. PRAV IN SAMO 'PROIZVODNJA' (to besedo razumemo tu kot »proizvodno razločevanje-odlaganje«, torej tako, kot se je, ne da' razumeti — ono, gibanje, ki je, pred' zaznavanjem-mišljenjem) JE ONO, ČESAR SE NE DA MISLITI »V SEBI« — v enotni pri-sebnosti, ker je, proizvodnja, izvorno ne-izvorna, vezana na Zunaj-mrtvo-pasivno-Orodje, torej (kot pravi Derrida za besedo) »v nekem nezaslišanem smislu v svetu, zakoreninjena v tej pasivnosti, ki jo metafizika imenuje čutnost nasploh« (76): orodje je dopolnilo, pripomoček, nadomestilo človekove končnosti, končnosti človekove moči, in, proizvodnja, ki se, izvorno veže na orodja, izvorna ekonomija nadomeščanja kot priznavanje lastne končnosti-omejenosti. Človeka v bogastvu njegovega zaznavanja-mišljenja, tj. njegovega bitstva, človeka KOT ČLOVEKA je, ustvarila šele, proizvodnja s posredovanjem orodja, torej ODLOŽITEV, kajti pri orodju je bistvena prav odložitev, ovinka. Da lahko sploh uporabljamo (in proizvajamo) orodje (ki je vselej ovinek, in prav to je orodje: »posredno učinkovanje«), mora biti, tu' že neka ekonomija-strategija (razmerje do, prihodnosti), ki pa lahko nastopi le kot razmerje do lastne končnosti-omejenosti — saj je orodje prav, priznavanje te končnosti. Človekova moč je v ekonomiji njegove ne-moči. Prav ta ne-počnost, ki je, na izvoru same Žive Moči kot njena končnost, nam prepušča misliti kot, izvorno življenje lastne subjektivnosti. Torej je, pred' PODOBO Delavca [: »podoba človekovega bitstva kot izvir dajanja smisla«: »Prezenca podobe delavca je moč.« (77)] kot PREZENCIO že neka PRIS-PODOBA, RE-PREZENTACIJA, ki kot pripomoček-ek, vzpostavlja samo podobo, (neka) »trdna metafora, ne, naravna, (marveč) historična proizvodnja (nekega) dopolnilnega stroja, ki se dodaja psihični organizaciji, da bi dopolnil njeno končnost. Sama ideja končnosti je izvedena iz gibanja te dopolnitve.« (78) (Prav v tem ta, proizvodnja) dekonstruira novoveško onto-teo-logiko Dela! Torej: v razmerju do lastne končnosti se X (prezenca-podoba) po-dvoji, re-presentira (pris-podoba), s tem zabiše svojo pri-sebnost; ta, izvorna po-dvojitve šele vzpostavi (kot sled svojega izbisa) sam X. Torej si tega ne smemo predstavljati tako: najprej je neki X, ki se v razmerju do svoje končnosti briše, ki ga to brisanje, naknadno zadene. SAM X (subjektivnost) JE TREBA MISLITI IZ PO-DVOJITVE in ne obratno (: »razcep«, »padec« itd.): v primeru, če ima sama odložitev-ovinek že smisel v neki pri-sebnosti, prisotni pri sebi PRED tem gibanjem razloke, kar pomeni, da mislimo najprej neko življenje brez potlačitev, ki se nato raz-loči in odlaga trosenje itd., smo že zabrisali ireduktibilnost naknadne teleologizacije: razloka ne pomeni odložitve-potlačitve možnega užitka (izvorno ni to), marveč, izvorno odložitev v ekonomiji (gotovosti lastne) smrti; ta, izvorna odložitev zaznamuje **ne-možnost samo**, iz katere se šele razpira območje **možnega užitka**. Življenje samo se razpira šele iz potlačitve-odložitve (stavek velja za živo nasploh).

»Pravilo transgresije« bi lahko obratno tako oblikovali: »Največja sila (force) je ona (sila) nekega pisanja, ki v najbolj drzni transgresiji še nadalje zadrži in priznava nujnost sistema prepovedi (védenje, znanost, filozofija, delo, zgodovina itd.). Pisanje je vselej zarezano med ti dve obliči meje.« (79)

<sup>76</sup> To razmerje osvetli neki temeljni odstavek iz Derridaja, odstavek, ki ga je treba navesti v celoti: »Ce priznamo razloko kot zbrisan izvor odsotnosti in prisotnosti, glavnih (majeure) oblik izginevanja in pojavljanja bivajočega, je treba izvedeti, ali je bit, pred svojo determinacijo v odsotnosti ali prisotnosti, že implicirana v misli razloke. In ali mora biti razloka kot projekt obvladovanja bivajočega (projet de maîtrise de l'étant) zajeta (comprise) iz smisla biti. Mar se ne da misliti obratno? Ker se ni smisel biti nikoli proizvedel kot zgodovina zunaj svoje determinacije v prisotnosti, (mar) ni bil vselej že ujet v zgodovino metafizike kot epohe prisotnosti? To je morda (to), kar je hotel pisati Nietzsche in (to), kar se upira heideggerjevskemu branju: **razlika** v svojem **aktivnem** gibanju — to, kar je zajeto, ne da bi ga izčrpalo, v pojmu **razloke** — je to, kar ne le da je predhodno metafiziki, marveč tudi prestopa (débordre) misel biti. Le-ta ne pravi **ničesar drugega** kot metafizika, čeprav jo presega in jo misli kot to, kar je v svoji pregraji.« (80)

<sup>77</sup> Čeprav pravi Heidegger ob koncu **Satz vom Grund**, da moramo »misliti bit in temelj, bit kot Ab-Grund (brez(-d)no) iz bitstva igre« (81), vendar ostane prav zaradi premika v bit kot bit misel te igre vezana na prisostvovanje. Namreč: že v tem delu je poizkušeno »misliti bit brez bivajočega«: premik iz biti kot temelja-bivajočnosti bivajočega v bit samo kot Ab-Grund: »Kolikor bit bitstviuje kot temelj-razlog, nima ona sama (nobenega) temelja-razloga. ... Bit ostane kot bit brez-temeljna (brez-razložna: grund-los).« (82) »Bit, je' Ab-Grund, kolikor (sta) bit in temelj: to Isto.« (83) Bit se razpre kot Ab-Grund iz premika v bit kot bit, v temelj sam brez ozira do utemeljenega-bivajočega: temelj sam, nima temelja, je brez(-d)-no. [Seveda nikakor ne nezanimamo 'subverzivnosti' tega napolitila v mišljenje igre, ki ga je treba (kot pravi sam Heidegger) še premisliti!]

<sup>78</sup> Puščanje v Anwesenlassen je že pred **Zeit und Sein** zajeto v določeno, dvo-umnost' razmerja prisostvovanja in puščanja-prisostvovanja. **Satz vom Grund**: »Grško mišljeno reče **lógon didónai**: nekaj prisotnega v njegovem takem in takem prisostvovanju in predležanju ponuditi, namreč zbirajočemu zaznavanju.« (84) »Nekaj prisotnega v njegovem takem in takem prisostvovanju« — »vsakokratno biva-joče kot takšno«. Kar ponuja, je bit-temelj, katerega bitstvo je prav to ponujanje = »na-sebi-držanje. **Onto-teo-logični stroj**...: »razkrivanje in skrivanje, ... pre-stop (transcendence) in... prihod (prisostvovanje)«; prihod imenuje tu prav biva-joče kot takšno (85). **Kantova teza o biti**: »estí gar einaí, »je namreč bit« — »pri-sostvuje namreč prisostvovanje«. ... Če premislimo, da v **einaí**, prisostvovanju, lastno govori, **Alétheia**, razkrivanje, tedaj pravi v **estí** poudarjeno iz **einaí** rečeno



pristosvovanje: puščanje-pristosvovanja. Bit — lastno: prisotnost dopuščajoče (Gewährende).« (86) Že tu zveni stavek v dopuščanje same prisotnosti. Že tu pravi Heidegger, da biti ni, marveč: »Es gibt Sein. Toda od kod pride, komu pripada dar v »Es gibt«, in na kakšen način dajanja?« (87) Že tu se tiho ponuja kot **zu-Denkende** u-branost tega dajanja z onim dopuščanjem prisotnosti.

<sup>13</sup> S tem se morda razkrije iz »gledišča« **Satz vom Grund**, da premik v »bit kot bit« ni usmerjen v »neprikritost bitstva same neprikritosti«, v prihod biti same, ker je bitstvo neprikritosti razkrivanje, tj. utemeljevanje. Tedaj bi neprikritost bitstva neprikritosti pomenila samo-utemeljitev biti, bit pa se iz premika v bit kot bit »razkrije« (prazna beseda!) prav kot Ab-Grund, saj »vsaka utemeljitev, tudi in prav po samem sebi, ostane neprimerna biti kot temelju« (88). V **Satz vom Grund** gre torej za premik v bit kot preko-prihod, ne za prihod biti same. Edino iz tega premika se razpre igra brez(-d)na.

