

Tomo Virk

TROJKA S FILOZOFISKE

Spisi o Vebru, Bartolu in Jugu

Ljubljana 2020

Trojka s filozofske: spisi o Vebru, Bartolu in Jugu

Zbirka: *Historia facultatis*

Uredniški odbor zbirke: Tine Germ, Janica Kalin, Ljubica Marjanovič Umek, Gregor Pompe, Jure Preglau, Matevž Rudolf, Tone Smolej

Odgovorni urednik: Tine Germ

Glavni urednik: Tone Smolej

Avtor: Tomo Virk

Recenzenta: Matevž Kos, Vid Snoj

Tehnično urejanje, oblikovanje in prelom: Jure Preglau

Fotografija stavbe Univerze v Ljubljani na naslovnici: razglednica iz zbirke Alojza Cindriča

Fotografije Vebra, Bartola in Juga na naslovnici: iz arhiva NUK

Izdala in založila: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Za založbo: Roman Kuhar, dekan Filozofske fakultete

Ljubljana, 2020

Prva e-izdaja

Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Raziskovalni program št. P6-0239 (A) je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca. / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/>

DOI: 10.4312/9789610603207

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID=304945152

ISBN 978-961-06-0320-7 (pdf)

Kazalo

1 Uvodno pojasnilo	7
2 Trojka s Filozofske (biografska skica)	11
3 Tipologija humanističnih diskurzov v literarni vedi in vprašanje človekove človeškosti.	19
4 Scheler, Jug in etika resentimenta	29
5 Klement Jug in mit o izjemnem filozofu	43
6 Bartolova disertacija in Vebrova filozofija	51
7 Bartol in Veber	75
8 Bartol, »teolog«	83
9 Avtor, junak in sporočilnost v zgodnji kratki prozi Vladimirja Bartola . . .	93
10 Bartolova predvojna krajša proza in protizemska stališča	105
10.1 Uvod.	105
10.2 Bartolovi osebni pogledi na ženske	109
10.3 Izbirne sorodnosti	113
10.4 Sporočilnost.	116
11 Vladimir Bartol in Kocbekov <i>Strah in pogum</i>	123
12 Bartolov <i>Al Araf</i> in »nacionalno vprašanje«	139
Povzetek	157
Summary	159
Literatura	161
Imensko kazalo	171



France Veber



Vladimir Bartol



Klement Jug

1 Uvodno pojasnilo

V romanu Vladimirja Bartola *Čudež na vasi*, ki je bil napisan leta 1940, tik pred izbruhom vojne že tudi postavljen v tiskarni, a je po spletu okoliščin izšel šele desetletja pozneje, neki študent eni od bolnic takole opisuje tedanjo slovensko intelektualno elito: »Omenil je našo mlado psihologijo, profesorja Vebra in njegovega učenca doktorja Juga, ki se je ponesrečil v triglavski steni. Govoril je tudi o predavanjih Gorazda Krašovca [Bartolov *alter ego*; op. T. V.], ki je bil med najmlajšimi« (Bartol, 1984, 84). V tem odlomku je nemara prvič in zadnjič nakazana *legendarna trojka s Filozofske*, ki jo sestavljajo karizmatični France Veber ter njegova nič manj karizmatična najboljši in najslabši – vsaj po Vebrovi oceni – doktorand. Bartolova sámoumestitev v to sijajno družčino je leta 1940 – še zlasti kot retrospektiva – seveda pretirana. V času dogajanja romana (leta 1925) sta na nebu slovenskega duhovnega prizorišča blestela le Veber in Jug (ta seveda posthumno, saj se je leto prej ubil, a zato nič manj intenzivno). Toda z današnjega gledišča je ta trojka ustrezno sestavljena: kmalu po smrti je tudi sam Bartol začel postajati legendarna osebnost in desetletja pozneje je postal klasik slovenske, če smemo verjeti zapisom na prevodih njegovega *Alamuta* v mnoge jezike (ne le največje »svetovne«), pa tudi svetovne književnosti.

Veber, Jug in Bartol so bili med seboj povezani ne le v razmerjih učitelj/mentor – učenec/doktorand, temveč tudi drugače. Med Vebrom in Jugom se je spletel pristni prijateljski odnos, ki je spominjal na odnos med očetom

in sinom (tako sta ga vsaj opisovala sama). Tudi Bartol je bil z obema tesno povezan. Z Vebrom, ki ga je sprva nadvse očaral, je bil po slabem sprejemu disertacije sicer nekaj časa sprt, a vez med njima se ni pretrgala. Ne le da je v Bartolovem opusu precej sledov Vebrove filozofije, temveč je Bartol po vojni, ko je bil Veber v nemilosti, pri oblasteh, predvsem pri Josipu Vidmarju, tudi večkrat posredoval za svojega doktorskega mentorja. Bartolova povezanost z Jugom je bila še tesnejša. Imel se je ne le za njegovega prijatelja, temveč tudi učenca. O njem je napisal precej spominskih zapisov, posredoval je tudi največ podatkov o njegovi etiki. Ne nazadnje je postal njegov osrednji mitizator.

Ta knjiga prinaša – poleg uvodnega predstavitvenega poglavja – razprave, ki razčlenjujejo posamezne vidike delovanja *trojke s Filozofske* in vezi med njimi. Večina razprav je bila že objavljena, a so za objavo v tej knjigi vse dopolnjene z novimi podatki, uvidi in dognanji, ki so se porodili med večletnim kontinuiranim študijem teh izjemnih osebnosti, kjer je bilo potrebno, seveda tudi popravljene, tako da v vseh pogledih pomenijo popolnejšo različico. Takoj za biografsko skico, na začetek tematskih razprav, je postavljeno besedilo »Tipologija humanističnih diskurzov v literarni vedi in vprašanje človekove človeškosti«, ki se sicer spopada z drugo osrednjo temo, a to počne ob primeru »trojke s filozofske«, to pa tako, da razmeroma jasno zariše temeljno razliko med Vebrom, Jugom in Bartolom in se zato zdi primerno za začetek tematskega dela knjige.

Poglavji »Trojka s filozofske« in »Etos v prirodi« še nista bili objavljena. Preostala poglavja so bila objavljena v teh publikacijah:

- »Bartolov Al Araf in 'nacionalno vprašanje': *Primerjalna književnost* 2012, št. 3.
- »Vladimir Bartol in Kocbekov Strah in pogum«: *Jezik in slovstvo* 2013, št. 1/2.
- »Avtor, junak in sporočilnost v zgodnji kratki prozi Vladimira Bartola«: *Slavistična revija* 2014, št. 4.
- »Bartol in Veber«: *Jezik in slovstvo* 2014, št. 2/3.
- »Bartolova predvojna krajša proza in protičenska stališča«: *Primerjalna književnost* 2015, št. 1.
- »Scheler, Jug in etika resentmenta«: *Logos*, 23. sep. 2015. <http://kud-logos.si/2015/etika-resentimenta/>

- »Tipologija humanističnih diskurzov v literarni vedi in vprašanje človekove človeškosti«: V: Adam, Frane, Grafenauer, Niko, *Humanizem in humanistika: simpozij*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 2016.
- »Klement Jug in mit o izjemnem filozofu«: v: Uršič, Marko (ur.), *Pozabljena generacija filozofov : zbornik razprav s simpozija »O življenju in delu doktorandov Franceta Vebra« na Filozofski fakulteti v Ljubljani, 2015*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2016.
- »Disertacija Vladimirja Bartola in Vebrova filozofija«: v: Uršič, Marko (ur.). *Pozabljena generacija filozofov: zbornik razprav s simpozija »O življenju in delu doktorandov Franceta Vebra« na Filozofski fakulteti v Ljubljani, 2015*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2016.

2 Trojka s Filozofske (biografska skica)

Mnenja o filozofski višini Vebrovega dela so na Slovenskem še danes deljena; nobenega dvoma pa ni o njegovem *pomenu* za slovensko filozofijo. Veber je kot prvi redno zaposleni profesor filozofije na Filozofski fakulteti ljubljanske univerze utemeljil filozofijo kot akademsko disciplino. Vsebinsko in organizacijsko je koncipiral študij filozofije med obema svetovnima vojnama (do konca druge) in ga v dobršni meri – ob pomoči nekaterih predavateljev drugih strok – tudi sam izvajal. Bil je mentor vsem doktorandom iz filozofije v tem obdobju, in ni jih bilo malo. Seveda pa ni bil pomemben le kot pedagog in organizator študija, temveč še bolj kot najvidnejši laični filozof tega obdobja, predvsem pa tudi kot filozof v pravem, ne zgolj tehničnem pomenu besede, torej kot mislec, ki je razvijal svojo lastno filozofijo. Veber seveda ni filozofiral iz nič, za osnovo mu je rabila predmetna teorija, ki se je je navzel med študijem v Grazu pri utemeljitelju tega poganjka fenomenološke smeri, Alexiusu Meinongu. Meinong ga je celo predvidel za svojega naslednika. Toda nove državne meje po prvi svetovni vojni so Vebra pripeljale v Ljubljano, kjer je bil bolj ali manj sam postavljen pred odgovorno nalogo, in morda je to še dodatno spodbudlo njegovo filozofsko samostojnost, pa tudi ambicioznost. Čeprav se vse do zadnjih spisov ni odrekel nekaterim osnovnim parametrom Meinongove filozofije, je predmetno teorijo nenehno dopolnjeval in preoblikoval, že v prvi polovici svojega filozofskega razvoja pa tudi odločno presegel. Pri tem ni bil le samostojen, temveč tudi velikopotezen kot le redki v

zgodovini filozofije; namenil se je namreč izdelati celoviti *sistem filozofije*. Načrt mu sicer ni v celoti uspel, čeprav mu do izdelave celotnega sistema ni manjkalo prav dosti. V samostojnih monografijah je obdelal teoretično psihologijo (zanj je bila to nemara najpomembnejša filozofska disciplina), etiko, estetiko, filozofijo religije, filozofijo družbe oziroma socialno filozofijo, v obsežnejših poglavjih ali samostojnih razpravah pa še druge veje, na primer spoznavno teorijo, filozofijo jezika, filozofijo znanosti itn. Če pogledamo z drugega vidika, tudi lahko rečemo, da je – zlasti glede na horizont filozofije svojega časa – filozofsko obdelal celotno ontološko polje: fenomenalni svet, realni svet in svet transcendence. Zdi se, da ga po širini filozofskih področij, s katerimi se je intenzivno ukvarjal, v slovenski filozofiji še danes nihče ni presegel.

Seveda pa Vebrovega pomena ni mogoče omejiti zgolj na filozofijo; je precej širši, tudi kulturnozgodovinski. Nikakor ni bil vase zaprt kabinetni filozof, temveč je s svojim delom vplivno posegal v javnost. Celoviti izris Vebrove osebnosti s tega zornega kota še čaka svojega portretista; tu naj navedem le nekaj značilnih epizod. Veber je svojo filozofijo večkrat predstavljal v nizu odmevnih predavanj po radiu, in sicer v dovolj poljudni obliki, da je bila dostopna izobražencem nefilozofom, obenem pa na tako visoki ravni, da jih je lahko objavil tudi knjižno kot resna filozofska dela. V teh predavanjih je obdeloval filozofska, psihološka, pa tudi aktualna družbena vprašanja in je med drugim pomembno prispeval k družbeni avtorefleksiji, pa tudi k miselnemu preverjanju raznih družbenih modelov. Ostro je nastopal proti kapitalističnemu, liberalno kapitalističnemu, liberalističnemu, rasističnemu, socialističnemu oziroma komunističnemu, sploh vsakemu na duhu materializma in brezdušnega kolektivismu utemeljenemu družbenemu redu, in je predlagal svojo drugačno različico, temelječo na ideji združništva. Pri vseh teh kritikah in predlogih je vselej nastopal kot filozof, torej v skladu s svojimi filozofskimi izhodišči, in ni bil vpleten v posamezne strankarske boje, tudi ne podrejen dnevnopolitičnim potrebam ter diktatu kulturnega ali razrednega boja. Kljub temu je bil marsikomu trn v peti. Značilna glede tega je t. i. »tržaška afera«. Ko je imel leta 1925 predavateljsko turnejo po Primorski (tedaj je bila v Italiji), je bil žrtev grobega napada fašistov; nazadnje je celo pristal v zaporu, kjer so ga obravnavali kot navadnega kriminalca. Ta epizoda je današnji javnosti manj znana, čeprav je bila tedaj kar odmevna. Sprožila je diplomatski spor med Jugoslavijo in Italijo

in izgrejniške demonstracije v podporo Vebru v Ljubljani (napovedane so bile tudi v Zagrebu, a so bile prepovedane).

Veber je slovenski javni prostor sooblikoval še drugače. Sprva je nastopal proti klerikalizmu, religijo oziroma vero pa je spoznavnoteoretično ter kulturno postavljajal na razmeroma nizko mesto. Kasneje je svoje mnenje glede religije nadgradil in spremenil, delno tudi na podlagi polemik s filozofsko zelo močnim Alešem Ušeničnikom. Javne dialoge med mislecema je slovensko izobraženstvo z zanimanjem spremljalo. Drugi Vebrov pogosti javni sogovornik, tudi filozofsko dobro podkovan (ne nazadnje je doktoriral iz priljubljenega Bartolovega filozofa Spinoze), je bil znani psihiater Alfred Šerko. Polemike med Vebrom in Šerkom so bralce največkrat seznanjale o razliki med filozofskim in znanstvenim diskurzom, predvsem pa so prispevale k dvigu filozofske in teoretične osveščenosti slovenske intelektualne in kulturne javnosti.

Nemara največji kulturni pomen Vebra pa je – poleg njegove filozofije, seveda – drugje. Vzgojil je armado kulturnikov, intelektualcev, znanstvenikov, ki jih je njegova šola, tudi če niso postali pristaši njegove filozofije, tako ali drugače izklesala in jim dala zagon na najrazličnejših področjih. Veber je bil karizmatičen predavatelj; na njegova predavanja so naravnost drli poslušalci in poslušalke iz vseh strok in fakultet, zato tudi ne preseneča, da je imel poleg najbolj obiskanih predavanj tudi največ doktorantov. Med Vebrovimi doktoranti, diplomanti, študenti ali pa zgolj filozofskimi učenci najdemo kar nekaj imen, ki so pomembno sooblikovala slovensko kulturno zgodovino. Med njimi so pomembni filozofi Alma Sodnik, Mirko Hribar, Cene Logar in Vinko Brumen; pod Vebrovim vplivom je deloval svetovno znani psiholog Anton Trstenjak; Vebrov najljubši učenec je bil utemeljitelj slovenskega ekstremnega alpinizma, legendarni Klement Jug; pri Vebru sta doktorirala Leon Žlebnik in Stanko Gogala, danes klasika slovenske znanstvene pedagogike; prvi Vebrov doktorant je bil Stanko Leben, znani romanist in prvi prevajalec celotnega *Don Kihota* v slovenščino; nekaj let za njim je doktoriral Vebrov najmlajši doktorant, Lebenov svak Vladimir Bartol, ki je v *Alamutu fedaije*, najzvestejše vernike iz mailskega nauka, psihološko upodobil prav po zgledu Vebrovih študentov. Posebej izpostaviti velja še prezgodaj umrlega Franja Čibeja, pionirja sociologije kulture na Slovenskem, ustanovitelja legendarnega TIGRa Zorka Jelinčiča, ki pri Vebru sicer ni doktoriral, je pa opravil absolutorij in je Vebra

leta 1925 tudi spremljal na omenjeni predavateljski turneji po Primorski, znana povojna politika Jožeta Rusa in Lidijo Šentjurc, pa tudi nesrečnega policijskega inšpektorja Vladimirja Kanteta, ki je pripravljal pri Vebru doktorat iz kriminalistične psihologije.

Veber je pustil s svojo karizmo med slušatelji močne sledove. Med obema vojnama so njegovi študentje tudi v osebni komunikaciji uporabljali besedišče njegove filozofije. Zorko Jelinčič, denimo, je iz italijanskih ječ v pismih domačim naročal, kako naj uravnavajo svoje *misli, čustva* in *stremljenja* (to so temeljni pojmi iz Vebrove sistematike duševnosti), med redkimi knjigami, ki si jih je zaželel brati med desetletnim prestajanjem zaporne kazni, pa je bila prav Vebrova *Filozofija*. Vtis, ki ga je na mladega študenta ali študentko naredil Veber, je morda najnazorneje popisan v Bartolovih dnevniških zapiskih.¹

Če poskušamo detektirati osnovne razloge za Vebrovo karizmo in njegov izjemni vpliv, najdemo predvsem tri: osebne, filozofske in kulturnozgodovinske. Veber je pritegoval že s svojo osebnostjo, kot jo je kazal pri predavanjih in seminarjih. Predaval je brez vnaprej pripravljenega besedila, tako da je pred slušatelji v živo filozofiral in reševal zahtevne filozofske probleme, kar je gotovo dajalo vtis izjemne osebnosti. Ta vtis je podpiralo tudi to, da je pri študentih spodbujal samostojno mišljenje in mu dajal prednost pred knjižno učenostjo. (Sam se je imel zaradi tega – seveda zmotno – za slabega pedagoga.) Morda prav zato ni imel pravega učenca v smislu filozofskega naslednika (tak se je pojavil šele po drugi svetovni vojni v osebi Ludvika Bartlja); na drugi strani pa je to tudi razlog, da je njegov vpliv vsaj posredno segel na tako široko paleto področij. Veber je bil, skratka, izjemen predavatelj in spodbujevalec ter odprt mentor, in to je študente pritegovalo. Bili so pa še drugi razlogi. Veber je prišel na ljubljansko Filozofsko fakulteto v obdobju po prvi svetovni vojni, ki ga je Srečko Kosovel v znanem eseju *Kriza* opisal takole: »Po vojni: kaos, anarhija, nihilizem; posledice vojne: moralna depresija, ponižanje etosa« (Kosovel, 1997, 103, 104). Podobno so tedaj čutili tudi drugi občutljivi, razmišljajoči mladi ljudje, in v takem vzdušju se je s časa primerno duhovno naravnanošjo pojavil Veber. Že v svojih prvih delih je ostro napadel nihilizem, relativizem, materializem in moralno razpuščenost ne le kot *posledico* vojne, temveč tudi kot njen *vzrok*. Tako stanje duha je postavljaj v širši zgodovinski kontekst in

1 Glej poglavji »Bartolova disertacija in Vebrova filozofija« ter »Bartol in Veber« v tej knjigi.

kot zdravilo zanj ponujal svojo filozofijo, ki jo je ves čas povezoval s strogo znanstvenostjo. V takem ozračju je njegova misel pomenila tisti trdni spoznavni in etični temelj, ki je dobi manjkal, in je mlade izobražence pritegovala tudi zaradi tega. Veber je torej svoje nemara največje kulturnozgodovinsko poslanstvo opravil kot usmerjevalec in intelektualna opora razmišljajočih v času krize, torej prav kot *mentor* v najplemenitejšem pomenu besede.