<sup>14</sup> »Če zahteve namreč spet ne razumemo iz vulgarnega dojetja časa, potem »obrat« seveda ni nekaj, česar še ni, marveč je z Marxom že navzoč.« (89) Iz nakazane premene ekonomije se nam morda razpre nenavadna pot v premišljanje tega, kako je »obrat« »z Marxom že navzoč«: Postavje bitstvuje kot nevarnost, da bi človek »žrtvoval svoje svobodno bistvo« (90): »To bitstvujoče tehnike ogroža razkrivanje, grozi z možnostjo, da se vse razkrivanje izgubi v postavljanju na razpolago (Bestellen) in se pokaže samo v neskritosti razpoložljivega obstanka.« (91) S tem se zgublja »lastni temelj« razpoložljivosti, namreč »to razkrivanje kot takšno« (92). V **POSTAVJU SE TOREJ SÁMO ZAZNAVANJE** (»svobodno bistvo« človeka kot sprejemalca prisotnosti) IN **PRISOSTVOVANJE** (»neskritost, resnica«) **KAZETA LE IZ NEKE »EKONOMIJE« »UPRAVLJANJA IN ZAVAROVANJA RAZPOLOŽLJIVEGA OBSTANKA«**. To pravi le: morda postavje prav iz zastiranja »razkrivanja kot takšnega« razpira neko pot v »še izvirnejše« od bitstvenega vtiska zaznavanja-pristosvovanja, morda se v tej ne-varnosti, da bo človek »žrtvoval svoje svobodno bistvo«, izkaže ono »še izvirnejše« od domovanja v snujočem, ki je varnost in bližina sama, česar pa ne bi mogli več imenovati »izvirno«.

<sup>15</sup> »Toda razlike — ali razloke... — ni moči misliti kot takšne (drugače) kot onstran metafizike, proti Razliki — ali Dvojnosti — o čemer govori Heidegger. Lahko bi vzeli, da je le-ta, odpirajoč in obenem prikrivajoč resnico, dejansko (en fait) ničesar ne razlikujoč, neviden sokrivec (complice) vsake besede, sama skrivna moč (le pouvoir furtif), če to ne bi pomešalo metafizične in metaforične kategorije s tem, kar jo omogoča.« (93) Pri Heideggerju je vprašanja-vredna prav ta »Razlika ali Dvojnost«. Derridajeva misel gre namreč v to smer: ontološka diferenca — razlika, ki »ničesar ne razlikuje« (: ničesar bivajočega), razlika, ki je tedaj (na določen način ne-razlika: ne razlika razlikovanih, celo »že determinacija razlike kot razlike biti in bivajočega« je njen izbris, tako da »je razlika morda starejša od biti same... onstran biti in bivajočega, ta razlika (se) neprestano razločuje-odlaga, (se) zarezuje (ona-sama), ta **razloka**« (94). [Prav iz te razlike, ki je ne-razlika, je na določen način zbrisana razlika označujočega/označenega (re-prezentacije/prezence)]: Metafizika zabriše to razliko na ta način, da vzpostavi »transcendentalno označeno«, ki se izmakne gibanju sledi, tj. ki samo ni v položaju označujočega, ki ga je (v »klasični« onto-teo-logiki) možno in treba misliti »pred« gibanjem označujočega: »linija« od Platonovih idej, Kantovega a priori, Heglove logike, do Husserlove fenomenološke redukcije. Če pa obratno priznamo **IREDUKTIBILNOST** sledi označujočega v označenem, pa smo s tem radikalno domišljeno priznali, da je označeno vselej že v položaju označujočega (SLED), in smo tako iz tega »napotovanja v...« v mnogoteri »igri« trojnega neskončnosti spet na določen način zbrisali to razliko. Iz te razlike = = ne-razlike je tudi razumeti ono »odpirajoč in obenem prikrivajoč resnico, dejansko ničesar ne razlikujoč«: če je iz ireduktibilnega na-sebi-držanja bit sama že **sled**, tedaj je ne smemo misliti kot »transcendentalno označeno«, ki se razkrivajoč prikriva, marveč **IZ GIBANJA SLEDI SAMEGA**, tako da na določen način ne moremo govoriti več o »zgodovini BITI«, marveč »le« o samem »gibanju« razlikovanja = = odstiranja-zastiranja, tako da bit nima »mesta«, marveč je vselej že »na-mesto«. Nedvomno vodi v to smer zelo močna težnja Heideggerjeve misli, saj ni bit »ničesar drugega« kot zgodovina odstiranja-zastiranja, vtiranja-brisanja. Toda (in tu smo sledili tej drugi usmeritvi!) mar ne gre pri Heideggerju za »postanek v čisto iskani Istosti Istega«, od koder ostane samo razprtje ontološke difference le »neizogibna faza«, ki je »prekoračena« (prazna beseda!) s premikom v lastno biti same? Kako gre to? Heidegger pravi na več mestih, da je pozaba biti pozaba razlike biti in bivajočega, da misli metafizika le razlikovana razlike, in to ne kot razlikovana. (95) Kako to »uskladiti« s premikom v bit kot bit? Morda: pozaba biti je pozaba **RAZ-LIKE** biti in bivajočega, pozabljeno je, »v čem« se razlikujeta bit in bivajoče, tj. da **bit ni ničesar bivajočega**, da se razlikuje od vsega bivajočega; s tem sta mišljena le razlikovana razlike, ker pa je razlika pozabljena, sta bit in bivajoče postavljena drug ob drugega kot dve stvari, kot da je bit kaj bivajočega. Tako je pozaba razlike obenem pozaba biti. Prva stopnja »destrukcije« je tako seveda vpogled v razliko biti in bivajočega, tj. vpogled v to, da ni bit ničesar bivajočega. Nato sledi premik v »bit kot bit znotraj njej lastnega smisla«. Derrida pa je seveda usmerjen v dekonstruiranje te ekonomije temelja in misli bit samo iz gibanja tega razlikovanja, ki je ne-razlika.)

## LITERATURA

1 (Heidegger, Der europäische Nihilismus, Neske, Pfullingen 1967 (EN)/185), 2 (Heidegger, Wegmarken, Klostermann, Frankfurt am Main 1967 (Wm)/100), 3 (Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Neske 1965 /110), 4 (EN/244), 5 (Heidegger, Der Satz

vom Grund, Neske 1965 (SvG/118—0), 6 (EN/251), 7 (EN/251), 8 (EN/251), 9 (EN/276), 10 (glej Heidegger, Identität und Differenz, Neske, 3. izdaja (ID)/61—3), 11 (EN/280), 12 (EN/287), 13 (glej Wm/163), 14 (EN/266), 15 (EN/256), 16 (EN/256), 17 (EN/256), 18 (EN/275), 19 (EN/288), 20 (EN/288), 21 (SvG/114), 22 (glej EN/256), 23 (Derrida, De la grammatologie, Ed. de Minuit, Paris 1967 (Gr/38), 24 (Wm/163), 25 (glej npr. EN/265), 26 (ID/43), 27 (ID/66), 28 (glej ID/66 in nasl.), 29 (ID/61), 30 (ID/61), 31 (EN/186), 32 (glej ID/69—70—71), 33 (Gr/38), 34 (EN/186), 35 (glej EN/183—4 in 218), 36 (obnovljeno iz Heidegger, Zeit und Sein, v L'endurance de la pensée, Plon, Paris 1968 (ZuS)/12—68), 37 (ZuS/22), 38 (obnovljeno iz ZuS), 39 (naslanjamo se na Derrida, Ousia et Grammé, v L'endurance... (OeG)/219—266), 40 (Derrida, La voix et le phénomène, PUF, Paris 1967 (VeP)/, 41 (Gr/97—8), 42 (Gr/97), 43 (VeP/50), 44 (glej VeP/94—5), 45 (obnovljeno iz ZuS), 46 (ZuS/66—8), 47 (Gr/38), 48 (glej ZuS/71 (prev. opombe) in ID/29), 49 (glej ID/67 in nasl.), 50 (Heidegger, Grundsätze des Denkens, v Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, Freiburg und München, Heft 1/3, 1958/40), 51 (Wm, predpomba, napisano v začetku poletja 1967 /—2), 52 (glej ID/63), 53 (ID/63), 54 (Hegel, Filozofija zgodovine, Naprijed, Zagreb 1966 /84), 55 (glej VeP/99), 56 (Derrida, L'écriture et la différence, Ed. du Seuil, Paris 1967 (ED)/435), 57 (ED/435), 58 (VeP/92), 59 (ID/69), 60 (ID/69), 61 (EN/245—8), 62 (glej OeG/243—5), 63 (glej OeG/243—5 in Derrida, La différence, v Théorie d'ensemble, Ed. du Seuil, Paris 1968 /41—66), 64 (Tel Quel 32, Hiver 1968 /85), 65 (Gr/100), 66 (ED/339), 67 (glej VeP/59—61), 68 (OeG/258), 69 (glej Jean-Joseph Goux, Numismatiques I in II, Tel Quel 35 in 36), 70 (glej ED/294), 71 (glej La différence/58—9), 72 (glej Grundsätze.../34—5 in prevod tega odstavka v T. Hribar, Čas in usoda, v tej številki Problemov), 73 (OeG/250), 74 (OeG/250—1), 75 (Grundsätze.../40—1), 76 (Gr/98), 77 (Heidegger, Zur Seinsfrage, Klostermann 1959 /18), 78 (ED/337), 79 (ED/404—5), 80 (Gr/206), 81 (SvG/186), 82 (SvG/185), 83 (SvG/185), 84 (SvG/181), 85 (ID/65), 86 (Wm/306), 87 (Wm/306), 88 (SvG/185), 89 (Tine Hribar, Čas in teleologija. Problemi 65—6/734), 90 (Heidegger, Die Technik und die Kehre, Neske 1962 (TK)/32), 91 (TK/34), 92 (TK/27), 93 (ED/290—1), 94 (OeG/258—9; glej sploh OeG/253—9), 95 (glej npr. Heidegger, Der Spruch des Anaximander, v Holzwege, Klostermann).