Med tistimi, ki jih je Veber pritegnil z največjo močjo, je bil Klement Jug, mlad Primorec iz Solkana (po državljanstvu torej Italijan), v prvi svetovni vojni enoletni prostovoljec na avstrijski strani. Zasluge za to, da je svoje življenjsko poslanstvo prepoznal v filozofiji, so imela prav uvodna Vebrova predavanja na Filozofski fakulteti. Jugu je povsem prevzel izvrstni retorik, ki je filozofsko misel povezoval s poraznim duhovnim stanjem dobe, krcal materializem, zagovarjal kulturne in duhovne vrednote, kot najvišjo vrednoto pa postavljaj resnico. Asketski mladenič, ki je imel za življenjski projekt iz sebe narediti etičnega nadčloveka (a ne v Nietzschejevem smislu),² se je z vsemi silami zagrizel v Vebrovo filozofijo. Pri tem ga je dodatno spodbujalo to, da je Veber kot kraljevsko pot v duševnost, ki je bila eno od osrednjih torišč predmetne teorije (ta je bila prav zato zelo blizu psihologiji), razglašal *samoopazovanje*. To je bil »spoznavni modus«, v katerem se je introvertirani Jug dobro znašel, in kmalu je začel dejavno diskusijsko posegati v Vebrova predavanja ter seminarje na fakulteti.

Veber je v mladem Jugu zaradi nekaterih presenetljivih podobnosti³ videl samega sebe iz obdobja, ko se je kot nadobudni mladenič znašel pri Meinongu in postal njegov varovanec. Učitelj in učenec sta se dan za dnem skupaj sprehajala in pretresala probleme predmetne teorije in psihologije, s katerimi se je Veber pravkar ukvarjal. Jugu Vebrova predavanja zato niso bila neznanca; to – in pa njegova izjemno velika samozavest glede lastnih intelektualnih sposobnosti (pa tudi etičnih odlik) – ga je motiviralo, da je kot pravzaprav edini med študenti na Vebrovih dobro obiskanih predavanjih (na njih so se zbirali ne le študentje filozofije, temveč še drugih strok, pa tudi dovršen del neštudentovske

2 V nekaterih zapisih, med drugim tudi v angleškem članku v Wikipediji, še vedno najdemo trditve, da je bil Jug vnet bralec Freuda in Nietzscheja. Resnica je, da Freuda bržkone ni bral, Nietzscheja pa zagotovo ne – to je izrecno zatrjeval celo sam. Kdor pozna tako Jugovo kot Nietzschejevo misel, ne more spregledati nepremostljive razlike med njima.

3 Gl. poglavje »Klement Jug in mit o izjemnem filozofu« v tej knjigi.

kulturniške in intelektualne elite) odločno polemiziral s svojim profesorjem. Še zlasti zato, ker je polemika skoraj vselej zadevala najtežja filozofska vprašanja, se je Juga kmalu oprijel sloves izjemnega filozofa, ki bo svojega učitelja celo prekosal. Veber je ta vtis po svoje še krepil, ko je Juga imenoval »genialnega« filozofa in svojega najljubšega ter najboljšega učenca. Iz vsega tega se je rodila legenda o Jugu kot genialnem filozofu.⁴

To pa ni bila edina legenda o njem. Tri leta pred smrtjo med vzponom v Severni Triglavski steni se je Jug začel ukvarjati z alpinizmom, to pa z zanj značilno zagnanostjo. V obdobju, ko na Slovenskem še ni bilo tovrstne miselnosti, se je v člankih odločno zavzemal za ekstremni alpinizem (tako bi mu rekli danes) in ga poskušal udejanjati tudi v praksi. Čeprav je bil zaradi svoje odločnosti drzen plezalec, tehnično ni bil v samem vrhu, zato mu prav prelomnih vzponov ni uspelo opraviti; a s svojimi razmisleki in s svojim zgledom je zasejal seme tiste miselnosti, iz katere je potem pognal slovenski vrhunski alpinizem, ki se je prebil v sam vrh svetovnega. To je področje, na katerem je Jug najbolj upravičeno postal legendaren.

Svoj izjemni ugled v filozofiji in alpinizmu si je Jug pridobil na podoben način: ne z izjemno nadarjenostjo, temveč s trdim delom in z neuklonljivo voljo. Kadar se je spopadal s kakim filozofskim problemom, je vstajal sredi noči in delal do večera, dan za dnem, tudi po več mesecev, dokler ga ni razrešil. Podobno je deloval v gorništvu. Zaradi tega je dajal vtis silne osebnosti z močno voljo, vtis, ki ga je krepilo še to, da je od drugih in od sebe zahteval strogo etično držo. To je bilo še eno področje, na katerem se je uveljavil. Zase je bil prepričan, da ima nadpovprečno razvito vest – Veber in nekateri drugi so mu glede tega pritrjevali – in da je zaradi tega še posebej poklican tako za etično delovanje kot za ukvarjanje z etično teorijo. Legenda mu je nadela naziv *etični reformator*, Bartol in Veber, ki sta ga oklicala za takega, pa sta ga na tem področju primerjala s Kristusom in Budo.

Jug je bil karizmatična osebnost; s svojim nastopom, resnostjo, delavnostjo, samozavestjo in dogmatičnostjo je skoraj na vsakogar naredil velik vtis, in njegov vpliv je bil precejšen, čeprav nemara ne čisto tak, kot mu ga je pozneje pripesnila mitizacija, temveč bolj posreden. To velja tudi za njegovo domnevno

4 Več o tem in o vprašanju, ali je bila ta legenda upravičena, v poglavju »Klement Jug in mit o izjemnem filozofu« v tej knjigi.

pionirsko delovanje v kontekstu zgodnjega primorskega protifašizma. Sam Jug glede tega ni kaj dosti deloval (vsaj zanesljivih podatkov – ki bi presegali nezanesljivo, posploševalno ustno izročilo – o tem ni). Pač pa so njegova deklarirana etična načela, delno pa tudi njegova lastna etična drža, kakor jo je kazal zlasti v alpinizmu, bili zgled vztrajnosti in neomajnosti za mlade primorske protifašiste, ki so se sprva zbirali okoli Zorka Jelinčiča in so se pozneje organizirali v organizacijo TIGR ali njene »podružnice«.

Med predpripravami na to delovanje zavednih Primorcev je bil tudi »Jugov tečaj« na Krnu, ki ga je leta 1925 organiziral Jelinčič, tedaj tajnik društva Adrija. Na tečaj je povabil tudi svojega sošolca Bartola (ki tako kot Jug tudi sam sicer ni dejavno deloval v nobenem podobnem gibanju), da bi predaval o Jugovem etičnem nazoru. Povabilo ni bilo naključno; Bartol, prav tako Vebrov študent in doktorant, se je na začetku študija navduševal nad Vebrom, a je nato za krajši čas postal navdušen adept in domala oboževalec Juga ter njegove močne osebnosti. In čeprav je ta fascinacija kmalu popustila, saj je Bartol s svojim življenjskim nazorom zaplul v bolj ničejansko, Jugovi nasprotno smer, je Jugova osebnost močno zaznamovala Bartolovo življenje in delo. Postal je eden njegovih glavnih mitizatorjev.

Vendar se Bartol med najvidnejše osebnosti slovenskega kulturnega in intelektualnega življenja med obema vojnama ni vpisal s tem. Tudi ne s svojim bolj ljubiteljskim delovanjem na področju zoologije, s katerim se je vsaj občasno najbolj istovetil. Pomemben je iz čisto drugih razlogov. Bil je denimo prvi vidni propagator Freuda in njegovega dela pri nas. V pretežno domačijsko obarvano medvojno slovensko književnost je vnesel kozmopolitskega duha. Namesto cankarjanskih hrepenenjcev je v svoja dela vpeljeval močne, ničejanske, makiavelistične like in filozofijo in se tako odmaknil od tipoloških konstant slovenske književnosti. In naposled: napisal je nemara najmanj slovenski slovenski roman *Alamut*.

Čeprav sodi vse to Bartolovo delovanje v obdobje med vojnama, pa tedaj še ni imelo večjega vpliva. Freuda so v kulturniških krogih pretežno zavračali, Bartolovo makiavelistično različico ničejanstva tudi, prav tako pa njegovo sprva formalno inovativno in idejno provokativno prozo. To stanje se je začelo spreminjati v sedemdesetih, še bolj pa v osemdesetih letih prejšnjega stoletja, ko so literarni zgodovinarji v Bartolu prepoznali predhodnika (post)moderne

slovenske proze. A največji zagon Bartolovemu posthumnemu vzponu in celo prodoru v svet – da se bo to slej ko prej zgodilo, o tem je bil vse življenje trdno prepričan – ni priskrbel slovenska literarna zgodovina, temveč dogajanje, povezano z iranskim verskim voditeljem Homeinijem in z vzponom islamskega terorizma. *Alamut* se je iznenada bral kot izjemno aktualen roman, in prevodi v tako imenovane »svetovne«, pozneje pa tudi druge jezike so kar deževali. Glede na dogajanje v svetu je roman vse do danes ohranil nezmanjšano aktualnost in zato med širšim tujim občinstvom – za strokovnjake to ne velja čisto – postal bržkone najprepoznavnejše delo slovenske književnosti. Na platnicah prevodov, pa tudi v kaki spremni besedi, si lahko preberemo, da gre za *klasika svetovne književnosti*. Z uvrstitvijo v *Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev* se je uvrstil tudi med slovenske klasike.

Bartol je umrl pred Vebrom, čeprav je bil precej mlajši od njega. Jug je umrl že mnogo prej. Okrog vsakega posebej se je spletel mit, čeprav okrog vsakega nekoliko drugače. Njihove življenjske usode so bile tesno prepletene, njihova medsebojna razmerja pa skrajno zapletena, v nenehnem nihanju med naklonjenostjo in odbojnostjo. Vzeti skupaj so sestavljali prej trikotnik kot trojico: zvečine sta bili v stiku le po dve stranici (Veber – Jug, Veber – Bartol, Jug – Bartol), skoraj nikoli vse tri skupaj. A trikotnik, sestavljen iz teh stranic, je eden najimpozantnejših proizvodov ljubljanske Filozofske fakultete.

3 Tipologija humanističnih diskurzov v literarni vedi in vprašanje človekove človeškosti

V sodobni literarni vedi kot humanistični disciplini – govorim lahko predvsem o literarni vedi, čeprav ne dvomim, da to, kar velja zanjo, velja tudi za nekatere druge humanistične vede – prevladujejo tri vrste diskurza.⁵ Imenoval jih bom z zasilnimi izrazi⁶ *znanstveni*, *esejistični* in diskurz *Teorije* (pisane z veliko začetnico; lahko bi ga imenoval tudi *sofistični*).⁷ Te tri tipe diskurza bom poskušal opisati s poudarjanjem tistih značilnosti, na podlagi katerih so najbolj razvidne razlike med njimi. Za diskurz, ki ga imenujem znanstveni, je denimo značilno, da si prizadeva za

5 Humanistika je tu predvsem zaradi nazornosti teze zvedena na tri diskurze v njihovi idealni čistosti, čeprav je realno stanje precej bolj pestro. Ni dvoma, da je v humanistiki najti tudi zgledne predstavnike teh čistih tipov diskurza, vendar je precejšen del – morda celo večina – nekje vmes. Tudi znotraj vsakega od teh tipov obstaja precejšen razpon zelo različnih pristopov, ki so lahko v isto skupino združeni le iz posamičnega zornega kota.

6 Ti izrazi niso čisto natančni, saj v vseh treh tipih najdemo teoretično, esejistično in znanstveno naravnano mišljenje. Poskušajo predvsem lakonično opisati bistvo vsakega od obravnavanih treh diskurzov in jih je treba jemati *po dubu*, ne *po črki*.

7 Te Teorije ne smemo zamenjevati s teoretičnimi vejami posameznih disciplin, na primer z literarno teorijo ali s teoretičnim mišljenjem sploh. Pri Teoriji gre za po izvoru ameriški eklektični konglomerat raznih filozofij in teorij, ki kot nekakšen krovni, vrhovni razlagalni instrument posega na različna polja humanistike in ima zelo različne pojavne oblike. Gl. npr. Juvan, 2006, 41 isl.; Virk, 2007, 90 isl.; pojav je – čeprav brez poimenovanja Teorija – delno opisan tudi v Telban, 2004, 30. – Enako esejistični diskurz v pomenu, kot ga uporabljam za to tipologijo, ni identičen s tipom naracije v polliterarni zvrsti esaja, ki bolj kot na argument stavi na pesniško podobo, temveč meri na tisto tradicijo uporabe pojma *esej* (*poskus*) v humanistiki, ki je dokumentirana v naslovih ali podnaslovih del, kot so denimo Lockov *Esej o človeškem razumu*, Bergsonov *Esej o smehu*, *Poskusi z Nietzschejem* Matevža Kosa ali *Erotika, politika itn. Trije poskusi o duši* Gorazda Kocijančiča.

čim bolj natančno preverljivost svojih rezultatov, za zmanjšanje vpliva subjektivnosti, za čim večjo objektivnost torej, in (tudi) zato rad posega po metodah družboslovja, pa tudi naravoslovnih in matematičnih ved. Esejistični diskurz daje prednost intuitivno hermenevtičnim in interpretacijskim pristopom ter poskuša vsaj s sugestijo nakazovati tudi tisto, kar ni objektivno zajemljivo in empirično preverljivo⁸. Znanstvenosti se ne izmika, vendar te ne razume po zgledu družbenih, naravoslovnih in matematičnih ved, temveč meni, da so kriteriji znanstvenosti v humanistiki drugačni, specifični. Diskurz Teorije, tega pojava zadnjih dveh ali treh desetletij, ki je v humanistiki dobro poznan in precej razširjen, čeprav v različnih modifikacijah, si prizadeva, tako se zdi, predvsem za ustvarjanje vedno novih teoretičnih modelov, ki bi bili notranje konsistentni, in svoj predmet teoretiziranja umešča v svoje polje na podlagi svojih lastnih pravil. Ti trije pristopi so, kadar so izpeljani rigidno in v skrajnost, torej v najčistejši obliki, pogosto vpleteni v medsebojne konceptualne spore. Na znanstveni diskurz letijo denimo očitki, da se odreka specifikki humanistične vednosti, da torej izstopa iz dometa humanistične metodologije in se bolj uvršča v bližino družbenih ved, pa tudi, da svoj predmet – človeka in njegovo kulturno produkcijo – obravnava preveč deterministično in zato neustrezno njegovi naravi. Esejistični diskurz je vse pogosteje osumljen anahronistične zapadlosti romantični paradigmi, šarlatanstva, nezavezujoče poljubnosti in neznanstvenosti. Najtežji očitek Teoriji pa je nemara ta, da je eklektična in samonanašalna ter – ravno v svoji althusserjanski prevzetnosti, zaradi katere tudi nosi veliko začetnico – zares nekritična oziroma nesamokritična; dodatni ugovor proti njej je, da popolnoma izgublja stik s konkretnim predmetom obravnave v njegovi *singularnosti* (na primer literarnim delom) in vse podreja abstraktno posploševalni, rigidni ideologiji Teorije.

Konceptualne razlike med temi tremi diskurzi po mojem niso poljubne in naključne, ampak imajo temelje, ki so kar najtesneje povezani s *humanizmom*,

8 Dober primer bi bil denimo tale Bahtinov opis: »Objektivno občeveljavnih kriterijev za spoznavanje estetske objektivnosti seveda ni, tu je navzoča samo intuitivna prepričljivost. Za presegajočimi (transgradientnimi) momenti, ki konstituirajo umetniško obliko in umetniško zaključnost, moramo živo občutiti tisto možno človeško zavest, ki jo ti momenti presegajo, negujejo in zaključujejo; poleg naše ustvarjalne ali soustvarjalne zavesti moramo živo občutiti *drugo* zavest, na katero je naravnana naša ustvarjalna aktivnost kot na izrecno *drugo* zavest. 'Občutiti' pa pomeni občutiti obliko, njeno odrešilno moč, njeno vrednostno težo – njeno lepoto. (Rekel sem 'občutiti', a ko občutimo, se tega teoretsko, spoznavno jasno nemara ne zavedamo)« (Bahtin, 1999, 220).