# Hans-Georg Gadamer;

## MOČ UMA

Verovanje v um in v njegovo zmagovito moč je temeljno prepričanje sleherne Aufklärung (razsvetljenstva). Danes vsepovsod razumejo filozofijo kot uresničitev tega gibanja »des lumières« (luči): ne samo v zahodnem prostoru, kjer se je znanost razvijala v dvojnem gibanju — v gospostvu nad mitično zavestjo pri Grkih in v osvobajanju od oblastvenih prisil srednjeveške cerkvene vzgoje. Vključitev moderne znanosti v tok evropskih gibanj mišljenja se zrcali tudi na področju starih ali novejših kultur izven Evrope, kjer vidimo pravo skrivnost moderne civilizacije v pozitivizmu znanstvene teorije, v ekonomskem materializmu ali v idealizmu svobode. Če bi filozofija dejansko bila čista znanost uma ali um znanosti, ne bi bilo nikaškega dvoma o tem, da um — oziroma celo o tem, da filozofija ne zavzema prav v sedanjem človeškem življenju resnično prevladujočega položaja, ki ga je imela nekoč kot kraljica znanosti.

Dejansko pa se ne zdi več, da je vprašanje o tem, ali um ima moč, dandanes razumno vprašanje, ko vse izkušnje človeštva izražajo prav nemoč uma: moč strasti, ki vleče poedinca za seboj navzlic vsem razumnim nameram, moč ekonomskih in družbenih interesov, ki se vsiljujejo in uveljavljajo nasproti vsem načelom pravne države, nasproti vsem demokratičnim in socialističnim načelom, norost opustošujočih vojn, ki obračajo ljudstva nasproti ljudstvom, kakor da bi mogla biti vojna zmerom manjše zlo nasproti nekemu večjemu zlu, in fantom samouničenja celotnega človeštva — kot zadnja posledica zmagoslavja moderne znanosti — z zlorabo jedrske energije, kar nam jemlje dih.

Vendar pa za vso to očitno nemočjo človeškega uma mislec varuje upanje in zaupanje vseh, da bo um slednjič zmagal. Kakor se poedinec zmerom povrne k umu, takisto bi se naposled v splošnem uveljavile razumne oblike poravnave v življenju človeštva — in mislec ima svoje razloge. Mogoče je, da je težko uvideti, kaj je razumno, ko nas toliko naših lastnih interesov veže na neposredne zadeve (le prochain). Kjer pa zadevajo ob očitno nespamet, se ljudje zedinijo. Um torej razvija svojo nezadržno moč vsepovsod, kjer postaja slišen. Toda: kateri so pogoji, pod kakršnimi je razum dovzeten za to, da razvija svojo moč? Kje srečujemo te pogoje? Kako jih napravimo?

Zdi se, da se nam na tem mestu začenjajo težave. Zares, videti je, da so utopični tisti pogoji, pod katerimi bi um mogel govoriti v sleherni stvari. Vprašajmo se torej, kako in kaj se dogaja tam, kjer se izraža um. Najbrž ima um neposredno razmerje s splošnostjo. Kjer ne vlada nič drugega kakor um, vselej dosežemo soglasje vseh. To pokaže

odkrito in čisto tista znanost, ki ima opravka s čisto razumskimi vedami: z matematiko in logiko. Njihovo neovrgljivo resnico razodene predočenje tistih razumskih aktov, ki ustvarjajo njihove predmete. In tako — ali na ustrezajoč način — se um nadzoruje vsepovsod: tako je s tem. Ampak tudi tukaj se lahko nenadoma dogodijo osupljiva navzkrižja, zlasti kadar gre za odločitev o teoremih, ki so pravilno razviti, ali kadar gre za medsebojno usklajitev tistih izrekov, ki so po sebi razumno razviti. Vendar je neizpodbitno, da nam bo tu mogoče pomagati samo um in nič drugega.

Seveda so to primeri, ki smo jih vzeli iz znanosti čistega uma. Odkar pa sta Humov skepticizem in »Kritika čistega uma« zrahljala ideal »razsvetljenosti« (»lumières«), da bi dospeli do spoznanja sveta s čistim umom, tj. z analizo pojmov, nam znanost ne pomeni toliko uma, kolikor izkustveno znanost (Erfahrungswissenschaft). Naš razum more zmerom zadržati kot vodilno idejo to, da spozna »Um« v urejenosti sveta, toda naš razum si ne nadeja nobenega uspeha drugače kakor z napredovanjem izkustva in z napredkom individualne raziskave. In celo, če um je v zgodovini, če potek človeških stvari — odkar ga ne razlagamo več kakor zgodovino odrešenja z versko obljubo in pričakovanjem — zadovoljuje zahtevo razuma, se zdi ta zahteva neupravičena — kot vodilna ideja — za samo zgodovinsko raziskovanje: tako močno je stališče izkustva — in prav tudi zgodovinsko izkustvo, ki ga je človeštvo imelo s samim seboj — diskreditiralo zaupanje in verovanje v razum. In vendar ostaja celota našega modernega verovanja in uverenosti v znanost posredno pričevanje za moč razuma. Prav je, da se zavedamo vrednosti tega pričevanja celo tedaj, kadar je to pričevanje omejeno. Nedvomno ne gre za stara verovanja, da bi bil človeški razum posnetek in podoba, del ali kal neskončnega božjega razuma, ki upravlja zgradbo in potek sveta, kar bi se dalo potrditi, izhajajoč iz veljavnosti moderne znanosti in njenih spoznanj. Stvar je prej ravno nasprotna: zdi se, da je pričevanje o moči razuma pomembno zato, da ljudje morejo izvajati znanost. Saj oblikovanje znanosti sooča človeka z mejami lastnega vedenja in lastne razsojevalne zmožnosti. Poleg tega postajamo kritični nasproti slehernemu pritrjevanju predvsem s pomočjo vzgoje, ki nam jo daje znanost. S posebnimi analogijami izkustva omejuje ta vzgoja navno manijo, da bi vse bolje vedeli kakor drugi. Ali nam — v tem smislu — obstoj znanosti zagotavlja zmago razuma?

Grki, očetje zahodne kulture, so bili tisti, ki niso ustvarili samo Znanosti: geometrijo, astronomijo, medicino in biologijo in politiko — oni so

prav tako razumeli izreden pojav: da je znanost za ljudi možna.