če vprašanje humanizma razumemo – tako kot na primer Heidegger – predvsem kot vprašanje o človekovem bistvu⁹ in ne zgolj o nekem historičnem pojavu, katerega posledice so danes – podobno kot denimo posledice razsvetljenstva – *Frag-würdig*, kot bi rekel Heidegger, torej vprašljive in vredne prevpraševanja. Nakazane razlike med tremi diskurzi v humanistiki namreč temeljijo, naj to reflektirajo ali ne, na različnih pojmovanjih človeka in njegove človeškosti. Zgodovina teh različnih pojmovanj sega bržkone že v antiko, vendar tej dolgi genezi tu ne nameravam slediti. Ta različna pojmovanja človeka želim ponazoriti s tremi bolj ali manj sočasnimi primeri iz zgodovine slovenske humanistike. Vsi trije, čeprav različni, celo diametralno nasprotni, izhajajo iz istega humanističnega kroga Franceta Vebra in njegovih študentov. Vsi trije tudi že z naslovi del, ki jih bom čisto na kratko obravnaval, nakazujejo, da je v ospredju njihovega zanimanja *človek*. Vsi trije so, končno, tudi iz obdobja, ki je krizo humanosti občutilo podobno akutno, kot jo občutimo danes.¹⁰

* * *

Zgodaj spomladi leta 1931 je Vebrov – svojemu učitelju ne preveč zvesti – doktorant, tedaj že razvpiti Vladimir Bartol, napisal nenavadno literarno besedilo, na pol nekakšen esej, napol feljton, predvsem pa futuristično zgodbo z naslovom *Pismo o človeku iz nove dežele*, ki mu ga je kljub prizadevanjem uspelo objaviti šele leta 1963. Bartolova bizarna pripoved postavlja pred nas vizijo človeka prihodnosti, ki z okrutno brezobzirnostjo, neusmiljeno ter skrajno brezčutno v imenu *teorije* (pri Bartolu podčrtano), ki prihaja z Vzхода, osvaja Zemljo in vesoljska prostranstva (druge planete). V srhljivih opisih tega *dolgega pohoda* je sicer zaznati tudi kanec piščeve zgroženosti, predvsem pa fascinacijo nad človekom prihodnosti in njegovimi dejanji, človekom iz nove dežele, ki je za Bartola nekakšen *animal tremendum et fascinans*, tuj in strašen, a obenem veličasten v svoji silni, vseh čustev prosti uničevalni in osvojevalni moči.

9 »[Z]akaj to je humanizem: misliti in skrbeti, da bi bil človek človeški, ne pa ne-človeški, 'inhuman', se pravi zunaj svojega bistva. Toda v čem je človeškost človeka? Ta temelji v njegovem bistvu« (Heidegger, 1967, 188). – Iz človekovega bistva izpeljuje naravo humanistike tudi Bahtin: »Humanistične vede se vede o človeku in njegovi specifikki, ne pa o *brezglasni* stvari ali naravnem pojavu« (Bahtin, 1999, 292). V tej definiciji so zajeta prav tista pojmovanja človeka, ki jih v povezavi s humanistiko v nadaljevanju predpostavljam tudi sam.

10 Prim. predvsem uvodne odstavke Vebrovega *Uvoda v filozofijo* iz leta 1921.

Zamisel za to zgodbo sega pri Bartolu v leto 1930. V sklopu zgodnjih priprav na roman *Alamut* se je tedaj ukvarjal z likom Hasana Ibn Sabe in ob tem zapisal:

Študiral je astronomijo, preračunal je tok zvezd, posvetil se je matematiki. Prišel je do prepričanja, da je človek kot najvišji člen med živimi bitji določen po svoji naravi, da si osvoji vseмирje, ozvezdje, in da je on bil prezgodaj rojen. Kako strašno malo se mu je zdelo, ko je prišel do oblasti, vladati nad vladarji, spričo tako velikanskega nagona v njem – po oblasti, po moči! Ta iskrica je ona, ki sili živa bitja k vedno višjemu, k uporabi proti naravi, k nadprirodnemu. Kako majhen je svet, kako neizmerna je želja, zavojevati si vesoljstvo! [...]

Vem: prišel bo čas, mora priti, ko si bo človek osvojil najprej planete, nato druga sosednja nebesna telesa in končno vseмир. Morda bo to oni Bog, katerega zdaj molimo v predslutnji, da ga bomo nekoč ustvarili. (RM I 25; 17. 7. 1930; gl. tudi RM II 26; 6. 10. 1959)

Iz teh dnevniških premišljevanj, na podlagi katerih je nastalo *Pismo o človeku iz nove dežele*, je povsem jasno razvidno, iz kakšnega pojmovanja človeka je pri svoji literarni viziji izhajal Bartol. V naravi človeka kot najvišjega bitja je, da si podredi vesoljstvo. Ta človek, ki ga je Bartol zasnoval kot nekakšen amalgam Machiavellija, Casanove in Nietzscheja, avtorjev, ki so okoli leta 1930 pomembno oblikovali njegovo duhovno obzorje, je po svoji naravi avanturist in osvajalec, ki se nenehno širi v neznanost iz preprostega razloga, ker se lahko, ker to *zmore*, ker je to v njegovi *moči*. Njegova gonilna sila je torej čista volja do moči, brez smotra zunaj sebe, zgolj zaradi nje same. V *Pismu* izrazi to Bartol čisto jasno s temle navedkom iz Poeja: »Na dnu živi volja, ki ne umre. Kdo pozna skrivnosti volje in kdo njeno moč? Zakaj Bog je samo velika volja, ki pronica v vse stvari zavoljo svoje intenzitete« (Bartol, 1963, 461). Tako človekovo gonilo je z nenehnim osvajanjem in obvladovanjem vsega naravnano na svojevrstno preseganje. *Naravno bistvo* bitja »človek« po Bartolu v čisto biološko-vitalističnem smislu *presega* njegovo *človeškost*. V prihodnosti, ki je v takem pojmovanju

nekako predvidljiva, bo na mestu človeka *čezčlovek*. Taka vizija človeka pa pravzaprav ni več *humanistična*. Bartola v *Pismu o človeku iz nove dežele* ne zanima zares človek v njegovi človeškosti, temveč ga fascinira nenehno proizvajajoče notranje gibalo bitja, ki se zgolj *trenutno, začasno* imenuje človek, čigar bistvo pa je *čezčloveško, transhumano*.

Bartol je iz cinično-nihilistične, nehumanistične podobe človeka in njegovega bistva izhajal še v mnogih drugih krajših pripovedih iz zgodnjega ustvarjalnega obdobja.¹¹ Vendar ta podoba pri njem, ki je bil zlasti v mladosti nemiren in spremenljiv duh ter tudi labilna osebnost, izraža le en pol nazorov o človeku. Drugega – ki prvemu sicer ni diametralno nasproten; bolj gre za dve različici sorodnega nazora: cinično nihilistično in ludistično na eni strani ter bolj umirjeno, konstruktivno, pozitivno na drugi – ponazarja denimo črtica *Lutke*, še bolj pa nekateri eseji (o Freudu, *Sodobni nauk o človeku*) in disertacija. Ta drugi nazor je naravoslovno znanstveni, deterministični, v končni posledici celo redukcionistični. Bartol je svoj osnovni življenjski nazor večkrat deklariral kot naravoslovno znanstveni, naravoslovna je bila ne nazadnje tudi njegova izobrazba: poleg filozofije je študiral biologijo. Doktoriral je sicer pri Vebru iz filozofije, a Veber je bil v dvomih, ali naj disertacijo sprejme, saj je bila po njegovi presoji bolj naravoslovna kot filozofska. Pogled v Bartolovo disertacijo pokaže, da se Veber ni motil. Bartol namreč v njej napada eno osrednjih *filozofskih* postavk Vebrove predmetne teorije z *naravoslovnim* argumentom, to pa na ravni, ki je pri Vebru izrecno postavljena zunaj naravoslovja. Očitno je, da mladi doktorand ne zmore prestopiti iz naravoslovnega diskurza v filozofskega, zato pobija Vebra z nekompatibilnim orožjem. Formulirano vebrovsko, Bartol logičnega brezčasnega predočevalnega razmerja (med predočevalcem in predočevancem, doživljajem in njegovim predmetom) ne razločuje od razvojno genetičnega. Povedano bolj splošno, Bartol preprosto ne priznava specifičnih razlik med filozofskim (humanističnim) in naravoslovnim diskurzom;

11 Predvsem seveda v tistih o ciničnih pustolovcih, a tudi v nekaterih drugih. Zanimiv primer najdemo v na prvi pogled čisto drugačni pripovedi, ki obuja doživetje iz otroštva, v *Vražji gonji*. Takole se spominja pripovedovalec: »priznavali nismo ne cerkvenega ne posvetnega prava. Edino, pred čimer smo klonili in kar smo spoštovali, je bila moč, najsi se je kazala v tej ali oni obliki. Tako svobodnega se nisem čutil nikdar pozneje. Noben predsodek me ni oviral in s tovariši vred sem se pokoraval le enemu principu – principu samoohranitve. Vse, kar ga ni kršilo, je bilo dovoljeno« (Bartol, 1933, 278). In še: »Zakaj instinktivno smo čutili, da bi bil človek brez njega [čustva ljubezni; op. T. V.] *silen in nepremagljiv kakor bog ter bi mu bilo načeloma vse mogoče*« (prav tam).

postavlja ju v isti koš, to pa tako, da je naravoslovni v spoznavnem pogledu hierarhično nad filozofskim.

Samo srž tega Bartolovega nazora je mogoče najkrajše ilustrirati z navedkom iz razprave njegovega prijatelja ter Vebrovega najljubšega učenca in doktoranta Klementa Juga. Ta izbira ni poljubna. Ne nazadnje je bil Bartol prepričan, da je s svojo tezo v doktoratu zgolj potrdil temeljno tezo Jugove disertacije. Ta je izgubljena, zato iz nje ne morem navajati. Pač pa bom navedel odlomek iz Jugove razprave *O človeški vesti*:

Resnica je, da je človek iz telesa *in* duše, le da je duša odvisna od telesa tako, da nastaja in se spreminja z živčevjem, v prvi vrsti z možgani. Razvoj možganov pomeni tudi duševni razvoj. Bolj razviti možgani imajo za posledico večje duševne sposobnosti. Duša ni nič skrivnostnega, kar bi bilo skrito v človeku in se ob smrti loči od telesa, in česar bi živali ne imele. Take duše znanost ne pozna. Edino, kar je našemu človeškemu razumu mogoče v notranjosti človeka spoznati, so doživljaji in navade. In tudi edino to smatra psihologija za dušo. [...] Ta duša zavisi od živčevja. Brez živčevja so doživljaji in navade nemogoče. Duše tudi nima edino človek. Živali imajo slabše razvito živčevje, zato pa tudi neprimerno slabše razvito dušo nego človek. Brez duše pa vsaj višje razvite živali najbrž niso. Tudi pes tipa, voha, gleda, misli, se jezi, je hvaležen, želi hrane, itd. Konj je ponosen na svojo lepoto, žalosten, če je umazan itd. Za človekom zaostajajo živali le v tem, da si ne razvijajo sposobnosti za ustvarjanje kulture: nimajo smisla za lepoto, resnico in plemenitost v toliki meri kot človek. (Jug, 1925, 97)

Pomenljivo je, da Jug vsega tega ne govori kot naravoslovec, temveč kot filozof, predmetni teoretik, vsaj nominalno torej kot humanistični znanstvenik. Toda njegova podoba človeka v tem opisu je prav z gledišča predmetne teorije zgrešena. To ni *filozofski* pogled na človeka, tudi humanistični ne, temveč naravoslovno znanstveni. Jugova podoba človeka – vsaj v tem odlomku – je klasična deterministična podoba, kot se je najmočneje izoblikovala

pod vplivom darvinizma in najde danes nemara najodmevnejšega zagovornika v Richardu Dawkinsu. Človek je po tem pojmovanju zgolj eden izmed produktov narave, ki v primerjavi z drugimi ne izstopa zares kvalitativno, temveč predvsem kvantitativno. Njegova narava – torej njegovo bistvo – je narava te narave, to pa je gon po samoohranitvi, naj bo v klasični darvinovski podobi ali v obliki modernejših *sebičnih genov*. Tudi tega človeka torej žene volja do moči, čeprav je nekoliko drugačen od ekspanzivnega avanturista Teorije. Ne žene ga namreč prazna volja do volje, temveč *smotrna* volja do moči, zato je človeškost tega človeka zakodirana v natančno urejeni verigi vzrokov in posledic, ki jo je vsaj načeloma mogoče v celoti dešifrirati, namreč v znanosti. Če je Bartolov avanturist cinični osvajalec brez smotra, telosa, ki bi bil zunaj njegove čiste volje po osvajanju, človek znanstvenega pogleda tak telos ima. Je kolešček v nadrejenem organizmu naravne vrste ali družbe, ki kot celota osmišlja tudi njega samega.

Tak pogled na človeka je sicer popolnoma legitim in zagotovo tudi v marsičem relevanten. Vendar pa, kot že omenjeno, to ni podoba človeka z vidika filozofije, ki ji je Jug tedaj vsaj nominalno pripadal. Veber, ki je predavanje svojega učenca leto po njegovi smrti objavil, je moral čutiti nelagodje ob popolnoma napačno razumljenem *dualizmu* in temu ustrezajoči podobi človeka. Zato se je na ta – zanj gotovo redukcionistični – opis odzval z opombo:

Avtor premalo poudarja, da je v duševni polovici človeka strogo razlikovati med dušo (»jazom«, »subjektom«) in njenim doživljanjem. Razvoju možganov, sploh živčevja tam (na telesni strani) pa odgovarja tu (v duševnosti) le razvoj doživljanja, dočim je povsem drugačno in še vedno neodločeno vprašanje, od kod (n. pr. pri »rojstvu«) in kam (n. pr. po »smrti«) duša sama, t. j. neobhodni realni duševni nositelj doživljanja. Tudi primerjanje z »živalsko dušo«¹² je pre nagljeno. Prav vsa kultura človeštva priča za izredno verjetnost, da med živalskim in človeškim »jazom« ni samo gradualna, temveč kvalitativna razlika. (Prav tam)

12 V *Filozofiji* bo Veber sicer zapisal, da imajo tudi živali in rastline dušo, vendar svojega mnenja v osnovi ne bo spremenil; gre le za terminološko nadgradnjo, kvalitativna razlika med človekom in vsem drugim živim še vedno obstaja: živali in rastline imajo dušo, človek pa duha ali osebo (gl. Veber, 2000, 9).

V tej opombi – in še v mnogih drobcih iz Vebrove zgodnje filozofije, ki tudi sama človeka sprva obravnava nekoliko redukcionistično – se vsaj narahlo že kaže, kako se Veber polagoma nagiblje k razumevanju človeka kot osebnosti, subjekta, ki deluje na podlagi svobodne volje kot čisto osebne »dodane vrednosti«¹³ zunaj vsakega determinizma. Razumeti človeka zgolj biološko-deterministično je po njegovem za filozofijo neustrezno in nezadostno, čeprav takega razumevanja človeka ne zavrača nasploh; vendar ga prepušča naravoslovju.¹³ Sam pa s prehajanjem od predmetne teorije k filozofiji osebnosti vse bolj uveljavlja drugačno pojmovanje človeka, nemara najizraziteje v *Filozofiji* iz leta 1930, ki ima pomenljiv podnaslov: *Načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu*. V tej knjigi je človek pojmovan kot oseba, kot bitje svobode, ki ni brez preostanka zvedljivo na verigo vzrokov in posledic, temveč se zmore odločiti iz svoje lastne odgovornosti. Ta svoboda se izraža v svobodni volji, ki pa ni cinično-nihilistična, samonanašalna in absolutno neomejena volja do volje, temveč je lahko pravilna ali nepravilna, zato je povezana z odgovornostjo (gl. Veber, 2000, 82 isl.). Tako razumljen človek ima (v nasprotju s človekom Teorije) nespremenljivo bistvo, vendar njegova prihodnost ni čisto predvidljiva; prav zaradi te svobode ne, ki – če primerjamo z avanturistom – se lahko denimo ekspanziji ali čezčloveštvu, tudi če bi res bila v njegovi naravi, odreče, na primer iz *etičnih* razlogov. Šele tako pojmovanje človeka znotraj sebe sploh odpre prostor za etiko. To je podoba človeka svobode in odgovornosti, ki je po svojem bistvu zunaj znanstvenega determinizma (še bolj seveda zunaj abstraktnega kalupa Teorije) in zato ostaja skrivnost, ki jo je mogoče le slutiti, se ji v neskončnih poskusih razumevanja približevati, ugibati njen smisel in jo osmišljati s tipom diskurza, ki – če parafraziram Gadamerja – bolj kot na *metodo* stavi na *resnico*.