Platon si je zamislil cel ideal Države, da bi veličino te naloge pokazal s pomočjo njenih utopičnih redov in institucij. Ta praktično nadčloveška naloga je za človeka v tem, da svojega mišljenja ne usmerja k svoji lastni ugodnosti in prednosti, temveč k tistemu, kar je za vse najboljše. Kot pot, ki pelje k temu cilju, je Platon pokazal vzgojo z znanostmi, z matematiko, glasbo, astronomijo. In trezni Aristotelov duh je vrh tega analiziral tisto razmerje, ki obstaja med človeško sposobnostjo za teoretski interes in med izgrajevanjem človeške biti z družinsko vzgojo in z vzgojo v družbi. Pred zmožnostjo, da se popolnoma posvetimo »teoretskemu« interesu, gre »praktična vednost« kot vodilna sila razuma v človeškem delovanju in obnašanju. Na prvem mestu se nahaja razum — in njegova moč ali nemoč. Razum ni enostavno nekakšna zmožnost, ki jo ljudje imamo, ampak je neka stvar, ki jo je treba oblikovati, za njegovo oblikovanje pa mora služiti politična znanost, ki je bila udeležena pri samonadzorovanju praktičnega uma — kot scientia practica sive politica do stoletij moderne znanosti — in sicer v zmerom novih strukturah v skladu z zgodovinskimi spremembami. Kot praktična znanost praktičnega uma je kazala pogoje, v katerih um postaja praktičen. Kazala je oblikovalne sile, ki izhajajo iz institucije človeškega življenja v skupnosti, ni pa omejevala kritične možnosti uma, da boljše zoperstavlja slabšemu, tistemu, kar obstaja. Saj ta praktični um ni bil samo — kar je vendar o priložnosti rečeno pri Aristotelu — omejen na sredstva, ki jih je treba privedi za cilje, ki so dani vnaprej, ni bil neki praktičen čut, ki vedno najde prave poti in sredstva, pa najsi bo cilj kakršenkoli. Praktični um je prej zdrav razum (Vernünftigkeit), človeška naravnost, neka stvar, ki se je držimo in jo ohranjamo, da bi za zmeraj ustvarili in obvarovali vzpostavljeni moralni in človeški red v skupnih normah. Edino vprašanje je vprašanje sredstev za cilj, ker je pred vsem identifikacija s tistim, kar je skupno (*Κοινὴ οὐσιότης*). Prav zato, ker je »praktični um« vedno konkretizacija tistega, kar izpolnjuje smisel življenja. Evdaimonija je znala obvarovati enotnost »praktičnega uma« skozi vse spremembe družbenih pogojev — od antične suženjske družbe prek srednjeveškega krščanskega fevdalizma, meščanske korporativne konstitucije mest, ustanovitve moderne upravne države v krilu suverene vladavine in osvoboditve tretjega stanu. Vednosti te »praktične znanosti« smo vzeli njeno upravičenost šele potem, ko se je ideja znanosti v celoti podredila samorazumevanju novega naravoslovja, njegovemu metodičnemu mišljenju in njegovi verifikacijski zahtevi. Toda ta znanost je človeku prinesla nekaj zares izrednega: gospostvo nad naravo v novem obsegu in v povsem novem smislu. Saj je metodični način postopanja, ki je prinesel svoje prve uspehe z Galileijevo in Huyghensovo mehaniko in našel svoj filozofski izraz v Descartesovi osvojitvi metode, v temelju spremenil odnos med teorijo in prakso. Človeška praksa se ni več videla omejeno — z vsemi svojimi možnostmi odkrivanja ter možnostmi obvladovanja tehnik, ki dovoljujejo

ostvarjanje na področju nujnega in lepega — pri izpolnjevanju območja, ki ji ga je bila pustila narava. Onstran vsega tega pa spoznanje reda narave ni bilo več tisto najvišje, ki bi ga zavzemala nekoristna lepota. Z abstrakcijo, merjenjem in računom je novo vedenje prodrlo v zakone, ki vladajo naravo: izoliralo je del različnih faktorjev rezultatov. Tako to vedenje — vsepovsod, kjer se dokopljemo do njega — osvobaja pogoje, ki jih človek more spreminjati in prilagajati rezultatom, ki jih hoče doseči. Dasiprav se je nova znanost — kakor vedno — vrtela edinole okrog spoznavanja narave, obudovanega osvetljevanja njenih skrivnosti, zakonov njenega reda, ki puščajo neskončno daleč za seboj vse človeške oblike zakona in reda, je bila vendarle vedenje o možnosti gospostva nad procesi v naravi in je tako sama od sebe prešla v človeško prakso, ki se neskončno razširja. Ta težavna pot raziskovanja je razkrivala strukturo materije, iz tega dejstva pa možnosti materialnega spreminjanja naravnih danosti (Bacon). Področja družbene prakse so najprej spreminjali in bogatili izhajajoč edinole od nizkih plasti materialne in ekonomske infrastrukture. Toda gibanje načrtovanja in izgradnje, ki se je začelo z novim vedenjem, ni prešlo meja in ni prodrlo v torišče gospostva nad naravo; celo če so slednjič podredili znanstvenemu razumu tudi organizacijske oblike človeške družbe. Zdi se, da je to pečat naše dobe, da se lotevajo — po dolgih zakasnitvah zaradi vztrajnostne sile tistega, kar je že dano (Vorgegeben) — tega, da utemeljujejo organizacijo družbe na spoznanjih izkustvene znanosti. Ali se slednjič z dopolnitvijo tega podjetja ne nanažanja dokončna zmaga razuma? Ali ni pomilovana nemoč razuma nasproti strastem in interesom peodince in skupin slednjič samo rezidualen pojav v osrčju sveta, ki ga razumno upravljamo, ki pa bi ga morali premišljeno odstraniti s pomočjo individualne psihologije, družbene ekonomije in znanstvene politike?

Mogoče prepričanja nekaterih ne bo omajalo dejstvo, da si družbene organizacijske oblike na Vzhodu in Zahodu s tako krutostjo nasprotujejo. Mogoče bi bilo, da po neštevilnih nezdodah, poskusih nasilnih rešitev, zatiranju in nazadovanju tu in tam racionalna materialna prisila na bolj določen in odločen način uveljavi svoje neizogibne zahteve in da izzove tu in tam takšne spremembe, ki omilijo različja Weltanschauungen (svetovnih nazorov) in družbenih razmer ter dosežejo slednjič do ravnovesnega stanja takega sveta, ki ga upravljajo popolno in ki ga nič več ne more spraviti v nered. Ali naše zaupanje pričakuje moči razuma? In ali smo mi, filozofi, prisegli na ta ideal?

Nekaj je, kar nas lahko pripravi k oklevanju, kakor malo smo skeptični in kakor veliki optimisti že smo. Stari platonski glasovi prihajajo na uho: znanost, ki se sama od sebe spreminja v prakso, zmožnost (Können), ki — ker more — tudi mora in postaja zmožnost, ki se čedalje bolj razprostira — ali je to Razum? Platon nekaj pusti svojega Sokrata, da nas spomni na nekega mladega občudovalca nove govorniške umetnosti in dokazuje, da pripravljalec telesnih jedi, kuhar,

nima uspeha s svojo laskavo umetnostjo nasproti razumnemu nasvetu zdravnika — in da duhovne jedi na prvem mestu potrebujejo tistega, ki bi imel zadosti razuma, da bi presojal o njihovem blagodejnem učinku. Samo to bi bilo gospostvo razuma, če tisto, kar moremo napraviti, ne bi bilo napravljeno edinole zaradi tega, ker to znamo napraviti. Toda v moderni industrijski družbi je ta razum, ki vodi zmožnost, gotovo vedno na delu, bodisi v obliki trgovskega razuma proizvajalca, ki ocenjuje prodajo, ali v obliki načrtovalca, ki precenjuje potrebo in določa prednosti glede na zadostitev te potrebe. In obe obliki se obračata po nasvet k znanosti med svojimi načrtovanji, ravno tako kakor avtoritete, ki upravljajo javno službo, všteti kulturo — ki jo imenujemo politično. K racionalnosti znanosti se ne obračamo samo na ekonomskem področju in povsod tam, kjer sovpliva kako ekonomsko vprašanje. Za vso našo dobo, ki jo spreminja znanost — praksa, je namreč značilno, da znanost poslušamo vsepovsod, kjer ima kaj povedati. Dober primer za to je vloga, ki jo ima pravni svetovalec v današnjem pravosodju. Sodišče danes praktično nikoli ne upcrablja svojega procesnega prava, da bi izreklo sodbo brez uglednega izvedenca ali celo nasproti ekspertizi takega izvedenca.