* * *

Človek kot zgodovinsko bitje se spreminja, in spreminja se tudi njegovo samorazumevanje. Prikazanih treh možnosti samorazumevanja izpred slabega

13 Vse duhovno pri človeku je po Vebru zgolj razvojno zgrajeno na telesnem, vendar filozofa po njegovem ta razvojna povezava ne zanima; zanima ga človekova osebnost, njegov duhovni svet kot tak (gl. npr. Veber, 2000, 35). Še več, celo takole sklene Veber svojo vizijo: »Šele danes smo končno trčili tudi na tako obliko človeške socialnosti, ki se peča res izhodno in končno le s človekom samim brez vsake vzporedne njegove animalnosti, ozir. ki ima vsaj ta svoj osnovni namen, človeka končno popolnoma poduhoviti ter vsake animalno-prirodne primesi za vedno oprostiti. Je to cerkev, seveda cerkev po svoji osnovni ideji« (Veber, 2000, 41).

stoletja ni mogoče v celoti vsebinsko prenesti v današnji čas, pač pa tipološko. Izkaže se, da so podobe človeka in njegovega bistva pri Bartolu, Jugu in Vebru tipološko sorodne oziroma analogne trem vrstam diskurza v sodobni literarni vedi (morda tudi širše v humanistiki). Ta analogija nakazuje na tesno povezanost humanistike in humanizma, če seveda humanizem razumemo kot spoznavno in etično držo, ki izhaja iz posebnega razumevanja človeka in njegove človeškosti, torej njegovega bistva. Pomaga pa nam lahko tudi ustrezneje razmejiti polje humanistike, ki je bodisi po inerciji bodisi po birokratski logiki bodisi po diktatu pragmatične nujnosti danes mnogo preohlapno definirano. Omenjeni trije diskurzi so v najsplošnejšem smislu sicer povezani s humanistiko, saj vsi izhajajo iz določenega pojmovanja človeka in njegovega bistva in se tudi ukvarjajo s človekom. Vsi trije lahko prihajajo glede svojega predmeta preučevanja do relevantnih ugotovitev. Toda med njimi so pomembne razlike. Morda najpomembnejša je v deležu pozornosti, ki jo namenjajo človeku in njegovi človeškosti. Teorija, ki se med drugim ravna po devizi, da teorijo lahko spodbije le druga teorija, se ne zanima zares za človeka v njegovi živi, konkretni, zgodovinski dejanskosti, temveč jo bolj zanima njena lastna, v brezmejno ekspanzijo usmerjena nenehna samo(re)produkcija, torej zgolj ona sama. Tu vidim najočitnejšo notranjo povezavo z razumevanjem človeka kot zgolj začasnega *vehikla* samosmotrne volje do moči. Čeprav Teorija operira tudi s proizvodi človekove simbolne dejavnosti, njen cilj ni v raziskovanju človeškosti človeka, temveč v nenehnem dograjevanju same sebe kot avtonomnega diskurzivnega polja, ki ni zavezano diktatu dejanskosti, temveč zgolj svoji lastni notranji konsistentnosti. – Znanstveni diskurz je od tega drugačen. Ne žene ga težnja po samoreprodukciji, zato ni samonanašalen, temveč ima jasen zunanji predmet preučevanja. To je med drugim tudi človek s svojimi kulturnimi proizvodi, vendar ne človek v svoji unikatni, *singularni* človeškosti, temveč kot enakopravni, anonimni člen v verigi družbenega ali naravnega determinizma. Znanstveni diskurz v humanistiki preučuje naravo ali družbo in mesto, ki pripada v njej človeku kot enemu izmed elementov v nadrejenem sistemu (narave, družbe), znotraj katerega je ta element edino mogoče osmisлити, saj zunaj sistema svojega smotra nima. Da je tovrstna vednost pomembna in tudi relevantna, o tem ni dvoma. Vprašanje je le, ali je po svoji naravi humanistična. – Zdi se mi, da oznako *humanističen* v polju, ki ga danes označujemo z izrazom *humanistika*,

še najbolj zasluži diskurz, ki sem ga – morda ne čisto posrečeno – imenoval *esejističen*. Tudi ta diskurz seveda lahko gradi svoja lastna teoretična orodja; prav tako lahko upošteva in uporablja dognanja znanstveno naravnane pameti. Vendar je v osnovi drugače usmerjen. Temelji namreč v pojmovanju človeka kot svobodne, odgovorne, v etično odprte osebe, katere dejanja so osmišljena, čeprav gibalo teh dejanj, ki so delo svobodne odločitve, morda ostaja nikoli do kraja pojasnljiva skrivnost. Temu svojemu zornemu kotu prilagaja tudi svoje narativne strategije.

Zdi se, da v današnjem sistemu institucionalizirane vednosti ta tip diskurza polagoma izgublja svojo legitimnost in v scientističnem akademskem pogonu celo pomeni nekakšno tveganje. A to tveganje humanistika mora sprejeti, saj edino ta diskurz človeka obravnava s posebnega zornega kota – v njegovi človeškosti, humanosti –, ki humanistiki ne nazadnje tudi daje njeno ime.

4 Scheler, Jug in etika resentimenta

Klement Jug se je v slovensko kulturno zavest najbolj vpisal zaradi svoje etike, in sicer tako zaradi deklarirane etične držbe kot zaradi etične teorije, ki jo je gradil na njej, tako da ju je mogoče obravnavati skupaj. Odlikovana vloga etike velja za obe osrednji področji njegovega delovanja, alpinizem in filozofijo. Slovenskega alpinizma ni toliko zaznamoval z izjemnimi, prelomnimi vzponi kot z alpinistično etiko, kakršno je razgrinjal v svojih gorniških spisih. In njegova filozofska prizadevanja bi – če verjamemo tistim, ki so ga najbolje poznali – najvišji vrh dosegla v monumentalni *Etiki*, ki pa jo je šele velikopotezno snoval, ko ga je doletela prezgodnja smrt. Prijatelji z obeh področij so tudi poudarjali njegovo izjemno etično osebnost, torej ne le etična načela, temveč tudi njegovo lastno ravnanje po njih. Bartol ga je imenoval *etičnega reformatorja*, Veber je govoril o njegovem *svetniškem samozatajevanju*, oba pa sta ga glede tega primerjala s takimi osebnostmi, kot so Kristus, Buda in Tolstoj. Tudi v novejšem času je bila Jugova etika deležna posebne pozornosti in zvečine obravnavana pozitivno.

Toda tako z Jugovo etično držbo kot z njegovo etično teorijo je povezano nekaj problemov. Prvi je ta, da enovite etike, zaokrožene v monografijo, ni izdelal. Nekaterih etičnih vidikov se je dotikal v planinskih spisih in poljudnih predavanjih, ki jih je imel na Primorskem v letih 1922/1923, vendar tu ne najdemo vsestransko premišljene etike, temveč posamezne drobce, ki sicer obravnavajo za Juga temeljna etična vprašanja, a si med seboj včasih nasprotujejo. Podobno velja za ohranjeno korespondenco, zlasti z dekletom Milko Urbančič. O tem, kakšna

naj bi bila načrtovana filozofska etika, ki bi problematiko obdelala celovito in sistematično, pa – razen zelo splošne razčlenitve – ne vemo prav dosti. Bartol, ki je imel v roki Jugove osnutke zanjo, je o njej poročal zelo na splošno, ne da bi izpostavljajal njene konkretne vsebinske vidike. Več je povedal v komemorativnih zapisih ob Jugovi smrti, kjer je razgrnil nekakšen razvoj njegove etične misli, kot ga je doživljal sam. Tudi Veber se je Jugove načrtovane etične teorije sicer dotaknil v dveh daljših zapisih ob Jugovi smrti, vendar prav tako precej na splošno, predvsem z metodološkega vidika, pri čemer se tudi sam ni mogel opirati na konkretno gradivo, temveč zgolj na osebne pogovore in korespondenco z Jugom.

Vse to seveda ne omogoča izdelave natančne in zaokrožene podobe Jugove etične teorije. A nekaj opornih točk glede tega vendarle je. Ohranjenih je denimo nekaj Jugovih lastnih priložnostnih namigov, ki bi lahko določeneje nakazovali smer, v katero so potekala njegova iskanja tik pred smrtjo. Še posebej zanimivi se zdita v tem pogledu dve omembi iz leta 1924, torej iz leta Jugove smrti. Jug je svojo načrtovano etiko izrecno opredeljeval kot *materialno* v nasprotju z Vebrovo zgolj *formalno*,¹⁴ in v pismu poljski filozofinji Dąbrowski, napisanem le mesec dni pred smrtjo, je razglašal, da njegova lastna etika ne temelji na racionalnih načelih (aristotelovske) logike (tako kot Vebrova),¹⁵ temveč da ima svoje lastne zakone, *zakone srca*.

Tako (pascalovske) *zakovitosti srca* kot opozicija med formalno in materialno etiko ter zavzemanje za to zadnjo nas seveda spomnijo na Maxa Schelerja, ki je približno deset let prej objavil monumentalno delo z naslovom *Formalizem v etiki in materialna etika vrednot*, v katerem je nasproti Kantovemu in novokantovskemu etičnemu formalizmu zagovarjal *materialno etiko* (vrednot), temelječo na posebni intuiciji in *logiki srca*. Jugov filozofski učitelj in mentor France Veber v svoji *Etiki*, v kateri je (bolj ali manj kritično) obravnaval vodilne etične teorije, Schelerja – zanimivo! – sploh ni omenjal.¹⁶ Pač pa je

14 O tem poroča Bartol, o izgradnji lastne *materialne* etike namesto Vebrove *formalne* pa govori Jug sam v pismu Vebri z dne 6. 2. 1924 (gl. Veber, 1926, 69).

15 Čeprav Veber, tako Jug v pismu, razgrinja logiko *čustev* in *stremljenj*, torej ne *misli*, je to še vedno zgolj logika, ne pa etika, »kajti človeško srce ne sprašuje o tem, kaj je pravilno, logično, temveč kaj je dobro« (Jug, 1924).

16 Očitno ga tedaj še ni poznal, čeprav ga pozneje gotovo je in se je z nekaterimi zamislili približal njegovi filozofiji. Vsekakor pa ga je že tedaj poznalo kar nekaj njegovih doktorantov. O sorodnosti med Schelerjem in Vebrom je v zadnjih dveh desetletjih nastalo kar nekaj razprav, a vse se bolj ali manj omejujejo na Schelerjevo pozno delo *Položaj človeka v kozmosu*, prejšnjih, kjer je bližina Vebri glede osrednjega mesta Boga in bližine krščanstva otipljivejša, pa ne obravnavajo.

Schelerjevo knjigo leta 1921 – torej še preden se je začel resneje ukvarjati z etiko – kupil Jug.

Kaj je Juga sploh napeljalo, da je kupil prav Schelerjevo zajetno knjigo?¹⁷ Leta 1921 se še ni študijsko ukvarjal z etiko (čeprav ga je ta od nekdanj zanimala, vendar bolj kot polje praktičnega udejstvovanja), pač pa s spoznavno teorijo in analitično psihologijo. Na Schelerja bi ga lahko opozoril njegov profesor na filozofiji Ozvald; ta je leta 1919 v *Ljubljanskem zvonu* ocenjeval knjigo Ellen Key s področja otroške didaktike, in tam je med drugim omenjal tudi Schelerja, namreč eno izmed njegovih misli, na katero naletimo med drugim tudi v *Formalizmu*.¹⁸ Še verjetneje pa je, da je Jug postal pozoren na Schelerja zaradi njegovih spisov o vojni, nastalih med prvo svetovno vojno. Jug je imel v svoji knjižnici lepo zbirko knjig avtorjev, ki so pisali o etično pozitivnih vidikih vojne, kar se je ujemalo z njegovimi lastnimi nazori.¹⁹ Slovenska kulturna javnost je Schelerjeve nazore glede vojne poznala, saj je o njih leta 1915 in 1918 v *Znanstveni reviji* »Leonove družbe« poročal Aleš Ušeničnik²⁰ (Jug je poslušal tudi njegova predavanja). Tu je (leta 1918) med drugim tudi takole povzemal Schelerjeve nazore:

Res se v vojski marsikdaj pokaže mnogo sirovosti, krutosti in živalske divjosti, a, pravi Scheler, s tem se le pokaže, kar je bilo že pred vojsko. Vojska potegne narodom krinke z obraza. Vojska le pokaže, da je bil tisti »odlični gospod« od včeraj prikrit »lopov«. »Le kdor v sovražni deželi ne krade, ne ropa, ne zavaja žensk, kdor tujcu plača, kar mu gre, in kdor doma ne navija cen, ne skriva zlata, in kdor hrani prijatelju zvestobo«, ta je šel že v vojsko kot mož poštenjak. (Ušeničnik, 1918, 63)

17 Ena od razmeroma banalnih možnosti bi bila, da si je ob začetku študija pač priskrbel knjige z različnih (vendar temeljnih) filozofskih področij. Tega leta je poleg Schelerjeve knjige kupil še Husserlove *Ideje* in *Logične raziskave*, Witaskovo *Estetiko* in *Temeljni očrt psihologije* ter zbrana dela Schopenhauerja (bržkone dokaz, kako zgodaj ga je vprašanje volje zanimalo tudi študijsko).

18 »Ne prezirajmo pri vzgojnem poslu 'sreče'! Scheler, ena izmed najrazboritejših glav v sodobni filozofiji, prepričevalno opozarja na to, da je edino sreča (= čustvo blaženosti) pravi vir dobrim dejanjem v življenju.« (Ozvald, 1919, 574) Ozvald, ki se je na Schelerja večkrat skliceval tudi v naslednjih letih, sicer ne navaja, iz katerega njegovega dela povzema.

19 Gl. Virk, 2014b, 24.

20 Ta je Schelerja podrobneje spremljal, kar je razvidno tudi iz njegovih poznejših spisov.

Ti pogledi so bili Jugu precej blizu, ne nazadnje jih je lahko potrdil tudi iz osebne izkušnje avstrijskega vojaka v prvi svetovni vojni.²¹ Do Schelerja je torej moral čutiti vnaprejšnjo simpatijo; najbrž je bil tudi to razlog, da je kupil njegovo knjigo. In čeprav ne v njegovih objavljenih delih ne v zapuščini nikjer ne naletimo na Schelerjevo ime, se zdi ob navedenem skoraj nemogoče, da svojega sklicevanja na *etiko srca* in na *materialno etiko* v nasprotju s *formalno* ne bi povzel prav po Schelerju. Logično bi bilo tudi sklepati, da je načrtoval etiko, ki bi bila blizu Schelerjevi, vsekakor bolj kot Vebrova (namreč *Etika* iz predmetnoteoretičnega obdobja, iz leta 1923; glede tiste, ki je implicitna Vebrovim »personalističnim« in »stvarnostnim« delom, utegne veljati drugače).²² Taka etika bi lahko celo pomenila eno prvih dokumentiranih celovitih slovenskih soočenj s Schelerjevo etično mislijo.²³

Ker Jug *Etike* ni napisal, tega ni mogoče natančno preveriti. Opredeliti se je mogoče le do gradiva, ki je ohranjeno v njegovih objavljenih spisih ali v zapuščini (poleg neobjavljenih spisov predvsem v pismih), in do podatkov, ki sta jih o Jugovi etiki posredovala zlasti Bartol in Veber. Če je Jug Schelerjevo knjigo natančno preštudiral ali vsaj v celoti prebral,²⁴ je v njej poleg omenjenih načelnih ali terminoloških sorodnosti (logika srca,²⁵ materialna etika) ter poleg tistih, ki zadevajo druga filozofska področja,²⁶ gotovo lahko našel potrditev ali morda tudi pobudo za nekatere svoje etične nazore. S Schelerjem je denimo

21 Ko so njegovi vojni tovariši v neki italijanski trgovini brezobzirno ropali, je sam odbral nekaj volne za svojo sestro, pristopil k osupli trgovki in blago plačal.

22 Dodati pa velja, da Vebrova *Etika* niti ni tako radikalno »formalna« v Schelerjevem pomenu besede. Zanimivo bi bilo opraviti podrobnejšo primerjavo med Vebrovo in Schelerjevo etiko. Scheler si (poleg skoraj identične hierarhične lestvice vrst vrednot) z Vebrom deli že izhodiščno prepričanje o tem, da so vrednote samostojni objektivni predmeti, kar je pravzaprav bližje materialni etiki kot formalni. Oba vsaj delno (npr. v aksiomatiki) izhajata iz Brentanove postavitve etike, ki celo velja za začetek moderne *materialne etike*. Sicer pa je etika, kot jo je razvijala graška šola, nasploh v izhodišču sorodna Schelerjevi.

23 V slovenski periodiki se je Schelerjevo ime občasno pojavljalo vsaj od začetka dvajsetega stoletja naprej, a sprva brez podrobnejše obravnave ali predstavitve. Prepoznavnejši postane šele v prvi polovici dvajsetih let, zlasti pri katoliških mislecih. Leta 1923 ga denimo omenja Engelbert Besednjak, Janez Fabijan pa istega leta že obsežno predstavi njegovo teorijo zla. Leto pozneje – v letu Jugove smrti – se nanj opazno navezujejo Ivan Rejec, Avguštin Juretič, Aleš Ušeničnik, Josip Jeraj, Ozvald, leto pozneje pa še Jugov sošolec Franjo Čibej.

24 Nič od tega ni nujno.

25 O tej gl. pri Schelerju npr. 1916, 59 isl. (tudi 191, 262). Scheler tam med drugim tudi zatrjuje – podobno kot Jug v pismu Dąbrowski –, da je etika popolnoma neodvisna od logike.

26 Na primer spoznavno teorijo. Jugova ohranjena seminarja o evidenci denimo vprašanje o apriornosti zunanje zaznave – v polemiki z Vebrom – razumeta podobno kot Scheler, čeprav Jug tam obenem tudi odločno zavrača mnenje, ki ga zastopa Scheler (1916, 66), da obstaja več vrst evidenc.

delil prepričanje, da so nekatere osebe po svojem individualnem bistvu etično boljše od drugih in zato na vrednostni lestvici više, ter da je takim zgledom treba slediti.²⁷ Z določenimi zadržki²⁸ bi se dalo vzporejati tudi Jugovo etično stremljenje po čim večji osebni popolnosti in Schelerjevo tezo, da je »najvišji in dokončni nravni smisel sveta možna bit najvrednejših in vredno(s)tno pozitivnih oseb« (Scheler, 1916, 596). Kot že omenjeno, sta se oba ujemala tudi v nekaterih pozitivnih pogledih na vojno z etičnega gledišča, po Schelerjevem filozofskem obratu od katolištva leta 1923 pa tudi glede vloge religije (oba ji pripisujeta zgolj pozitivno moralno vlogo pri oblikovanju družbe, kar je pri Schelerju glede na pojmovanje pred tem precejšnja degradacija).

Med Schelerjevim in Jugovim pogledom na etično sfero je še ena precejšnja sorodnost: oba kritizirata sodobno meščansko in kapitalistično moralno; Jug bi gotovo pritrtil Schelerju, da pomeni škodljivo zmago industrijskega in trgoveškega duha nad vojaškim in teološko-metafizičnim (Scheler, 1915a, 241).²⁹ Toda medtem ko imata pri Schelerju tako vojaški kot teološko-metafizični duh pozitivni predznak, pri Jugu to velja le za prvega. (Teološko) metafizični duh je bil Jugu skrajno tuj, do njega je čutil odločen odpor, in za metafizično ni kazal niti najmanjše nadarjenosti ali razumevanja. Prav to je ne nazadnje tudi razlog, da svoje etike ni mogel zares utemeljiti.

Omenjene, zvečine bolj naključne podobnosti daleč zaostajajo za temeljitimi razlikami med etikama obeh filozofov. Razlika je že v samem izhodišču. Scheler se svoje materialne etike (ki je kot taka bolj ali manj fenomenološki projekt) loteva izrazito filozofsko, fenomenološko.³⁰ Zlasti v *Formalizmu* razrešuje predvsem načelna filozofska vprašanja glede tega, konkretne izpeljave materialne etike pa pravzaprav ne opravi (pod njegovim vplivom to v svoji *Etiki* iz leta 1925 – zlasti v drugi knjigi – naredi šele Hartmann). Kantovski, na umu utemeljeni apriorizem sicer zavrača, zagovarja pa apriorizem emocionalnega. Čustva imajo po njegovem »svojo lastno *apriorno* vsebino, ki je od induktivnega izkustva enako neodvisna, kot so to čisti zakoni mišljenja«

27 Gl. Scheler 1916, 521, 596 isl.

28 Zadržki zato, ker je Jug kot najvišji cilj etičnih prizadevanj ob različnih priložnostih imenoval različne stvari.

29 Vendar ne zato, ker bi gojil – tako kot Scheler – nekakšno nostalgijo po aristokratskem duhu v nasprotju z meščanskim in proletarskim.

30 Psiholog kot psiholog po njegovem o nravnih dejstvih ne ve ničesar; gl. Scheler, 1916, 165.

(1916, 61), zato je etika, ki z občutenjem *zadeva*, kot bi rekel Veber, vrednote kot samostojne predmete, kot *prafenomene*, neodvisna od »pozitivnega psihološkega in zgodovinskega izkustva« (prav tam, 2). Vrednoto – dobro – lahko le začutimo v *fenomenološkem izkustvu*, jo neposredno doživimo, ne moremo pa je strogo definirati (prav tam, 20). Etika zato temelji na bistvogledju intuitivnih aktov in njihovih *materij*, zanjo pa sta kljub temu značilni evidenca in stroga natančnost, le da drugega tipa, kot to velja za um (pač tipa *logike srca*). Schelerju gre vedno za bistvogledje, nikoli za spoznanje realnosti prek empiričnega, individualnega jaza. Tovrstno spoznanje je osvobojeno vseh ideoloških ali drugih življenjskosvetnih interesov.

Temu skoraj diametralno nasprotna je Jugova etika. Za Jugu je filozofija – v pismu Dąbrowski je glede tega povsem izrecen –, zlasti fenomenološko bistvogledje, iracionalizem, ki filozofijo polagoma izloča iz območja znanosti ter jo potiska v bližino območij svetovnega in življenjskega nazora, religije ter umetnosti. Svojo etiko zato načrtuje na psiholoških izhodiščih, induktivno, na podlagi lastne empirične izkušnje (in ne fenomenološkega izkustva). Bistvogledje, ki temelji na fenomenološki redukciji, zamenja ravno nasprotni, izrazito individualno izkustveni, subjektivni pogled. Po Jugu je namreč uvid v dobro in zlo *zadeva vesti*; kdor ima vest bolj razvito, ima tudi boljši uvid. Nereflektirani alibi za Jugov subjektivistični, osebni, »induktivni« pristop, ki pa ga ima sam za skrajno objektivnega, je njegovo prepričanje – če mu ga prijatelji z Vebrom na čelu že niso vcepili, so ga vsaj podpirali –, da ima sam bolj razvito vest od drugih (*etični reformator, genij vesti!*) in zato boljši, *objektivni* uvid v *materijo* etike. Splošnim – zlasti filozofskim – načelom svoje etike posveča vedno manj pozornosti, vedno več pa konkretnim, etičnim ali tudi moralnim vsebinam (vrednotam, najstvom, krepostim) v empiričnem pogledu, ki jih zna *natančno definirati* (pismo Milki 2. 4. 1922), oziroma celo moralnim smernicam za delovanje (gl. Bartol, 1916, 113). Kolikor je mogoče razbrati,³¹ je edina prava teorija, ki dejansko podpira njegovo etiko, teorija psihološke kavzalnosti, tista torej, ki jo Scheler izrecno zavrača.

Te načelne, bolj ali manj metodološke razlike zvečine generirajo tudi preostale. Te se pokažejo, že če izpostavimo temeljne pojme Jugove etike: *volja*, *resnica*, *dolžnost*, nekoliko pozneje tudi *dobro*, ki ostane nato vrhovna vrednota

31 Za poskus celovitega prikaza Jugove etike gl. ustrežna poglavja v Virk, 2014b.

vse do Jugove smrti. Resnica Jugu skupaj z drugimi »kulturnimi vrednotami«³² dolgo velja za najvišjo vrednoto, volja je samo gonilno jedro njegove voluntaristične etike, dolžnost pa njen kategorični imperativ.³³ Obe zadnji sta tudi temeljni kreposti, ki odlikujeta etičnega človeka. Jug kot vrednoto sicer priznava tudi Boga (o svetosti v tem pogledu v nasprotju z Vebrom in Schelerjem ne govori), vendar kot sekundarno vrednoto, podrejeno primarnima resnici in dobremu; Bog je od njiyu odvisen (Jug, 1925, 233).

Scheler ima v nasprotju s tem ne le popolnoma drugačen seznam in hierarhično lestvico vrednot in kreposti,³⁴ temveč tudi kritičen pogled za takšno razumevanje volje, resnice in dolžnosti, kot ga v svoji etiki izkazuje Jug. Resnica za Schelerja ni vrednota (le iskanje resnice je; Scheler, 1916, 191), in etike po njegovem nikakor ne moremo utemeljevati na dolžnosti. »Kjer mi sami evidentno *vidimo*, da je neko dejanje ali hotenje *dobro*, *ne* govorimo o dolžnosti« (prav tam, 194), pravi. Prisila dolžnosti je subjektivna in ne temelji

32 Sem prišteva še lepoto in plemenitost; gl. npr. pismi Milki 10. 1. 1923 in 27. 1. 1923. Vendar pa je prav resnica (pozneje tudi dobro) na mnogih mestih izpostavljena kot najvišja vrednota.

33 Če navedem glede dolžnosti le nekaj značilnih mest iz pism Milki: »glej, draga, dolžnost stavim jaz pred svojo srečo« (10. 8. 1922); »Pri delu samem sem brez užitka. Le izpolnitev dolžnosti mi delo poplača« (12. 3. 1923); »Človek, ki je meni vzor [...] ne išče sreče, ki je momentana, ki je malenkostna, tudi če ga spremlja vse življenje. Ta človek hoče ustvarjati vrednote, ne zase, za splošnost, on se je dvignil iz svoje osebne malenkostne subjektivnosti, zato ne išče več, kaj bi bilo njemu dobro, in se ne boji tega, kar bi bilo njemu slabo, marveč stremi za tem, kar je splošno prav, in se bori proti temu, kar splošno ni prav. On živi za svojo dolžnost, ki jo vidi v tem, da žrtvuje svoje moči svojemu življenjskemu smotru. Če se svojemu cilju bliža, je srečen, če zaostaja, je nesrečen [...] Moj vzor je mož dolžnosti, ki se pri vršenju svoje dolžnosti nič ne ozira na to, če se bodisi samega sebe, ali pa če tu in tam tudi druge opraska« (22. 4. 1923); za Juga je najpomembnejše »delo, dolžnost, da ustvarjam vrednote, ki jih po svojih zmožnostih zamorem« (25. 5. 1923); »Za mene velja, da sem na svetu radi dolžnosti, ne radi lastne sreče. Sicer pa je v mirni vesti itak dovolj sreče« (2. 11. 1923); »Dolžnost, samo da je še dolžnost na svetu, pa mi svet ni tuj! Ona mi gradi dom moji ljubezni in moji duši [...] Jaz živim za svojo dolžnost, za iskanje resnice.« (6. 11. 1923); »saj je v mojem principu, da ne iščem na svetu ugodij, marveč dolžnost« (9. 11. 1923); »Mož si izbere svoj poklic, vest mu pokaže, kaj je njegova dolžnost, kako naj ustvarja vrednote človeštvu, kako naj gradi zgodovino« (9. 12. 1923); »Jaz nisem radi sreče na svetu, marveč radi dolžnosti.« (19. 12. 1923).

34 Temeljni kreposti, kot ju razvije v spisu *K rehabilitaciji kreposti*, sta zanj ponižnost in strahospoštovanje, njuno nasprotje pa je ponos, ki je ena temeljnih Jugovih kreposti. Ne gre le za različna seznama vrednot, temveč za diametralno nasprotno aksiologijo, pa tudi ontologijo. Jug je bolj kantovski: po njegovem je človekova dolžnost, da je kreposten. Scheler nasprotno meni, da je šele človek, ki je kreposten, zavezan k dolžnosti (Scheler, 1915b, 6-7). Krepost je po Jugu pridobljena z močno voljo in trdim delom, zato je krepostnež lahko upravičeno ponosen nase; po Schelerju je krepost dana kot milost in celo beži pred tistim, ki si prizadeva zanjo (prav tam, 6). Namesto ponosa je zato krepost ponižnost (lastnost, ki jo je Jug preziral), ki je modus ljubezni kot odprtosti do sveta in zato temeljna tudi za etiko: »ponižnost odpre duhovno oko za vse vrednote sveta«. Izhaja iz tega, da nič ni zaslužno, ampak je vse le dar in čudež (prav tam, 17-18) – za Juga bi bil to navaden *misticizem*. Enako ne bi pristal na Schelerjevo razlago, da nam strahospoštovanje kot druga temeljna krepost pomaga videti skrivnost reči in vrednostno globino njihove eksistence (prav tam, 28); tudi to bi označil kot *misticizem*.

v sami vrednoti; je kvečjemu sredstvo ekonomizacije npravnega uvida. Etika, ki temelji na dolžnosti, ima lahko le negativen, represiven, kritičen značaj (prav tam, 215). Prav Jugu in njegovi samopodobi se prilega v tem kontekstu še ena Schelerjeva opomba. Kdor po njegovem dela napako in ima za najvišjo vrednoto, če deluje tako, da bo lahko cenil samega sebe,³⁵ naredi tudi še drugo napako: meni, da trud, ki je za to potreben, konstituira vrednost tega.³⁶ Vendar, opozarja Scheler – ki, tudi to v nasprotju z Jugom, meni, da je etično najboljši človek tisti, ki je srečen³⁷ – je najboljši človek, ki dela npravno/dobro brez napora³⁸ in se mu ni treba odlikovati z močno voljo.

Pri Jugu, ki je nameraval celo napisati razpravo o vzgoji volje, je volja pač ključni element etike. Je namreč predpogoj za doseg vseh drugih vrlin. Scheler, nasprotno, meni, da lahko z voljo uravnavamo le najnižja, čutna občutja, višjih, duhovnih, pa ne; ta so dana kot »milost« (prav tam, 348), kar je spet misel, ki bi jo Jug zavrnil kot »misticizem«. Jug pri tem – tudi o vlogi volje – sklepa zgolj iz lastne življenjske izkušnje, medtem ko Scheler vse pojme ne le zajema bistvogledno, temveč jih vsestransko (tudi pojmovnozgodovinsko) reflektira. Volja po njegovem ni primarna, ne more biti temelj za etiko; primaren je adekvatni uvid vrednote, ki šele sproži tudi voljo do nje (prav tam, 519).

Tudi če bi Jug kulturne vrednote kot najvišje izpolnil z drugo vsebino, kot jih je, Scheler z njim ne bi soglašal. Po njegovi hierarhični lestvici vrednot (ta precej spominja na Vebrovo) je najvišja vrednota sveto, za njim pa

35 Oseba, ki (tako kot Jug, ki je v pismih to večkrat izrazil; npr. v pismu bratu Antonu 27. 11. 1923: »Sčasoma sem spoznal svet in ljudi, videl sem njihov egoizem in domišljavost, njihovo hinavščino in umazanost, pa sem spoznal, da me je trpljenje naredilo boljšega, nego so oni. Iz tega spoznanja se je rodila samozavest: postal sem ponosen nase in zaničeval sem tuje duševno majčkene ljudi, ki se pehajo vse življenje in smrt za vsakdanjimi nasladami, a ne vedo, da je človekov smoter, da je najprej človek, dober človek, pošten in kremenit značaj.«) deluje iz hotenja po svoji najvišji samovrednosti, ki torej intendira svojo lastno npravno vrednost, po Schelerju ne deluje etično (Scheler, 1916, 528). Enako po njegovem velja za »kolektivno osebo, npr. narod. Narod lahko svoje najboljše razvije (v kulturi, etosu itn.) le tako, da njegovi udi iz svojih intenc najstrože preženejo refleksijo, da morajo kot pripadniki tega naroda delovati, graditi in ustvarjati v določeni smeri, in da se pustijo voditi le stvarnim vrednotam, ki leže v dosegu nacionalnega duha in etosa« (prav tam, 528-529). – Veber je bil glede tega zadnjega precej bliže Schelerju (gl. npr. Veber, 1938, 188 isl.).

36 Tudi na splošno po Schelerju velja, da stroški in žrtev ne utemljujejo vrednosti tega, čemur so namenjeni, kar je spet diametralno nasprotno Jugovi etiki požrtvovalnosti, kot jo je razvijal zlasti v gorništvu.

37 Sreča je po Schelerju izvir kreposti (Scheler, 1916, 373).

38 Z enako poanto je na nasprotje med Jugovim samopoveličevanjem orjaškega napora, ki ga je kanaliziral v etično delovanje, in epitetom *etični genij*, ki so mu ga prilepili občudovalci, v svoji kritiki prvega zbornika o Jugu opozoril Josip Vidmar; podobno kontroverznost Jugove »ekspresionistične« etiko je opazil tudi Rajko Ložar.

duhovne vrednote. Medtem ko je Veber ravno nekako po Jugovi smrti tudi sam začel razvijati smisel za sveto kot najvišjo vrednoto,³⁹ Jug v to smer nikakor ne bi šel, saj je vsako podobno smer razmišljanja razglašal za *misticizem* in odločno odklanjal. In čeprav bi formalno pritrnil Schelerju, da je cilj etičnega prizadevanja etično popolna oseba, nikakor ne bi pristal na to, da je človek – tako kot trdi Scheler – to lahko le ob predpostavki ideje Boga, ki šele pomeni idejo najvišje osebnostne etične popolnosti. Človek za Juga pač ni, tako kot za Schelerja, bitje, »*ki transcendirata samo sebe in svoje življenje in vse življenje*« (prav tam, 298–299), iskalec Boga (prav tam, 301–302), temveč predvsem tisto, kar Scheler – skoraj v vseh svojih knjigah pa tudi Veber – izrecno zavrača (prav tam, 299; prim. tudi ustrezna mesta v Scheler 1998): višje razvita žival (Jug, 1925, 97).⁴⁰ Po Schelerju vrednote niso zadeva biološkega razvoja, Po Jugu očitno so.

Pomembna razlika med obema je tudi glede pojmovanja ljubezni. Po Jugu sta »vest in dolžnost [...] nad ljubeznijo« (pismo Milki 15. 9. 1923); Scheler meni popolnoma drugače. Ljubezen – Jug jo pozna predvsem kot ljubezen do staršev in vzajemnost dveh sorodnih duš⁴¹ – je zanj v metafizičnem pomenu temeljna odprtost do sveta⁴² (zato igra tudi pomembno vlogo pri vsakem spoznavanju) in med drugim eden od temeljnih pojmov etike. Ljubezen v zadnji posledici temelji v božji ljubezni do sveta, in religiozna ljubezenska skupnost je po Schelerju najvišja nravna skupnost oseb (Scheler, 1916, 518).

39 Glede na to, da je ta Vebrova pot vsaj filozofsko očitno izšla iz spoznavne teorije, je njen začetek najbrž treba locirati v *Sistem filozofije* (gl. zlasti izid razprave o *evidenci*). Da je to pravi čas, po svoje potrjujejo ne le vsa naslednja dela, temveč tudi razlika v pojmovanju transcendence in vrednotenju religije med revijalno in knjižno objavo *Znanosti in vere*. Vebrova pot k Bogu v fazi filozofije osebnosti in pozneje je dobro poznana; raziskati pa bi veljalo še njegova predavanja iz analitične psihologije v študijskem letu 1924/25 (v njih med drugim podobno kot Scheler v *Položaju* natančno razdeluje razlike med človekom ter vsem drugim živim, zlasti animaličnim). Tam za intencionalnost namesto *predočevanja* vpeljuje *danost, podarjenost* (Gegebensein, dari), kar nakazuje na podoben preobrat, kot ga zaznamo pri Levinasu in Marionu glede pojmovanja biti v primerjavi npr. s Heideggrom in ki je značilen za religiozno filozofijo (o Levinasu in Marionu v tem smislu razpravlja Branko Klun v knjigi *Onkraj biti*).

40 Scheler na prej navedenem mestu – podobno kot denimo Veber – dopušča, da je razvojno-genetično to sicer lahko, da pa je – natanko tako je menil tudi Veber (med drugim ravno v opombi k pravkar povzetem mestu iz Jugovega predavanja) – bistvena razlika med osebo in organizmom, duhovnim in živim bitjem.