Gotovo vemo, kako specializacija modernega raziskovanja vleče za seboj — kakor neizogibno posledico — specifično slepoto v taki meri, v kakršni vidi specialist samo tisto, kar je dostopno njegovim posebnim metodam. Vemo pa tudi, da znanost vedno upošteva to, da obrobni pojavi kake discipline, ki se oddaljujejo njeni metodični pristojnosti, postajajo osrednja točka sistematičnega raziskovanja, da se na ta način skušajo bojevati proti nevarnostim specializacije s specializacijo in da tako pogosto — in z uspehom — izbirajo na kakem novem predmetu tiste tokove raziskovanja, ki se razhajajo. Vse to se zdi nečimern razum. Toda s svojo duhovno podobo ima Platon v mislih več in nekaj drugega. Noče pretirano hvaliti veljave zdravnika pri dietetičnem predpisovanju kakor modela razumnega nadzorstva in noče te njegove veljave podvreči državni cenzuri (v stilu karikirane pesniške kritike v Politei). Rajši poudarja sedanjo neprimerljivost v primeru »duhovnih jedi« in njih vodstva z novo retorično umetnostjo. Saj teh jedi ni moči pregledati, preden so na mizi: ta prepričanja, ki jih poučuje beseda, namreč nastopajo neposredno. Tistega, ki jih posluša in se pusti pregovoriti in prepričati, so že osvojila. Na tem mestu je tisto nevarno tveganje vseh »razprav« v vzgoji in v izobraževanju prav tako kakor v javnem življenju. Tisto, kar nas tako močno navduši, nam ustvarja predsodke. Brez moči prepričevalne besede, ki dosega vse, ni možna nobena skupnost ljudi, in nova retorika modernih sredstev množičnega obveščanja je po učinkovitosti zares enakovredna sofistčni paideia v Atenah 5. stoletja, celo presega jo s tehnično obliko svojega splošnega razširjanja, ki ne nudi sobesedništva tistemu, ki posluša ali bere: ta nova retorika danes prehiteva tudi sleherni kritični refleksi in vzpostavlja moč evidentnega. Vse, kar je razvidno ali je postalo razvidno, sleherni zabi-

čevano prepričevanje prav do evidence gre nujno pred metodičnim delom raziskovanja, tako pri izboru zastavljenih vprašanj kakor izbiranju in izsiljevanju rezultatov. To dejstvo omejuje ravno tako razsojevalno zmožnost izvedenca, ki brani svoje rezultate, in razsojevalno zmožnost občinstva, ki sledi izvedencu.

Tisto, kar tako močno prehiteva našo razsojevalno zmožnost, imenujemo naše predsodke. Toda patos der Aufklärung je bil tisti, ki se je bojeval proti vsem predsodkom: geslo razsvetljenstva, biti brez predsodkov, je našlo — kot ideal odsotnosti pogojev v znanosti — svojo znanstveno-teoretsko funkcionalizacijo. Ali ni to resnično zmaga »razsvetljenosti« (lumières)? Resnična zmaga? Življenjski zakon znanosti je, da ne pušča brez nadzorstva nobenega predsodka in da podreja vse nepoznane pojave — in tiste, ki še niso obvladani — teoretskemu gospostvu. Ugovor, da je bila specializirana metodika znanosti izročena novi retoriki, ki ji današnji pravimo oblikovanje javnega mnenja, kakršno je veliko občinstvo, gotovo ni tako veljaven, kakor običajno mislimo. Toda tisto, kar raziskovalec obdela kot rezultat svojega raziskovanja, ne šteje toliko kolikor tista oblika, pod katero ta rezultat prodre v javno zavest. In prav tukaj, na odločilni točki posreduje nova Aufklärung v podobi stare retorike. V novi znanosti o družbi igra področje oblikovanja javnega mnenja po pravici pomembno vlogo. Znanstveno raziskovanje pa skuša pripraviti sredstva za znanstveno usmerjanje oblikovanja javnega mnenja. Krog izvedencev v znanosti, katerih mnenje je nekaj vredno, čedalje bolj dopolnjujejo specialist za javno mnenje, preiskovalec mnenja, specialist za publiciteto, sociolog, socialni psiholog, politolog. Toda nihče se ne more odtegniti zakonu napredovanja moderne znanosti in sicer toliko manj, če resno jemlje svojo odgovornost kot človek znanosti. Narava družbenega raziskovalca meri na gospostvo nad svojimi predmeti, na rešitev upornosti teh predmetov, se pravi na možnost, da jih vključi v igro za katerikoli cilj. Prave javne odgovornosti v znanosti, ki od Hirošime dalje vznemirja zavest raziskovalcev, ne more — kot takšne — nositi in podpirati nobena znanost. Razum v znanosti ni tisti razum, kateremu je služila klasična scientia practica et politica. To nahaja svoj neposredni izraz v tistem, kar bi imenoval nerazumljivost (l'incompréhensibilité) znanosti. Le-ta je vedno obstajala. V še večji meri pa obstaja, odkar je v novejšem času postala višja matematika nujno potrebna za merilne tehnike in njih obravnavanje. Ampak šele z družbeno prakso, ki jo uravnava moderne družbene znanosti, ta nerazumljivost popolnoma prodira v javno zavest in ima svoje splošne in očitne posledice. Iz enačenja s splošnostjo — ali pa je razum kaj drugega? — ustvarja najtežji osrednji problem našega družbenega življenja. Kako naj ta indentifikacija uspe, če javna politika oblikovanja mnenja mobilizira nasproti slehernemu lastnemu oblikovanju sodbe tisto sodbo znanosti, ki je neveščemu ni moči več oceniti. Ali ni postala nemožna resnična udeležnost v politično-družbenem življenju, ki presega specializirano poklicno oblikovanje, če je sleherni informacija

usmerjena k oblikovanju določenega javnega mnenja?

Tukaj je mesto, kjer se nahaja najgloblji koren neugodja nasproti establishmentu (obstoječemu stanju), ki vznemirja današnjo mladino. Ampak mi vsi ugotavljamo to. Vsa ta skupna občutja izraža jezik, nova beseda. Zlasti dve besedi že s svojo tvorbo izdajata in kažeta, kakšno izgubo svobode, kakšno pomanjkanje identifikacijske možnosti z obćim občutimo in trpimo mi vsi; ena beseda je nova, druga pa je starejša in praktično pokriva neomejena področja uporabe: tehnokracija in birokracija. Obe najbrž izvirata iz besede »avtokracija« — vsekakor delita z besedo »avtokracija« (in ne s podobnimi besedami, kakor sta demokracija ali aristokracija) stigo nemoči nasproti nečemu, kar je nadmočno, in sicer ne samo v tistem smislu, v katerem sleherna racionalna materialna prisila omejuje in onemogoča našo voljo. Zakaj ti dve besedi merita prav tisto potrebo razuma, da razume in da identificira z razumevanjem. Ta potreba ima podobo volje, ki je avtokrat in onemogoča kakršnokoli razumno identifikacijo z obćim interesom, kjer obćost zakonov in prava ne vključuje te potrebe. Pravna hermenevtika 18. stoletja je bila izrecno omejena z voljo suverena — tehnokrat, izkušen kot takšen, je tako predstavnik tuje sile, ki je razumu nepristopna. Četudi nihče ne podvomi, da so njegovi načrti in zasnutki utemeljeni na razumu znanosti, in dasi bi bili ves aparat oblikovanja javnega mnenja spravili v službo njegovi stvari, tvori tehnokrat izziv razumski potrebi poedinca in družbene skupnosti. Celó če nam razum pravi, da načrtovalci novih stvari nujno zadevajo na vztrajnostno silo obstoječega — pomislimo na arhitekta urbanista — s takšnim razumevanjem ne moremo nadvladati razkoraka med izvedencem in razumom ali nespametjo nevesčega.

In birokracija, to spoznano temeljno zlo racionalnega upravljanja sveta, ki jo obtožujejo in pobijajo v sleherni moderni obliki države in ki vsepovsod živahno napreduje — najbrž zaradi neodvnljivih materialnih prisil, ta stara žalivka kmeta in meščana nasproti vladajoćim in nasproti avtoritetam, napada v imenu nekega razuma, ki hoće biti obći, ne samo nerazumljivost, temveć tudi nesmisel upravnega delovanja.

Zdi se, da ti razžalilni pojmi branijo zadnje utrdbe obćega razuma, tistega, ki naj ga sledimo, kakor nas je vabil Heraklit, in ki predstavlja skupno in obće v njegovi vrednosti, nemoijo, za katero nas Heraklit spodbuja, da se zanjo bojujemo še bolj hlabro kakor za obzidja svojega mesta.

Ali pa ni brezupen tudi položaj razuma, položaj identifikacije s splošnostjo, ki se uresničuje? Ne bojte se, da hoćem končati s tem, da bi priporoćal filozofa kot izvedenca v razumu, da bi tako slednjić naša izvedenska skupina zmogla povzdigniti moć razuma iznad slehernega dvoma. Varujmo

se, da se ne osmešimo, zlasti s tem, če zahtevamo in nameravamo, da je splošno, ki je razum, naša specialnost; oziroma celo to, da bi po naši zaslugi razum prispel do moći. Mogoće je namreć v tej celoti neko protislovje po sebi, da razum mora imeti moć in mora gospodovati; in v popolni obliki v tistem redu, kjer ta nenavadni ceh filozofov ostaja neviden v igri sil pravega boja za moć, ki se mu izročajo ljudstva, države, razredi, religije, Weltanschauungen, ekonomski sistemi. Te sile ne govorijo v imenu razuma. Tisti, ki govori v imenu razuma, ugovarja in nasprotuje samemu sebi: Zakaj razumno je spoznanje meja lastnega razumevanja, da bi bili tako zmožni za boljše razumevanje — od koderkoli naj že prihaja.