41 Če jo analizira »psihološko«, pride do tega rezultata: »V ljubezni pa je dvojna vrednota: lepota in plemenitost.« (Pismo Milki 31. 7. 1922)

42 Pri Jugu je, nasprotno, ravno *zaprtost vase*; sam v ljubezni ljubi *svojo lastno* ljubezen (gl. Virk, 2014, 298).

Nemara najusodnejše pa Jugovo etiko, ki navsezadnje vendarle temelji na *vesti*, in to na njegovi lastni kot domnevno *izjemno razviti*, prizadenejo Schelerjeva razmišljanja o tej. Scheler vesti posveti kar precej pozornosti, obdela jo tudi pojmovnozgodovinsko. Po njegovem ni izvir nravnih vrednot, kvečjemu njihov nosilec. Zato tudi ni isto kot nravni uvid ali zmožnost (dispozicija) zanj,⁴³ kajti evidentni uvid, kaj je dobro in zlo, se ne more varati, vest pa se lahko (prav tam, 333).⁴⁴ Vest je le ena od oblik ekonomizacije poslednjega nravnega uvida. Scheler dodaja še tole pomenljivo opozorilo: »Če pa 'vest' postane navidezno *nadomestilo* za nravni uvid, *mora* princip 'svobode vesti' postati tudi princip 'anarhije glede vseh nravnih vprašanj'. Vsakdo se lahko tedaj sklicuje na svojo 'vest' in od vseh drugih zahteva absolutno priznavanje tega, kar trd.« (prav tam, 334-335). Natanko to je zagata Jugovega pojmovanja (lastne) vesti,⁴⁵ za katero pa je sam ostajal trmasto slep oziroma zaradi vere vase kot *genija vesti* naduto fanatičen. Ko ga je Bartol opozoril nanjo, jo je »formalno« sicer priznal, »materialno« pa zanesljivo ne. Odlomek iz Bartolovega esejja to dobro ponazarja:

Ko sem mu dejal, da bo njegova etika prav tako subjektivna, kot so vse ostale etike, se ni branil, temveč je le dejal s poudarkom:

»Toda to bo Klement Jugova etika in kot taka – garantiram jaz – bo dovolj visoka. Veljavna bo za vse tiste, ki imajo manj razvito vest, kot je moja. In teh je mnogo, zelo mnogo!« (Bartol, 1926, 115)

Vse te razlike so prevelike, da bi bilo mogoče govoriti o kakršnemkoli Schelerjevem vplivu na Jugovo etiko. Čeprav je Jug svojo etiko označeval s pojmi, ki so tako rekoč naravnost kazali na Schelerja, in čeprav je imel v svoji

43 S tem Scheler potolče tako Vebra kot Juga; po Vebru je vest dispozicija (Veber, 1923a, 452 isl.), po Jugu pa – vsaj leta 1922 – čustvo, s katerim človek spozna, ali je neko dejanje etično pravilno ali nepravilno (Jug, 1925, 99).

44 To sicer meni tudi Jug, vendar pa – v nasprotju z zatrjevanjem avtonomije *logike srca* – meni, da se vest lahko moti le ob predpostavki napačnega umskega spoznanja (gl. Virk, 2014, 407 isl.). Seveda pa svojo lastno vest v nasprotju s tem načelnim mnenjem popolnoma izvzame iz možnosti zmote.

45 Juga je morala, če je prebral Schelerjevo knjigo, neprijetno zbsti opazka, da je patos sklicevanja na vest posledica zgodovinskega dejstva, da je današnji pomen vesti najprej nastopil v smislu vesti kot božjega glasu v človeku (Scheler, 1916, 335-6).

knjižnici njegovo monumentalno delo o etiki, ni nikakršnih znamenj, da je to delo sploh prebral ali – če ga je – kakorkoli upošteval. Razhajanja med obema so pregloboka tako v podrobnostih kot že v samem jedru. Jugovi voluntaristični in v nasprotju z njegovo lastno intenco subjektivistični etiki manjka tisti absolutni referenčni temelj, brez katerega je vsaka etika podobna prizadevanjem človeka, ki se skuša za lastne lase povleči iz močvirja. Tudi če bi svoje načrtovano monumentalno delo izdelal, to verjetno ne bi bila zares filozofska etika, temveč z vebrovsko psihologijo podprti seznam moralnih vrednot, pridobljen induktivno iz lastnega izkustva in razčlenjen v kavzalne verige po zakonih psihološke vzročnosti, ki jih je Jug menda odkril v svojem – žal izgubljenem – doktoratu.

Za konec se vprašajmo, kam bi Scheler uvrstil Jugovo etično teorijo, če bi jo poznal. Veber je Jugovo etiko imenoval *materialna* in (ustrezneje) *normativna*.⁴⁶ Kako bi jo torej označil Scheler?

Ena od mnogih Jugovih potez, ki so jih prijatelji pri njem izpostavljali kot visoko etične, sta bila njegovo *asketstvo* in z njim povezana *delavnost*, vrline, ki ju je pričakoval tudi od drugih. Kot poroča njegov najzvestejši prijatelj, »je vstajal ob šestih zjutraj, kasneje pa bolj zgodaj, celo ob treh ali opolnoči« (Jelinčič, 1956, 17). Delal je cele dneve, trdno odločen, da doseže nekaj izjemnega in vrednega. Odrekal se je vsaki zabavi (tudi gledališču, celo smehu) in razvadi, vse svoje sile je posvetil delovanju za najvišje cilje, ki jih je vedno razumel predvsem kot etične. Delo je postavljal celo pred ljubezen: »Visoko cenim najino ljubezen, a neprimerno više moram ceniti delo, s katerim ne iščem svojih, marveč splošnih koristi. Tako mi veleva vest«, je pisal svojemu dekletu 2. 9. 1921; in 10. 8. 1922: »glej, draga, dolžnost stavim jaz pred svojo srečo, in moje kulturno delo mora biti z vsemi svojimi zahtevami izpolnjeno prej, nego posežem po čaši opojne sreče«; ali 15. 9. 1922: »ni niti moj poklic, niti moj namen gojiti lepoto in blišč, marveč možatost, sposobnost za delo, odpornost«; ali 12. 3. 1923: »Jaz sem vztrajen, truda ne občutim, zato lahko delam, dokler sploh še moram kaj narediti. Sem kot stroj. Pri delu samem sem brez užitka. Le izpolnitev dolžnosti mi delo poplača«; 25. 5. 1923 izvoljenki takole našteva, čemu se nikakor ne more odreči (njej in ljubljениm hribom se

46 *Materialna* etika v Schelerjevem pomenu besede ni bila, prej katalog moralnih vrednot in smernic za delovanje; tudi *logike srca* Jug ne razume tako kot Scheler; pri njem gre tu za glas njegove lastne vesti.

namreč lahko): »in to je delo, dolžnost, da ustvarjam vrednote, ki jih po svojih zmožnostih zamorem.«

Scheler je o tovrstnem asketstvu in etiki dela sodil, da se v njiju kaže »[t]endenca nekega *modernega* doživljajskega tipa [...] Tendence slabega stremljenja po *delu*, ki hkrati nazadnje temelji na povsem tuzemsko-hedonističnem vrednotenju reči *in* na asketskem tlačenju ugodja, tendenca, ki nedvomno tvori eno od gonil moderne zmedene civilizacije.« Pri tej tendenci gre po njegovem zgolj za »resentiment zoper stopnjevano civilizacijo udobja, ki je vedno bolj brez višjih vrednot« (Scheler, 1916, 258-259). Kdor vsaj malo pozna Jugovo delo in njegovo zasebno korespondenco, bo takoj opazil, kako dobro se prilega ta oznaka njegovim pogledom na tedanji čas in njegovim odzivom nanj. Jug je bil prepričan, da *udobje*, ki ga prinaša sodobna civilizacija, človeka etično le kvari, boljšata pa ga stiska in pomanjkanje. Njegov odpor do tovrstne dekadence je šel celo tako daleč, da je glede tega poveličeval vojno: »Hvaležen sem Bogu, da je poslal svetovno vojno. Pretrpel sem mnogo, postal berač, trpel duševne in druge muke, od katerih je bila lakota najlažja, a sem kljub temu zadovoljen«, je zapisal v svojem maturitetnem spisu (nav. v Jelinčič, 1956). Vojna je po njegovem dobra za narod, da se ta ne pomehkuži – tako tudi pozneje večkrat intonira svoje misli. Pa ne le vojna, temveč vsakršna stiska je dobrodejna za človekovo moralno bit. 14. 7. 1922 piše denimo dekletu: »trpljenje še ni pokvarilo značajev, pač pa jih je rodilo.« In v predavanju *O vesti*: »Najlaže pa se človeka pripravi do tega, da presoja razna dejanja glede njih pravičnosti, ako se ga pusti, *da sam v življenju doživi pravico in pretrpi krivico* [...] Zato pa je tudi znano, da so bili vedno najpravičnejši oni ljudje, ki so v življenju veliko trpljenja prestali.« (Jug, 1925, 232) Ali, končno, spet v pismu dekletu 31. 12. 1923:

Imam priliko opazovati posledice zakonskega življenja in sem spoznal, da to življenje sicer človeka osreči, razvedri, napravi ga živahnejšega itd., toda zato tudi pofilistri in pomehkuži. Še krepke značaje pripravi prilika do tega, da se prično bolj brigati za malenkostne užitke, nego za pravi smoter svojega življenja. Narodi so bili silni le tedaj, dokler so živeli v trpljenju, bojnih in odpovedovanju, ker to je delalo posameznike močne, moralne,

požrtvovalne za skupnost. Ko jim je pa pripravila hipercivilizacija mehka ležišča, so pocepali vsi po vrsti pod udarci usode. – To je resnica in resnica je tudi, da se jaz nočem pomehkužiti, da hočem moč svoje volje še povečati, ne pa prodati za naslade.

Take besede lahko zvenijo tudi še danes presenetljivo aktualno in vseka-kor simpatično; a etika, ki temelji na takih načelih, se izpostavlja tudi pomi-slekom.⁴⁷ Ne nazadnje tudi pri Schelerju. Mišljenje, da so trpljenje, stiska, po-manjkanje itn. nujni pogoj za »usmerjenost volje na realizacijo« višjih vrednot, po njegovem izvira iz *resentimenta* (Scheler, 1916, 361).

Klenemu Jugu in njegovi etiki se oznaka *resentiment* vsaj na prvi pogled sicer ne prilega najbolje. Tako v njegovih nazorih kot tudi delovanju je namreč kar nekaj potez, ki so z *resentimentom* – če ga razumemo tako kot Scheler⁴⁸ – v nasprotju. A še več je takih, ki ga potrjujejo. Kot ugotavlja Scheler, so za *resentiment* značilni maščevalnost, zavist, ljubosumje in tekmovalnost⁴⁹ (Scheler, 1915a, 49 isl., 61 isl.), kar so poteze, ki jih je brez težav najti pri Jugu.⁵⁰ Pri njem tudi najdemo asketski ideal ne le v obliki sovraštva do lastnega telesa, temveč tudi do kulturnih dobrin.⁵¹ Scheler o takem asketstvu pravi: »vsaka askeza, ki razširi vzdržnost na *duhovne* dobrine kulture in njihovo uživanje, ali pri kateri je tudi 'duša' podrejena samovoljni disciplini, kjer so misli, čustva, občutja razumljeni zgolj kot vojaki, ki jih je treba poljubno uporabiti za dolo-čene 'smotre'«, kaže močne poteze *resentimenta* (prav tam, 205-206). Z roko v roki s tovrstnim asketstvom gredo še druge poteze *resentimenta*: mnenje, da ima vrednost le tisto, kar je pridobljeno s trudom (prav tam, 209) – takšen pogled je za Juga značilen –, povzdigovanje vrednote koristnosti nad vrednoto življenja nasploh oziroma nad uživanjem življenja (prav tam, 230 isl.; 236-238)

47 Gl. npr. Virk, 2014, 408-409.

48 Ta ga je povzel seveda po Nietzscheju, razbremenil ga je le dodeljenosti krščanstvu.

49 Pa tudi moderna (porazsvetljenska) »ljubezen do človeštva« (Scheler, 1915a, 208 isl.); pri Jugu se kaže prav v negativni, *resentimentni* podobi, kot jo izpostavlja Scheler: na eni strani kot stalna mantra kategoričnega imperativa »dela za narod in človeštvo«, na drugi pa v nenehnem omalovaževanju tega človeštva.

50 Glede njegove maščevalnosti – ki je temeljni vzgib *resentimenta* – prim. Virk, 2014, 18, 213, 323, 414, 415, 436, 463. Tudi tekmovalnost je Jug močno poudarjal kot pozitivno vrednoto, zlasti v planinskih spisih, a tudi v pismih Milki.

51 Njegovo zavračanje smeha, gledališča, zlasti komedij, smo že navedli.

– tudi v tem prepoznamo Juga⁵² –, in sploh zanikanje življenja – pri Jugu najizraziteje kot njegova latentna suicidalnost. Če pomislimo ob tem na Jugovo notranjo razcepljenost, na nasprotje med skoraj nežno romantično, lirsko dušo in vojaško drznim, discipliniranim osvajalcem, postanejo ta ujemanja s Schelerjevo analizo resentimenta manj presenetljiva. Jugova etika, ki se ji tako ali drugače prilegajo različni epiteti – voluntaristična, individualistična, herojsko patetična, titanistična itn. –, vsekakor ni čisto imuna tudi na nelaskavo oznako *etika resentimenta*.

52 Značilen odlomek iz pisma Milki 2. 9. 1921: »Visoko cenim najino ljubezen, a neprimerno više moram ceniti delo, s katerim ne iščem svojih, marveč splošnih koristi. Tako mi veleva vest.« Ali 27. 7. 1922: »meni ni do časti in moči, marveč do tega, da čim več koristim. Četudi umrem nepoznan, pokopan kje med skalovjem, vseeno mi je. Dokler bom živel, bom koristil, in umrl bom z mirno vestjo.« Pomenljiv je tudi odlomek iz pisma njegovega najboljšega prijatelja Zorka Jelinčiča njegovi materi 17. avgusta 1924: »Spomnil sem se pri tem nekega večera, ko mi je dejal, da ima zanj življenje le toliko smisla, vkolikor more za človeštvo, narod, kaj koristnega napraviti.«

5 Klement Jug in mit o izjemnem filozofu

Klement Jug je bil predvsem po zaslugi mitizacije, ki je sledila po njegovi prezgodnji smrti, nemara najmarkantnejša osebnost med Vebrovimi doktoranti. Veljal je za izjemnega, že kar genialnega filozofa, za etičnega reformatorja in genija vesti, za najboljšega slovenskega alpinista med vojnoma, pa celo za pionirja antifašističnega boja na Primorskem. Tudi še v zadnjih letih izhajajo referenčne strokovne in znanstvene publikacije z različnih področij, ki ohranjajo to mitološko podobo, bodisi glede izjemnega filozofa, prvaka med alpinisti, etičnega reformatorja ali protoantifašista. Toda z izjemo alpinizma, kjer mit še najmanj odstopa od dejanske podobe – čeprav je tudi tu močno hipertrofirano –, so preostala tri področja Jugove mitizacije na majavih nogah.⁵³ Mit o Jugu kot zgodnjem antifašistu je bil že pred desetletji argumentirano in dokumentirano zavrnjen, a kljub temu še vedno marsikje vztraja, pač po inerciji, na podlagi legendarnega izročila, nikoli na podlagi preverjenih, dokumentiranih dejstev. Enako velja za mit o etičnem reformatorju in geniju vesti; ne nazadnje sta ga njegova prva avtorja, Bartol in Veber, v zasebnem pogovoru le nekaj let potem, ko sta ga lansirala v javnost, ne le močno relativizirala, temveč celo smešila,⁵⁴ če omenim le ta anekdotični drobec in se glede tega ne spuščam v kritično analizo Jugovih ohranjenih del.

53 O tem podrobneje pišem v knjigi *Vebrov učenec*.

54 Gl. Bartol, 1982, 518 isl.

Preostane še vprašanje, kako je z mitom o Jugu kot izjemnem filozofu. Da je bil Vebrov najljubši učenec, o tem ni dvoma. Toda kaj natanko je to pomenilo? Gotovo je šlo tu najprej za močno čustveno navezanost. Veber je, pretresen ob Jugovi smrti, zapisal, da mu je bil Klement ljubši od lastnega sina, in tudi Jug je svoji izvoljenki pisal, da ljubi Vebra kot svojega lastnega očeta.⁵⁵ Da je Veber vzljubil Juga, ne preseneča; v njem je videl samega sebe in svoje razmerje z Meinongom. Tako kot je Veber prišel k Meinongu – nekje ga je imenoval svojega očeta –, se mu prikupil, postal njegov varovanec in želeni naslednik, se srečeval z njim tudi zunaj univerze in nenehno razpravljal o filozofskih problemih, prijateljsko polemiziral z njim in poskušal njegovo teorijo dopolniti, soglašal z njim, da se filozofije ne da učiti iz knjig, temveč iz lastnega vložka v napor mišljenja, natanko tako – do vseh podrobnosti enako – je bilo tudi z Vebrom in Jugom. Vse to – in še nekatera nazorska ujemanja – seveda pojasnjuje veliko naklonjenost, ki sta jo gojila drug do drugega. Vendar ne pojasnjuje sodbe o Jugu kot izjemnem filozofu oziroma vsaj kot o Vebrovem najboljšem učencu – to sodbo je ne nazadnje izrekel tudi sam Veber (npr. v pismu Jugovemu bratu Antonu 27. avgusta 1924; nav. v Virk, 2014, 49). Kaj je storil Klement Jug na področju filozofije takega, da so ga zaradi tega kovali v nebesa?

Naj nakažem za uvod v razgrnitev te teme neko primerjavo. Oba nadpovprečno nadarjena zgodnja Vebrova učenca, Jug in Franjo Čibej (tega je sicer povzdigoval le malokdo; med redkimi je bil Bartol,⁵⁶ in zato si zasluži priznanje, saj mu Čibej v nasprotju z Jugom osebno ni bil drag), sta umrla mnogo premlada, da bi lahko pokazala otipljive rezultate svojega dela. Pa vendar je Čibeju uspelo objaviti kar nekaj spisov, prve resne že tedaj, ko mu je bilo komaj 21 let, izjemno tehtne pa denimo pri 22. in 23. letih. V nasprotju z njim Jug, dokler je bil živ, razen planinskih spisov ni objavil ničesar. Šele po njegovi smrti je Veber objavil eno njegovo poljudno predavanje (*O človeški vesti*) in en filozofski seminar (*Evidenca in spoznavanje*). V zapuščini sta ohranjeni še dve poljudni predavanji in še dva seminarja pri Vebru.⁵⁷ Vsa ta dela je ustvaril, ko mu je bilo 23 oziroma 24 let. Če primerjamo ta dela – drugih danes nimamo

55 Za reference gl. Virk, 2014, 48 isl.

56 V nekrologu Čibeju je oba najbolj nadarjena Vebrova učenca primerjal kontrastno: medtem ko je bil Jug pojem ozkosti, je bila za Čibeja značilna izjemna širina.