To je gotovo tako splošna doloćitev, da velja prav tako za razum v znanosti, v tisti meri, kolikor se zaveda svojega lastnega preseganja. Prav tako razum vztraja pri samem sebi. Toda ravno tako je razumno, kakor smo videli, da se ovedamo meja, ki so doloćene znanosti, ker znanost ne more reflektirati svojih lastnih pogojev in svojih lastnih konsekvenc. To je tudi tisto razumevanje, ki prav tako nadvlada kak predsodek, kakor da novo razumevanje poedinca razjasni stare predsodke. Razum je vedno v tem, da ne moremo slepo vztrajati pri tistem, kar se ima za resnično, temveć da smo kritični. Delovanje razuma ostaja delovanje Aufklärung, a ne kakor dogmatika neke nove vzpostavljene razumnosti, ki vse bolje ve, — razum je tudi stanovitna Selbstaufklärung, razjasnjevanje samega sebe in svoje lastne pogojenosti.

To podeljuje dialogu in razpravljanju njuno posebno opravićitev v stvari razuma in filozofije. Razcveta pa se tukaj — v tem velićastnem okviru —, kjer se združujejo duhovi, ki prihajajo iz najrazlićnejših tradicij in ki jih navdihuje ista pobuda znanstvenosti. Sprejema nas mesto s staro kulturo, mesto evropskega ravnovesja. Iz katerega koli kraja in prostora prihajamo, povsod je na delu moderna znanost. Toda kljub temu je naš prihod — nam vsem — sam na sebi po naravi zelo razlićen in predstavlja zelo niansirane vsebine, ker so dane posebnosti religije, prava in morale ter odtis razumskega gibanja »razsvetljenosti« (»lumières«) — ki nosi našo prihodnjo svetovno civilizacijo — v lastni zgodovini. Ravnovesje, ki ga išćemo tukaj v tem starem mestu ravnovesja, ne more torej spreobrniti te razlićnosti v enotnost, ne more peljati k priznanju kodeksa obćega razuma. Beseda, ki jo je dostojen dedić antićne kulture Symmachus naslovil v imenu izročila starega Rima nasproti vzhodu nove religije, je ravno tako veljavna v imenu razuma nasproti slehernemu dogmatizmu: »Ne moremo dospeti samo po eni sami poti k tako veliki skrivnosti«: »Non uno tantum itinere pervenire possumus ad tam grande secretum.«

Iz francošćine prevedel V. Kalan

# Tel Quel

Tu bomo skušali podati le približno 'ogrodje', ki naj bi služilo za orientacijo pri študiju Teorije skupine Tel Quel. Za uvod v sama vprašanja Teorije zadostujejo spodaj navedeni teksti, prevedeni v slovenščino.

I. Da bi 'doumeli' pojav te skupine, je NUJNO poznavanje poglavitnih 'smeri', imen itd., na katere se 'navezuje' Teorija, s katerimi stopa v razmerja branja, (naknadnega) preloma itd.

1. Teorija se navezuje predvsem na »radikalno rezervo, vpisano ob koncu prejšnjega stoletja«: Marx — Nietzsche — Freud, in na področju 'literature' Lautréamont — Mallarmé.

2. »Druga lingvistična revolucija« Chomskega. Nekaj njegovih glavnih del: Syntactic Structures, Current Issues in Linguistic Theory, Topics in the Theory of Generative Grammar (vse Mouton and Co., Haag). Na ta krog se navezuje še Emile Benveniste (Problème de linguistique generale, Gallimard) in Tzvetan Todorov (prev. v slov. Prvotna pripoved, Tribuna 1967/68, 19). O razmerju Chomskega do 'klasične' strukturalne lingvistike glej Druga lingvistična revolucija?, Tribuna 1968/9, 5 (prev. iz franc.).

3. Sodobna sovjetska semiologija: kritika in preseženje teorije Chomskega ob sočasni vzpostavitvi semioloških modelov in povezava misli Zahoda z Vzhodom (navezuje na budologijo, staro kitajsko filozofijo itd.). Predvsem skupina univerze v Tartuju (Linnart Mäll, Vjačeslav Vs. Ivanov, Jurij Lotman. Zbornik v več knjigah Trudy po znakovym sistemam, izd. državne univerze v Tartuju, Estonija, ZSSR.). Prevodi posameznih spisov v francoščino v Tel Quel 32 in 35. Predstavitev tega kroga v Lingvistika in semiologija danes v ZSSR, Tel Quel 35 (Julia Kristeva): že prevedeno v slov., izide v Problemih.

4. »Gledališke krutosti«: Antonin Artaud. Le théâtre et son double, Gallimard, coll. Idées, v slov. prev. nekaj odlomkov v Tribuni 1967/8, 18. Kompletna dela izhajajo v Bibliothèque de la Pléiade, NRF.

5. Georges Bataille. Glavna teoretska dela: L'expérience intérieure (Gallimard), Méthode de méditation (Ed. Fontaine), La Littérature et le Mal (Gallimard), L'Érotisme (Ed. de Minuit), Les Larmes d'Eros (Pauvert, izide v srbohrv. v Biblioteka Zodiak, Vuk Karadžić, Beograd), Conférences sur le Non-Savoir (Tel Quel 10, predviden prevod v slov.).

6. Michel Foucault. Glavna dela: Histoire de la folie à l'âge classique (Plon), Naissance de la clinique (P. U. F.), Raymond Roussel (Gallimard), Les mots et les choses (Gallimard, izide srbohrv. prevod v Sazvežda, Nolit, Beograd).

7. Roland Barthes. Glavna dela: Le degré zéro de l'écriture (Coll. Pierres Tel Quel), Critique et Vérité (isto), Système de la mode (Ed. du Seuil). V slovenski prevod: Mitološka in revolucionarna beseda, Problemi 55-6, Kritični eseji, Problemi 67-8,

Strukturalistična aktivnost, Tribuna 1967/8, 2, Literarna kritika kot meta-jezik, Tribuna 1968/9, 8.

8. Louis Althusser in njegova 'šola': razvijanje dialektičnega, materializma. Glavna dela: Pour Marx (Maspero, coll. Théorie), Althusser-Rancière-Macherey-Balibar-Establet, Lire le Capital I—II (isto), (Althusser:) komentar Rousseaujeve Družbene pogodbe v Cahiers pour l'analyse (Le graphe), Lenine et la philosophie (Théorie). V zadnjem ponatisku nekaterih razprav iz Lire le Capital se Althusser distancira od »strukturalistične ideologije« in napoveduje serijo samokritičnih reinterpretacijskih del. V slov. Danes (iz uvoda k Pour Marx, Teorija in praksa 6—7, junij 1966).

9. Jacques Lacan in njegova 'šola': psihoanaliza. Predvsem Lacanovi zbrani spisi Écrits (Ed. du Seuil, coll. Le champ freudien), Serge Leclaire, Psychanalyses (isto). Poleg tega še pomembno v Cahiers pour l'analyse — Ponctuation de Freud (Leclaire in Michel Tort). Pri Seuil je začela izhajati 'revija' Scilicet, izhaja predvidoma trikrat letno, vodijo jo Lacan in njegovi učenci. Tu se je Lacan 'samokritično' distanciral od Levy-Straussa in se približal Derridaju.

10. Še nekaj revij, ki stoje blizu Tel Quelu: 1. Critique (ustanovitelj Bataille, v uredništvu Derrida, Foucault, Barthes; na to revijo se navezuje krog mislecev, ki stoje blizu Derridaju, npr. Giles Deleuze), izd. Ed. de Minuit, 2. Communications, izd. Ecole pratique des hautes études (občasno objavljajo tu Barthes, Kristeva, Todorov), 3. La Nouvelle critique (komunistična revija, zadnje čase stopa v živahen 'dialog' s Tel Quelom, organizirala je skupen kolokvij v Clunyju, glej štev. za november 1968; najbližje stoji Tel Quelu Jean-Louis Houdebine).

Kam je Tel Quel usmerjen glede na 'literaturo'? Sledimo re-evaluaciji, ki jo je postavil Jean Ricardou: Surrealizem: Sade, Swift, Fourier, Lichtenberg, Lautréamont, Rimbaud, Brisset, Roussel: »novi roman«: Flaubert, Poe, Proust, Joyce, Roussel, Kafka, Borges; Tel Quel: Dante, Sade (prev. v slov. Nezgode kreposti (odlomek), Tribuna 1967/8, 21), Lautréamont, Mallarmé, Roussel, Artaud, Bataille.