57 Kolikor vem, med slovenskimi filozofi razen pri Tanji Pihlar ti spisi doslej niso bili deležni večje pozornosti.

na voljo – s Čibejevimi, napisanimi (in objavljenimi), ko je bil celo kako leto mlajši, ali denimo z Bartolovima esejema o Jugu, pisanima, ko je komaj presegel 21 let, Jugovi spisi glede zaokroženosti, pretehtanosti, dognanosti, miselne doslednosti, prebojnosti ne zbujejo vtisa veličine, ki mu jo pripisuje mit. Pri predavanjih to še lahko spregledamo, saj gre vendarle za poljudni namen. Drugače je s filozofskimi spisi. Ti sicer kažejo mnoge zanimive miselne prebliske, a kot celota so nedosledni, protislovni, miselno ne zares obvladovani, okorni, prenatrjeni, zaletavi. Vsaj enega med njimi (*Evidenca in zunanja zaznava*)⁵⁸ je približno tako ocenil tudi sam Jug, in v prijavi k disertaciji je te svoje spise označil za *zmotne*. Konec koncev tudi Veber o njih očitno ni imel dosti boljšega mnenja; Jugu je, kot se ta pritožuje v pismu prijateljici 12. junija 1921, »že mnogokrat očital besedičenje, neznanstveno šveflanje' in še druge naravnost razžaljive stvari. Enkrat me je imenoval pol abnormalnega, govoril je zasmehljivo o mojih 'analitičnih sposobnostih, s katerimi da bom še briljiral po vsem svetu'« (nav. v Virk, 2014, 115).

Vsi ti spisi so bili s področja spoznavne teorije, torej bolj tipično filozofski od poznejših (neohranjenih), ki so bili zvečine bliže psihologiji. Če bi bil Jug genialen filozof, bi se moralo to pokazati že pri teh spisih. Nekaj nastavkov za to je v njih gotovo mogoče najti. Vsaj po mojem mnenju je s posameznimi tezami v njih utegnil Vebera napeljati na nekatere pomembne izpopolnitve njegove tedanje filozofije. Naj omenim le tri izmed njih: s svojim *pojmovnim doživljanjem* (Veber ga sicer nikoli ni sprejel v predlagani obliki) je v seminarju *O heteronomiji prepričanja* že nekaj let pred Vebrom korigiral njegovo teorijo *podoživljanja* pri predočevanju lastnih preteklih ali tujih doživljanjev (torej podoživljanja po celoti in sličnosti); tudi vmesne doživljanje pri produkciji predstav je – v istem seminarju – eliminiral precej pred Vebrom (čeprav spet drugače kot on); čisto mogoče pa je tudi, da je s svojimi izvajanji v spisu *Evidenca in spoznavanje* Vebru odprl oči za »Ahilovo peto« predmetne teorije

58 O tej seminarski nalogi je prijateljici 2. septembra 1921 pisal takole: »Ugotovil sem, da je vsa prepojena one slepe samozavesti, ki spada pri meni že davno v grob. Ta samozavest, agresivnost, prenatrjenost etc. me je oropala avtokritike in me marsikje zaslepila, da sem imel kako misel za resnično, zgolj ker je bila nova in moja. Krčevito sem jo zagovarjal, čeprav sem že slutil, da ne drži. Čudim se, da mi je Veber to nalogo sploh sprejel za seminarsko nalogo, posebno še, ker sem na nekem mestu na smešen način nasprotoval dognanemu dejstvu, da bi le rešil svojo hipotezo. [...] In če se vprašam, odkod izvirajo one napake, dobim sledeč odgovor: V mojem značaju iz mladosti je ona ponosna samozavest, slepa agresivnost in prenatrjenost.« (Nav. v Virk, 2014, 90)

(Veber, 1921a, 208), kot jo je Veber razkril v *Sistemu filozofije*, kar je imelo za posledico vpeljavo nepredmetne, *transcendentne istinitosti* v Vebrovo spoznavno teorijo, zlasti v *Knjigi o Bogu* in *Vprašanju stvarnosti*, pa tudi nasploh premestitev poudarka s fenomenalnega (prek vmesne faze filozofije osebe) na transcendentno. Te Jugove pobude oziroma teze same na sebi nikakor niso brez filozofske teže. Toda med premnogimi zablodami, protislovji, nedorečenostmi tovrstni prebliski delujejo drugače, kot bi v kakem bolj dodelanem miselnem okolju: vtis je, da med množico kritičnih izstrelkov, naperjenih proti Vebru, že po statistični verjetnosti kak pač tudi zadene cilj. Vendar se zdi, da Jug obravnavane problematike ne obvladuje zares. Tako je očitno menil tudi Veber, saj navedenih sprememb v svoji filozofiji vsaj izrecno ali javno ni povezoval z Jugovimi pobudami.

Ne nazadnje je tudi sam Jug, kot kaže, ocenil, da je filozofija zanj preveč zapletena. Zato se je poslovil od spoznavne teorije in s tem na neki način tudi od filozofije v ožjem pomenu besede. V pismu poljski filozofinji Dąbrowski, ki ga je pisal le malo pred smrtjo, je ob navezavi na Vebrovo filozofijo izrecno povedal, da filozofija zanj ni prava znanost, temveč da je to psihologija, in da se sam zato od filozofije usmerja k psihologiji.⁵⁹ Ta obrat si je mogoče tolmačiti na več načinov. Dobrohotno morda tako, da je Jug s svojim boljšim uvidom dognal impotentnost filozofije ter relevantnost psihologije in je zato kot tisti, ki bolje vidi in razume, izbral, kar je boljše. Je pa še druga možna razlaga: da je bila filozofija zanj prezahtevna, zato je raje predsedlal k psihologiji, kjer je zapletenih miselnih operacij manj, več pa trdega, vestnega dela, kar njegov naravi bolj ustreza. To drugo razlago pravzaprav potrjuje celo sam. V že omenjeni prijavi k disertaciji glede spoznavne teorije izrecno zapiše, da je »opustil razmišljanje o težavnih splošnih problemih ter [...] se pričel baviti raje s podrobnim delom v psihologiji« (nav. v Cindrič, 2015, 58); v pismu Dąbrowski pa denimo tudi omenja, da je Vebrov *Sistem filozofije* – ki je resda dolgočasno in mukotržno branje, filozofsko pa ne ravno izjemno zahtevno – preveč abstraktno teoretična in *težko razumljiva* knjiga. Vse te okoliščine kažejo, da se Jug v filozofiji ni počutil zares doma (že v srednji šoli je imel iz nje slabo oceno) in jo je ravno zato zamenjal z dostopnejšo psihologijo. Vendar Jug s tem za mit o genialnem filozofu še ni čisto odpisan. Čeprav se pred smrtjo odreka filozofiji

⁵⁹ Za povzetek pisma gl. Virk, 2014, 535 isl.

in se ima zgolj za psihologa-znanstvenika, se je mit najbolj hranil ob njegovem delu, ki gotovo ni čisto nefilozofsko. Tu gre denimo za *materialno etiko*, o kateri ne vemo prav dosti, ki jo je pa pripravljaj kot opozicijo Vebrovi. Predvsem pa gre tu seveda za disertacijo, ki je vsekakor ostajala v okvirih predmetne teorije, čeprav je bila močno psihološko obarvana – ampak taka je seveda tudi sama predmetna teorija. Problem je v tem, da nič od tega, zaradi česar je Jug kot filozof najbolj slovel, ni ohranjeno. Etika sploh ni bila izdelana, bila je le kopica osnutkov, ki so se izgubili, izgubila pa se je, kot kaže, tudi disertacija, čeprav še ni izginilo vsako upanje, da se kdaj najde.

Eden poglavitnih izvirov mita o Jugu kot izjemnem filozofu je prav Vebrova ocena njegove disertacije, najvišja in najbolj slavilna med vsemi 23. So še nekateri drugi viri, ki potrjujejo Vebrovo visoko sodbo. Bartol, ki jo je tudi sam bral, denimo omenja, da je Veber disertacijo imenoval »epohalno delo«, in Bartol se je s to oceno strinjal. A ko se je leta 1931 zapletel v prepir z Vebrom glede Juga, mu je Veber menda priznal, da Jugove disertacije tedaj ni bral, temveč jo je sprejel na zaupanje. (Sloves, da disertacij in seminarjev ne bere, se je Vebra res držal. Če si ogledamo nekatere njegove skrajno skope ocene disertacij, se zdi ta podatek verjeten. Morda je glede tega pomenljivo tudi Jugovo pritoževanje dekletu, da mu sicer vedno strogi in kritični Veber ni dal niti ene pripombe, čeprav ni dvoma, da so v disertaciji tudi napake; gl. Virk, 2014, 461.) Toda vsaj malo pozneje, po Jugovi smrti, jo je zanesljivo moral prebrati. Prvi razlog je bil že ta, da je na lastno željo postal skrbnik Jugove zapuščine, ki naj bi poskrbel za njen natis, in kot njen urednik jo je pač moral prebrati. Da jo je vsaj okoli leta 1925 res prebral, potrjuje okoliščina, da je imel v študijskem letu 1925/26 seminar o njej. Naslov seminarja je bil malce dvoumen: »Kritični pretres znanstvene zapuščine dr. Klementa Juga«. Da je pomenila beseda »kritični« res kritiko in da je šlo predvsem za kritiko disertacije, pa spet potrjuje Bartol, ki po zaključku seminarja v svoj dnevnik zapiše, da jo je Veber »stavek za stavkom raztrgal«. ⁶⁰

Čeprav Bartol ni imel razloga, da bi v intimnem sprotnem dnevniškem zapisku dejstva falsificiral, je o verodostojnosti njegovega pričevanja načeloma seveda mogoče podvomiti. A nekaj je nedvomno: Veber je, preden je Jug začel pisati disertacijo, v dveh svojih knjigah (*Sistemu filozofije* in *Etiki*) v opombi

60 O vsem tem gl. Virk, 2014, 460 isl.

omenil dve drobni Jugovi zamisli, ki sta se mu zdeli zanimivi (obe je sicer zavrnil); v *Estetiki* je obsežno in zelo resno obravnaval delo Berusa in Alme Sodnik; v *Načrtu novega dokaza za istinitost božjo* je hvaležno sprejel »misel, da *neistinitost* sploh ni nič drugega nego posebna veljavnost«, ki mu jo je »izrazil [...] moj slušatelj Franc Žekar« (Veber, 1932, 198; Veber je Žekarja navajal tudi v *Knjigi o Bogu*);⁶¹ v *Vprašanju stvarnosti* je izjemno pozitivno omenjal filozofijo Hrovata in Lešanca (vsi so bili njegovi doktoranti); ne nazadnje pa je v *Slovincu* napisal tudi nadvse pohvalno oceno doktorata še enega svojega doktoranta Kruna Pandžića.⁶² Toda prav nikjer v svojem filozofskem opusu (v katerem se je dotikal tudi psihološke kavzalnosti in vprašanja dispozicij, torej teme Jugove disertacije) niti enkrat ni omenil *epohalnega* dela svojega *najboljše-ga učenca* ali se skliceval nanj. O disertaciji je sicer zelo na splošno (morda zato, ker je tedaj še ni prebral), vendar slavlno pisal le v obeh spominskih zapisih ob Jugovi smrti, a to tako rekoč sodi k temu žanru. Ta Vebrova abstinenca vsekakor zasluži pozornost in še čaka na prepričljivo razlago, morda na tako, ki bo uspela ohraniti mit o izjemnosti Jugove disertacije. A dokler take razlage nimamo, se zdi vsaj verjetna možnost, da se Vebru Jugova disertacija, potem ko jo je natančno prebral, morda ni več zdela tako epohalna. Druga možnost – s pridihom teorije zarote – je seveda, da je bilo ravno nasprotno in da je Veber Jugovo najpomembnejše delo po njegovi smrti načrtno zamolčeval in morda celo poskrbel za njegovo izginotje – iz ljubosumnosti.

Mit o Jugu kot izjemnem filozofu se je doslej morda jemalo za preveč samoumevnega. To pa ne pomeni, da se z Jugovo filozofijo ni vredno ukvarjati. Ravno nasprotno. V ohranjenih Jugovih spisih najdemo, če ne drugega, polno mest, ki so zelo pomembna za razumevanje nekaterih podrobnosti razvoja zlasti zgodnje, izjemno hitro spreminjajoče se Vebrove filozofije. Kdor želi imeti

61 Žekar (njegova žena in žena Dušana Kermavnerja, ki Vebra izrazito ni maral, sta bili sestri) je med manj vidnimi Vebrovimi doktoranti, čeprav ni čisto nezanimiv, že zato ne, ker je prevedel v nemščino Vebrovo razpravo »Problem predstavne produkcije«. Resda se po doktoratu s filozofijo ni več prav dosti ukvarjal (po vojni jo je menda nekaj časa poučeval, a le na kratko; okoli leta 1960 je bil ekonom v koči na Kredarici, kjer je bila njegova žena oskrbnica; pred tem sta enako delo opravljala v koči na Komni), a Veber je njegovo življenje močno zaznamoval. Če je verjeti družinskemu izročilu, je bil oče Žekarjeve edinke pravzaprav Veber. Žekar, ki je bil strasten lovec, je sklenil življenje na Bokalcih. Tja so ga odpeljali, potem ko je pred hišo na robu Domžal, kjer je stanoval, s svojima lovskima puškama večkrat streljal na letala, češ da se z njimi prevaža ljubimec njegove žene (namreč Veber).

62 Začne se takole: »Martina Heideggerja poznam še izza svojih dijaških let, ko sva skupno poslušala predavanja A. Meinonga na graški univerzi« (Veber, 1943, 3).

celovit vpogled v hektično razvojno dinamiko Vebrove predmetnoteoretične faze – morda pa celo v genealogijo pozne, stvarnostne –, mora nujno brati tudi dela njegovega najtesnejšega sogovornika iz tega obdobja.

6 Bartolova disertacija in Vebrova filozofija

Vladimir Bartol se je na ljubljansko Filozofsko fakulteto vpisal leta 1921. Kakšen vtis je nanj naredil Veber, je 9. 8. 1926 v svojem dnevniku opisal takole: »Kmalu sem prišel pod absoluten vpliv prof. Vebra. Karkoli je on predaval, se mi je zdelo dvakrat resnično [...] Vsi filozofi skupaj niso dosti vedeli, vse to je bilo neznanstveno. Šele prof. Veber je tisti mož, ki je našel in odkril resnico.« (RM I 18) V prvem letniku sicer Vebrovim izvajanjem ni zmožal dobro slediti, a v drugem je postal pravi veberjanec. (13. II. 1951; RB 1) Takole se je 12. 6. 1962 (RB 2) spominjal šaljive anekdote v zvezi s tem:

Biti veberjanec, stati sredi pojava in iz njega motriti svet okoli sebe, poimenovati predmete, telesne in duhovne, abstraktne in konkretne, je pomenilo trdnost, občutje varnosti, neko močno notranje zadovoljstvo [...] Ves svet sem gledal skozi njegove [Vebrove] misli, pojme, a zlasti tudi besede. Doživljaj – objekt doživljaja; predstava, občutek sta »uperjena« na predmet. Misel na »dejstva«, čustva na »vrednote«, volja, želja na »najstva«. Kajstvo, najstvo, razne komponente – dokler mi ni bilo vsega zadosti in sem napisal tisti nespodobni listek in ga pritrdil v seminarju na vrata. »Našla se je nova komponenta ... Kdor jo je izgubil, naj se javi pri podpisanim X Y«. Kajpada sem pisal s svojo pisavo in so

me hitro pogruntali. Kl. Jug je bil določen v imenu seminarja, da me »herštela«. In me tudi je.

Vebrov vpliv na Bartola je bil tako močan, da je v obdobju študija celo blokiral njegovo pisateljsko dejavnost (gl. Virk, 2014a, 192). Vendar je začel kmalu po drugem letniku popuščati. Bartol je tedaj prišel pod vpliv Klementa Juga, zanimati pa se je začel tudi za monistične materialistične, predvsem mehanicistične ideje.⁶³ To ga je očitno motiviralo pri izbiri teme za disertacijo. Vebra, svojo nekdanjo filozofsko avtoriteto, je želel pobiti z mehanicističnim argumentom.⁶⁴ Poročilo o začetku pisanja disertacije – najdemo ga v dnevniškem zapisku 18. 8. 1926 – je značilno bartolovsko. Bartol si je januarja 1925 sposodil enajst dram in jih intenzivno bral, tudi še v noči s 1. na 2. februar. 2. februarja se je prebudil iz sanj, v katerih je pisal disertacijo. To ga je spodbodlo, da jo je ob 6h zjutraj res začel pisati, in nepretrgoma je pisal do 11h. Takole je poročal leto in pol pozneje: »Danes, poldrugo leto po tem dogodku, sem prvič zopet čital ta prvi osnutek svoje disertacije. Vsak stavek priča o naravnost neverjetni logični moči in ostroti, ki me je navdajala takrat. Šel sem prav v temelje, predno bi začel z glavnim problemom. Hotel sem si najprej razčistiti t. i. metodo. Pozneje sem ta 'uvod' razširil in je to postala disertacija (kot pri dr. Jugu)« (RM I 18). Glavni namen te disertacije je bil spodnesti Vebrov filozofski dualizem.

63 Iz dnevniškega zapiska 17. 5. 1962, v katerem je razlagal genezo nastanka črtice *Lutke*, je dobro razvidno, kako so te ideje vplivale na njegov življenjski nazor sredi dvajsetih let: »L'homme-machine', je nekaj reklo v meni. Spomnil sem se – verjetno malo pozneje – na La Mettrieja, ki sem ga bil bral, še preden sem napisal disertacijo, v filozofskem seminarju. / Poznal pa sem tudi Descartesove 'Passions', kjer pravi, da so živali nekakšni avtomati, v nasprotju s človekom, ki more svobodno odločati o svojih dejanjih. In naenkrat sem doumel zvezo med Les passions in L'homme machine: De la Mettrie je samo podaljšal Descartesovo tezo o živalih-avtomatih tudi na človeka! Človek – avtomat – lutka! [...] S tem delametrijskim pogledom sem v tem času opazoval kretanje in onegavljenje nas, človečkov, v velemestu. Bil sem tudi sam tak 'avtomat', a vendar sem z nekega veliko višjega kota gledal na ljudi in nase, kako smo podvrženi slepim zakonitostim« (RB 2).