II. Revija Tel Quel in istoimenska zbirka izhajata pri Ed. du Seuil. Revija je bila ustanovljena l. 1960. in od tedaj ločimo 2 'obdobji': 1. faza razčiščevanja do 1964, 2. od 1964, ko je prišlo do dokončne ločitve od »novega romana« in se je revija usmerila v prakso in teorijo tekstualnega pisanja (pleonazem!). Pri dejavnosti te skupine ločimo torej 1. prakso tekstualnega pisanja in 2. teorijo, ki »se ustvarja v gibanju prakse tega pisanja« — teoretična praksa, ki je torej sama pisanje.

1. Praksa pisanja »ni priličljiva zgodovinsko determiniranemu pojmu literature«. »Implicira celoten preobrat in predelavo prostora in učinkov tega pojma« (Sollers). Nekaj glavnih del: Sollers: Dra-

me, Nombres, Jean Thibaudau: Ouverture, Imaginez la nuit, Denis Roche: Récits complets, Eros Energumène, Jean-Louis Baudry: Personnes (vse coll. Tel Quel). Navezujejo se na krog italijanskih piscev okoli Edoarda Sanguinettija (slov. prev. Erotopaegnia, Problemi 61).

2. Teoretična praksa. Glavne knjige: Sollers: Logiques, Ricardou: Problèmes du nouveau roman, Théorie d'ensemble (Textes collectifs) (vse coll. Tel Quel), Marcelin Pleynet: Lautréamont par lui-même, Seuil. Poleg tega še številni članki Sollersa, Baudryja, Jean-Joseph Gouxa, Pierre Rottenberga, Thibaudauja, Pleyneta itd. v Tel Quel in Critique.

V ozki povezavi s Tel Quelom delujeta Julia Kristeva in Jacques Derrida.

1. Kristeva: predvsem problemi semiologije. Glavni spisi: Problèmes de la structuration du texte (la Nouvelle Critique, nov. 1968), Pour une sémiologie des paragrammes (Tel Quel 29), La productivité dite texte (Communications 11). V tisku je knjiga Le Texte du roman. Approche sémiotique d'une structure discursive transformationnelle (Mouton).

2. Derrida: filozofija, dekonstrukcija logocentrizma in metafizike prisotnosti. Knjige: l'Écriture et la différence (coll. Tel Quel), De la grammatologie (Ed. de Minuit), la Voix et le Phénomène (P. U. F.).

Pri Minuit izide De l'Être et de l'Histoire, devet lekcij o Heideggerju. Glavne razprave: la Pharmacie de Platon (Tel Quel 32 in 33), Ousia et Grammé (zbornik l'Endurance de la Pensée, Plon), La Différence (v Théorie d'ensemble); izide la Dissémination (Critique), Entre deux coups de dés. Poleg že omenjenih se Derrida navezuje še predvsem na Heideggerja, Emmanuela Levinasa (Quatre Lectures Talmudiques, Ed. de Minuit) in pesnika Edmonda Jabesa (slov. prev. odlomkov v Tribuni 1967/8, 19).

Prevodi v slovenščino:

Philippe Sollers: Sade v tekstu (Problemi 67-8), Program (Tribuna 1967/8, 16), Refleks redukcije (Tribuna 1967/8, 17), Pisava in revolucija (Tribuna 1968/9, 4), Pisava — funkcija družbene transformacije (Tribuna 1968/9, 5), Julia Kristeva: Smisel in moda (Tribuna 1967/8, 18), Za semiologijo paragramov (Tribuna 1967/8, 20 in 21). Jacques Derrida: De la grammatologie (Problemi 65-6), Glas in fenomen (Tribuna 1968/9, 4). Maj 68, Revolucija tukaj in zdaj (Tribuna 1968/9, 7).

Ze prevedeno izide (poleg omenjenega): Pleynet: Poezija kot eksplikacija, Baudry: Freud in »literarna kreacija« (Problemi), Pisava, fikcija, ideologija, Goux: Marx in inskripcija dela. Predvideni prevodi: Derrida: Ousia et Grammé (Problemi), Odgovori Tel Quela uredništvu la Nouvelle Critique, Baudry: Smisel denarja, Sollers: Streha itd.



# Bibliografija

FILOZOFSKIH ČLANKOV IN RAZPRAV, OBJAVLJENIH V SLOVENSKEM REVIVALNEM  
TISKU V LETIH 1967, 1968, 1969

HRIBAR Tine:

Marxov in Nietzschejev človek prihodnosti, Problemi, letnik V, 1. 1967, stran 67, številka 49

Čas in teleologija, Problemi, letnik VI, 1. 1968, stran 653, številka 65/66

HRIBAR Spomenka:

Iz resnice časa, Problemi, letnik VI, 1. 1968, stran 771, številka 65/66

JANŽEKOVIČ dr. Janez:

Filozofija i krščanstvo, Nova pot, letnik XIX, 1. 1967, stran 18, številka 1/2

Roger Garaudy o marksizmu 20. stoletja, ib., stran 311, številka 8/10

Kako je s slovenskim modroslovjem, ib., stran 439, številka 10/12

Marko Kerševan o religiji in sodobnem človeku, Nova pot, letnik XX, 1. 1968, stran 1, številka 1/3

Tine Hribar o knjigi Smisel življenja, ib., stran 455, številka 10/12

Ali je bog modroslovcev umrl?, ib., stran 477, številka 10/12

JERMAN Frane:

Odnos med filozofijo in znanostjo, Sodobnost, letnik XV, 1. 1967, stran 1035, številka 10

Marksizem je tudi humanizem, ib., str. 884, št. 8/9

KALAN Valentin:

Korčulanska poletna šola 1967, Naši razgledi, letnik XVI, 1. 1967, stran 469, številka 17

Diltheyjevo zgodovinsko mišljenje, Problemi, letnik VI, 1. 1968, stran 739, številka 65/66

KERŠEVAN Marko:

Sporno vprašanje in nesporazum našega razgovora o religiji, Nova pot, 1. 1968, stran 326, številka 7/9

KIRN Andrej:

Ernst Bloch: Tübingenski uvod v filozofijo, Teorija in praksa, letnik IV, 1. 1967, stran 1656, številka 11

Nova jugoslovanska filozofska revija, ib., stran 512, številka 3

Teorija in človekova bodočnost, Teorija in praksa, letnik V, 1. 1968, stran 362, številka 3

Delo in mišljenje, Tribuna, letnik XVII, 1. 1968/1969 stran 31, številka 4

KOS Janko:

Slovenci in dialektika, Sodobnost, letnik XVI, 1. 1968, stran 380, številka 4

Heidegger in Slovenci, ib., stran 1082, številka 11

Poglavje o humanizmu, Sodobnost, letnik XVII, 1. 1969, stran 15, številka 1

LAVRIN Janko:

Sartre in eksistencializem, Sodobnost, letnik XV 1. 1967, stran 561, številka 6

Soeren Kirkegaard, Sodobnost, letnik XVI, 1. 1968, stran 718, številka 4

MAJER Boris:

Heidegger — mislec biti II, Teorija in praksa, letnik IV, 1. 1967, stran 15, številka 1

Heidegger — mislec biti III, stran 563, številka 4 (nadaljevanje iz prejšnjega letnika)

Filozofija in zgodovina, Teorija in praksa, ib., letnik V, 1. 1968, stran 1701, številka 12

Filozofski polizdelki in strokovna kritika, ib., stran 1825, številka 12

MEDVED Andrej:

Pomanjkljivosti, Tribuna, letnik XVI, 1. 1967/1968, stran 6, številka 6

Opombe k filozofiji dialektike, ib., stran 5, številka 12

Fragmentarni uvod v »mišljenje igre«, Tribuna, letnik XVII, 1. 1968/1969, stran 21, številka 2

Problematika smrti pri M. Heideggerju in K. Jaspersu, ib., str. 12, številka 3

Razpornost mišljenja, ib., stran 20, številka 4

MOTALJEN Valter:

Človek nasproti neskončnemu, Tribuna, letnik XVI, 1. 1967/1968, stran 9, številka 21

PERTOT Kamilo:

Mrtvi in živi bog, Most, letnik IV, 1. 1967, stran 59, številka 13/14

PINTAR Milan:

Heglova kritika Kantovih antinomij uma, Problemi, letnik VI, 1. 1968, stran 817, številka 65/66

PIRJEVEC Dušan:

Vprašanje o humanizmu, Problemi, letnik VI, 1. 1968, stran 238, številka 62

RUS Vojan:

Dialektika človeka, misli in sveta, Teorija in praksa, letnik IV, 1. 1967, stran 1605, številka 11

Evropski človek med dialektiko in metafiziko, Sodobnost, letnik XVI, 1. 1968, stran 279, številka 3

ŠTER Jože:

Morala ni nemorala, Problemi, letnik V, 1. 1967, stran 1378, številka 58

URBANČIČ Ivo:

Radikalizacija in konec evropske morale, Problemi, letnik V. 1. 1967, stran 401, številka 51, stran 562, številka 52, stran 668, številka 53 (nadaljevanje iz prejšnjega letnika)

Heretični jezuit Pierre Teilhard de Chardin in njegova misel celote, Problemi, letnik VI, 1. 1968, stran 8<sup>o</sup> številka 61

Nekaj uvodnih misli o mišljenju, Problemi, letnik VI, 1. 1968, stran 643, številka 65/66

O Kosovem Heideggerju in Slovencih, Sodobnost, letnik XVII, 1. 1969, stran 117, številka 1

ZEROVNIK Andrej:

(Ne)filozofsko o filozofiji in o nas, Tribuna, letnik XVII, 1. 1968/1969, stran 12, številka 8

Dvanajst tez o Marxovih enajstih (fragment), ib., stran 13, številka 8

ZIZEK Slavoj:

The spy who loved me, Problemi, letnik VI, 1. 1968, stran 122, številka 67/68

Spraševanje gotovosti I, ib., stran 846, številka 65/66

Pomanjkljivosti, Tribuna, letnik XVI, 1. 1967/1968, stran 9, številka 9 (skupaj z J. Razpotnikom)

Principia linguistica, od-ločnost reza, ib., stran 14, številka 8

Let's spend the Night together I, ib., stran 4, številka 11

Let's spend the Night together II, ib., stran 4, številka 12

### Sinopsis

URBANČIČ Ivo: Pajkova praktična filozofija, UDK 19 Pajk. Problemi, Ljubljana, vol. 7, št. 76, str. 217—251

Janko Pajk (1837—1899) zasnuje praktično filozofijo ontološko: slehernemu bivajočemu pripadajo določene moralne kvalitete, zakonitosti, kar izraža poseben zakon kavzativnosti; to je temelj celotni praktični filozofiji. Osnova determinirane človeške volje je samoodločanje, skozi celotno strukturo pa se razkriva subjektiviteta subjekta kot volja v svojem hotenju univerzalne lastne rasti in ekspanzije, ki ji pomeni blaženost. Naš čas in Slovence posebej usodno zadeva pomen Pajkove praktične filozofije kot samoosmislitve samopostavljenega sodobnega človeka, ki nosi bistvo našega sveta tehnike in dela.

HRIBAR Tine: Čas in usoda, UDK 111.11. Problemi, Ljubljana, vol. 7, št. 76, str. 262—276

Kaj pomeni konec metafizike kot onto-teo-logije? Ni več boga, ne človeka, ne smotra, ne naravnosti, ne zgodovine kot teleološko-eshatološkega razvoja, ne nebes, ne nebeškega kraljestva na zemlji, ne poraza, ne zmage. Odgovora na za-kaj ni. Odgovora na vprašanje, kaj je človek v svojih potezah, zato ni več. Ker je vse karkoli, je vsako določilo postalo razpoložljivo. In kaj je bivajoče, če je postalo razpoložljivo glede na svoje kajstvo (bistvo), če so vsa logična (definitorična) določila postala brezsmiselna? Je sploh še mogoče postaviti vprašanje, kaj je bivajoče? Tekst je razdeljen na naslednja poglavja: hkratna smrt boga in človeka, dimenzije pozgodovinskega obdobja, strukturalizem, kibernetika in samoupravljanje, metafizika kot zgodovina biti, eshatologija biti, usoda in čas.

KOLIBAŠ Darko: Bog in človek v procesu sveta, UDK 111.11. Problemi, Ljubljana, vol. 7, št. 76, stran 252—254

Od Leibnizove misli »Cum Deus calculat fit mundus« se prek antropološke interpretacije (Feuerbach) odkrije zveza s Heglom. V absolutnem sta bog in človek zenačena. Principium rationis zagotavlja ne samo resničnost pred-stavljanja, temveč tudi razumnost sveta, ki postane z absolutom svet znanosti. Absolutna znanost izreka igro Boga in Človeka kot dokončano, izreka njuno hkratno smrt in nakazuje proces sveta kot proces uniformne produkcije, ki za svoje postajanje ne išče več posebnih razlogov, temveč zadošča sama sebi. Ta proces znanstvene stvarnosti je v svojem bistvu absolutni nihilizem; hkrati pa je uniformni univerzum planske kontrole, ki uvaža svojo revolucionarnost kot in-dustrijo.

ZIZEK Slavoj: Spraševanje gotovosti II, UDK 111.11. Problemi, Ljubljana, vol. 7, št. 76, str. 277—292

Iz »vpogleda«, ki ga je omogočila Derridajeva misel ireduktibilne razlike, obravnava tekst tri »Wegmarken« Heideggerjevega mišljenja: Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus, die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, Zeit und Sein: »dvoumnost« njegove misli glede na vprašanje razlike biti in bivajočega in biti kot biti znotraj njej lastnega smisla (Lichtung). Težišče branja je namerno na tem, v čemer ostane poskus mišljenja biti kot biti zajet v lastno filozofsko ekonomijo prisotnosti (temelja), na kar se navezujeta vprašanji človeka-zaznavalca (prisotnosti) in Heideggerjeve »interpretacije« Marxa (in s tem Hegla, Nietzscheja...). Poleg tega je poskušena »predstavitev« razloke (Differanz/différance) kot osnovne strukture živega (Derrida) in »razmerja« razloke do onto-teo-logičnega ustroja metafizike.

V zbirki ZNAMENJA (Založba Obzorja, Maribor):

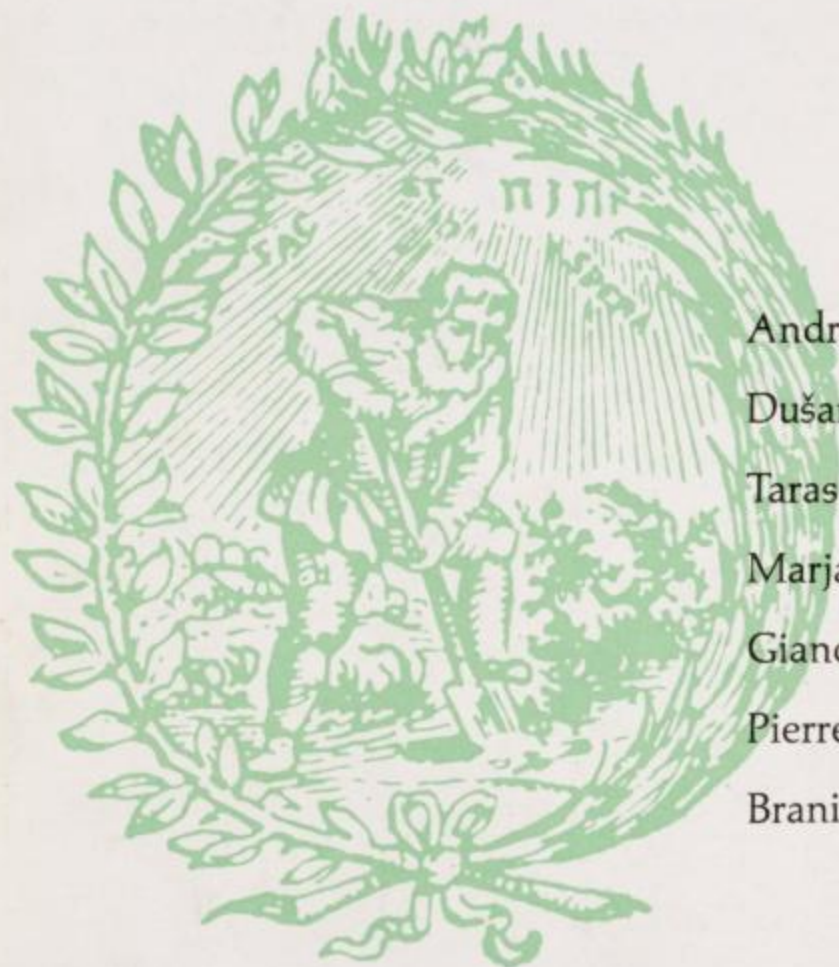
Dane Zajc: Ubijavci kač  
(pesniška zbirka)

Andrej Inkret: Esej o dramah Dominika  
Smoleta

Rudi Šeligo: Triptih Agate  
Schwarzkobler  
(roman)

Taras Kermauner: Struktura in zgodovina  
(esej)

Pericarežeracirep  
(zbornik slovenske avantgarde)



Andrej Medved  
Dušan Pirjevec  
Taras Kermauner  
Marjan Rožanc  
Giancarlo Vigorelli  
Pierre Macherey  
Branimir Donat

Pota mladih (Mladinska knjiga, Ljubljana):  
pesniška zbirka

**Andrej Medved: Po poti vrnitve po poti bega**

Cankarjeva založba, Ljubljana:  
esej

**Dušan Pirjevec: Hlapci, heroji, ljudje**