64 Zanimivo je, da mu je pri tem delno priskočil na pomoč tudi somentor Jovan Hadži; tako je vsaj razbrati iz tegale Bartolovega zapiska: »Ob prvi formulaciji disertacije me je prof. Hadži opozoril na disput med biologoma Jacquesom Loebom in Emilom Jenningsom. Jennings je eden izmed ustanoviteljev 'behaviorizma', Jacques Loeb pa pristaš strogo mehanicističnega pojmovanja organizmov. Medtem ko Jennings govori o možnosti 'prilagoditve', 'spomina', 'smotnih reakcij', kar mi je sicer kot tihemu opazovalcu prirode bliže, pa mi je Loeb s svojimi trditvami o kemo-fizikalnih zakonitostih, ki določajo t. i. smotne reakcije organizmov, v tistem času kot umetniku vse bolj imponiral. On je navsezadnje poglobil in natančneje upravičil Descartesovo tezo o živalih-avtomatih, ne da bi to, po moji vednosti vsaj, prenesel tudi neposredno na človeka in njegovo delovanje.« (Prav tam)

Veber je v svojih prvih knjigah (v predmetnoteoretičnem obdobju) vedno znova poudarjal, da sta psihologija in naravoslovje (npr. fiziologija) dve avtonomni, samostojni vedi, ki imata *vsaka svoj predmet* in se nikoli ne moreta zlit v eno, čeprav se lahko pomembno dopolnjujeta. To stališče se ujema z Vebrovo predmetnoteoretično različico dualizma, po kateri sta psihični in nepsihični svet dve različni realnosti, ki sta podvrženi vsaka svojim lastnim, specifičnim zakonitostim in med katerima ni *sklenjene kavzalne vrste* (se pravi: vzročne povezave). Med psihičnim in nepsihičnim vlada zgolj predočevalno razmerje, predmetnoteoretična različica intencionalnosti.

To po Vebru velja tudi za razmerje med organizmom in duševnostjo. Veber ne zavrača vsakršne povezave med njima; na razne načine zgolj dokazuje, da to s stališča filozofije ali psihologije ni razmerje vzročnosti, pa tudi kake druge kontinuitete ne. Je zgolj *korelacija, koordinacija* oziroma *koordinativno sonastopanje*,⁶⁵ vendar gre za dva temeljito ločena svetova, ki ju je nujno raziskovati ločeno, avtonomno, saj zakoni enega v drugem ne veljajo. Za organsko velja glede razmerja z duševnostjo isto kot za anorgansko: obstaja le »brezčasni paralelizem med duševnim in neduševnim vesoljstvom«, predmet ne povzroča doživljaja, doživljanj ni učinek predmeta, temveč le *kaže* nanj, ga predočuje.⁶⁶ Edina zakonita relacija med obema svetovoma, ki jo predmetna teorija (lahko) preiskuje, je po Vebru *predočevalno razmerje*, in to zajema tudi razmerje med telesnim/fiziološkim (organi, živčevjem) in duševnim.⁶⁷

Predočevalno razmerje je *brezčasno logično*, in Veber se v prvih delih osredotoča zgolj na ta vidik. Toda pozneje dokazuje, da velja akavzalnost tudi

65 Prim. Veber, 1921b, 49, 209; 1921a, 89; 1924a, 58. V dodatku k *Očrtu psihologije* v empirično-fiziološkem opisu delovanja živčevja o koordinaciji oziroma korelaciji (očitno v dogovoru z Vebrom) govori tudi Šerko.

66 »Pri tem je strogo pomniti, da ta zakonita koordinacija ne pomenja nikakega *časovno-izkustvenega, n. pr. vzročnega* razmerja [...] Vsako temeljno doživljanje ima po lastni naravi brez ozira na vsako izkustvo določeno vsebino, vsled katere mu je prirejen« njegov predmet (Veber, 1924c, 141).

67 »Iz tega pa sledi, da vlada preko teh naših organskih občutkov ravno med našo duševnostjo in našim telesom ('organizmom') *konstantno* predočevalno razmerje, kar zdaj takoj razloži, da in zakaj mora vsaki zakoniti spremembi organizma na zakonit način odgovarjati tudi sprememba dotične duševnosti in sicer brez vsake tzv. 'psihofizične kavzalnosti'. Zdaj morem podati to-le strogo, čeprav le indirektno definicijo 'organizma': organizem je fizikalno kajstvo (in s tem ob enem sistem fizikalnih procesov), ki in v kolikor ga konstantno predočujejo organski občutki, kratko: organizem je konstantni predočevanec organskih občutkov« (Veber, 1921b, 330).

za čisto *empirično* razmerje med duševnim in neduševnim. Najbolj zgoščeno razvija to dokazovanje v *Očrtu psihologije*, kjer tudi najbolj natančno prikaže, zakaj zavrača pojmovanje, kot ga pozneje v disertaciji zagovarja Bartol. Veber se z nasprotniki v izhodišču strinja, da je »izkustveno nepobitno dejstvo, da odgovarjajo zakonitim spremembam na telesu pristojne spremembe na duši« (Veber, 1924c, 173), pri čemer s telesom misli na živčevje. Ne strinja pa se, da je ta prirejenost kavzalnost. Po njegovem namreč ne gre za realno časovno, sukcesijsko, kavzalno razmerje, temveč za sočasno, korelativno, *funkcijsko*.⁶⁸ To dokazuje analitično takole: če bi šlo za kavzalno razmerje, ki je vedno vzročno sukcesijsko, bi moral najprej biti fiziološki proces, nato pa s časovnim zamikom doživljaj, ali pa obratno. To bi pomenilo, če gremo nazaj na prvo doživljanje duše, da bi obstajala sprva bodisi duša brez doživljanjev ali pa organsko telo brez organskih procesov, ne eno ne drugo pa po njegovem ni mogoče. Kaj je pri razmerju med telesom in duševnostjo kavzalno in sukcesijsko in kaj ne, pojasni takole: »Seveda nastopa n. pr. občutek svetlobe realno-časovno *po* svetlobnem vzdraženju očes; zato pa ta občutek 'psihofizično' ne odgovarja neposredno očesnemu vzdraženju, temveč šele vzdraženju možganske skorje, ki sledi realno-časovnemu očesnemu vzdraženju. Da pa je med *občutkom* in *možganskim vzdraženjem* razmerje časovne sukcesije, ni ne dokazljivo ne verjetno« (prav tam, 174). Obstaja torej le »*izkustven funkcijski paralelizem* med duševnim in neduševnim svetom, t. j. med subjektivimi doživljanji ter pristojnimi živčnimi procesi in narobe, ki se veže s *svetovnim dualizmom*, namreč z že orisano nepremostljivo razliko med duševnim in neduševnim svetom« (prav tam, 176).

Disertacija Bartola – ki je poleg filozofije študiral biologijo in je vse življenje ostal zavezan biologiji, čeprav so obenem, kot je znano, njegova najpomembnejša literarna dela zaznamovale filozofske ideje, vendar zvečine ne Vebrove – poskuša pobiti prav tovrstni Vebrov dualizem v vseh njegovih ključnih postavkah. Značilno je, da je moto te disertacije, katere avtor v nasprotju z Vebrom izrecno zatrjuje, da imata psihologija in biologija oziroma fiziologija

68 Vprašanje je, ali vse Vebrove izpeljave temu dejansko ustrezajo. Že v *Očrtu psihologije* – če damo samo en primer – navaja pri dejavnih, ki povzročajo heteronomno prepričanje, tudi »smeri in tendence lastnega biološko-psihološkega organizma« in »fizikalno-fiziološke činitelje« (Veber, 1924c, 62). Tu bi težko zagovarjal, da gre le za »korelacijo«, saj se organizem neposredno vmeša v »naravni« potek duševnega dogajanja in povzroči v njem spremembo. Psihološke kavzalnosti tu ni; ta je zastopana pri vseh drugih »činiteljih«, ki povzročajo heteronomno prepričanje.

pri preučevanju psihičnih procesov *isti predmet*, Paulyjeva misel, po kateri naj bi se znanosti o psihičnem in o fizičnem »združili v eno edino znanost«. Prav to združitev poskuša opraviti Bartol, to pa tako, da pokaže, kako so temeljni zakoni psihičnega identični temeljnim zakonom fiziološkega/organskega in narobe.⁶⁹ To ujemanje je po njegovem posledica tega, da imajo psihični in organsko-fizični pojavi isto bistvo (psihično je pravzaprav le razvojno višja oblika organsko fizičnega).

Bartol izpelje to svojo tezo ob neki na prvi pogled specialni (torej ne načelno-splošni) biološki problematiki. Naslov njegove disertacije je »*O faktorjih, ki omogočajo živim organizmom smotreno reakcijo na zunanje vtise* (in s tem ohranitev individua in vrste)«. Toda način, kako se loti te teme, mu omogoči nazadnje izpeljati tudi načelne zaključke glede vebrovskega dualizma.

Bartolova razprava, ki že v uvodu postulira kavzalnost med psihičnim in fizičnim/organskim (razprava bo ta postulat potrdila), poteka nekako takole. Avtor najprej analizira dražljivost organizmov in postavi »biološki postulat 'subjektivne', to je individualne reakcije na zunanje vtise« (Bartol, 1925, 3), ki je pogoj za ohranitev tako individua kot vrste, zato je ta reakcija »smotrna« ali »pravilna«. ⁷⁰ Analiza pokaže, da so za smotrno reakcijo tudi najpreprostejšega organizma na zunanje vtise potrebni trije dejavniki: a) *dražljivost* (občutljivost za dražljaj), b) *diferentnost* (dražljaj je za organizem prijeten ali neprijeten), c) *aktivnost* (odziv organizma na dražljaj) (prav tam, 8). Ta po njegovem temeljni mehanizem organizmov nato vzporeja z duševnostjo, kot jo v svoji predmetnoteoretični psihologiji razvija Veber, in odkrije analogno strukturo. Trem za preživetje temeljnimi dejavnikom organizma po njegovem ustrezajo tri primarne oblike doživljanja: dražljivosti ustrezajo predstave, diferentnosti čustva, aktivnosti stremljenja. Glede na vebrovsko doživljajsko »četverje« tu manjkajo misli, a Bartol jih (v posebnem poglavju) nekako odpravi kot *sekundarni* dejavnik, povezan z *zavestjo*, ki nima kake pomembne funkcije za ohranitev individua in vrste, saj pomeni zgolj nekakšno komplikacijo, značilno za višje razvite organizme. Ko nato še točko za točko zavrne Vebrovih trinajst načelnih razlik med duševnim in neduševnim ter pokaže, da te razlike za organsko kot

69 Tu se Bartol strinja s Haecklom (Bartol, 1925, 19), ki ga Veber v svojih delih sicer priznava kot biologa, kot filozofa pa ga kar najostreje kritizira (npr. Veber, 1921b, 166 isl.; Veber, 1924a; 7).

70 Bartol uporablja oba izraza, a zadnji je ustrežnejši, saj Bartol pozneje zavrne vsako teleološkost pri odzivanju organizmov na dražljaje.

neduševno ne veljajo, ugotovi, da vladajo organizmom in duševnosti načeloma iste zakonitosti in nekako previdno zagovarja monizem, namreč (več si očitno ne upa) kot *delovno hipotezo*.

Bartol pri tem zlasti poudarja, da je tudi za organsko nasploh značilno tisto, kar je po Vebriu specifična zgolj psihičnega (natančneje: človeške duševnosti), namreč *intencionalnost*. Takole denimo pravi: »sposobnost naperjenosti na zunanji svet (to je sposobnost sprejemanja zunanjih vtisov) [je] naravnost biološki postulat, če naj se organizem ohrani kot individuum in vrsta« (prav tam, 27). V duhu svoje teze tudi nekoliko preformulira Vebrov zakon o brezčasni odvisnosti psihičnega od nepsihičnega, ki zdaj postane *zakon o primarni odvisnosti vsega duševnega od organsko-fiziološkega*.⁷¹ Bartol ima v mislih to, da brez čutil (in ne brez *predmetov*, tako kot pri Vebriu) ni občutkov-predstav, ki zaznavajo dražljaje. Vendar se razmerje med duševnim in fiziološkim/organskim po njegovem s tem še ne izčrpa. Za samoohranitev ne zadošča zgolj občutljivost na zunanji dražljaj, temveč je nujno tudi smotrno delovanje. Glede tega je pa telo/organizem odvisno od duševnosti/psihičnega/doživljaja (čeprav se tudi tu ohranja prvenstveni pomen telesa, saj delovanje poteka zanj). Prvi zakon zato dopolnjuje drugi: *zakon o sekundarni odvisnosti neduševnega od duševnega*. Proces, ki ga definirata ta dva zakona, je torej nekako tak: Zunanji dražljaj iritira *organizem*. Prek organizma (čutila, živčevje) se to na nepojasnen način prenese v duševnost. Tu dražljaj občutimo (predstava), ga identificiramo kot ugodnega/neugodnega, prijetnega/neprijetnega ipd. (čustvo), in se želimo nanj odzvati (stremljenje). Štafetno palico spet prevzame telo, ki se po navodilu duševnosti odzove na dražljaj.

Tako se torej na zunanji dražljaj odzivajo organizmi, ki imajo duševnost, na primer človek. Toda Bartolova poanta je, da v bistvu prav tako potekajo stvari tudi pri najnižjih organizmih, ki še nimajo duševnosti, pri katerih pa funkcijo duševnosti enako učinkovito opravljajo zgolj fiziološke lastnosti *dražljivost, differentnost, aktivnost*. Iz tega sledi, da je duševnost le nekakšna komplikacija primarnih organskih funkcij pri bolj kompleksnih organizmih, ne pa zares samostojna realnost, saj opravlja funkcije, ki so v bistvu organske.⁷² Pri

71 Bartol je »odkritje« tega »zakona« sicer pripisoval Klementu Jugu. Značilno je omenjanje tega v leposlovnih »sestavkih« (gl. npr. Bartol, 2012,177).

72 Bartol omenja *psihofizične* funkcije (Bartol, 1925, 30).

človeku torej ne gre le za na eni strani fiziološki in na drugi strani sicer korelativni, a vendarle neodvisni psihični proces, kakor to razume Veber, temveč je ta proces en sam, skupni: *psihofizični*. Po tej logiki pride Bartol v nadaljevanju do te predmetnoteoretično formulirane, čeprav predmetnoteoretično neustrezne strukture »psihofizične odvisnosti«: (noumenalni) nepsihični predmet,⁷³ ki učinkuje na naše telo, je logični (in ne le empirični) prius predočevalnega razmerja. Temu fizičnemu učinkovanju sledi dogajanje v duševnosti, doživljajska veriga (po načelu psiholoških podlag); ta kreira (fenomenalni) predmet,⁷⁴ ki je torej sekundarno odvisen od doživljaja. S tem je, meni Bartol, razrešen disput med psihologi in psihofiziologi, konkretno, med Vebrom in Šerkom: oboji imajo delno prav, celotno resnico pa dobimo le, če pojmovanja obojih združimo pod Bartolovo taktirko.⁷⁵ In sicer takole:

Razmerje med doživljaji in »primarnimi« in »sekundarnimi« predmeti (Vebrovi transcendentni⁷⁶ in imanentni predmeti, tradicijski numenon in fenomenon) je torej sledeče: primarni predmet → doživljaj → sekundarni predmet, in ne, kakor mislijo n.pr. predmetni teoretiki: transcend. predmet → imanentni predmet → doživljaj, da je ta torej odvisen tudi od svojih lastnih »predočevalnih« predmetov, ki so seveda odvisni od nekega »transcendentnega«, za nas nikdar dostopnega sveta.⁷⁷ (Prav tam, 37)

73 Zunanja realnost po Bartolu na doživljaj učinkuje *objektivno*, je *absolutna* oziroma noumenalna.

74 Ker je že preoblikovan po doživljaju, je *subjektiven* oziroma *relativen*.

75 »Upamo, da se nam je s temi izvajanji posrečilo razrešiti ta problem, ki je dal tolikokrat povod za duhovita prerekanja med filozofi. Kajti z našo rešitvijo smo pokazali, da imata obe navidez diametralno nasprotujoči si struji – prav, njih nasprotje izvira le iz preenostransko postavljenega problema. Kajti predmetni teoriji (npr. pri nas prof. Veber) gre predvsem za načelno rešitev odvisnosti vse duševnosti od 'neduševnih' predmetov, ki je, kakor jo rešuje prof. Veber, povsem pravilna. Pravtako pa imajo prav psihofiziologi (n.pr. pri nas prof. A. Šerko v svojih kritikah Vebrovih del), ki trdijo, da je 'predmet' odvisen od našega doživljanja. Kajti če bi tega ne bilo, bi ne bilo niti odgovarjajočega predmeta (n.pr. pri halucinacijah). Toda ta odvisnost 'predmeta' od predočujočega ga doživljaja je sekundarnega značaja, medtem ko je odvisnost vsega doživljanja od psihološkega sveta primarnega značaja. Toda predmetni teoretiki skušajo najti le logično razmerje med predmetom in doživljajem, medtem ko gre psihofiziologom zgolj za empirično« (prav tam, 34). Bartol, kot je razvidno, vsaj delno upošteva Šerkovo kritiko Vebrovega *Uvoda*.

76 Bartol dosledno zapisuje »transcendca« (in izpeljanke).

77 Formulirano bolj laično: »Z oziroma na to pa lahko rečemo, da so vsi predmeti, kakor jih vidimo, tipamo, slišimo, vohamo, okušamo, občutimo itd. neposredno odvisni od svojih doživljajev, ti pa zopet neposredno od gotovih fizioloških 'organov', in izpremembe v teh, ki so povod mojim doživljajem, pa zopet od učinkovanja gotovih 'primarnih predmetov', to je od objektivnega sveta« (prav tam, 39).

Povedano nekoliko drugače: po Vebru pri zunanji zaznavi z *istim* doživljanjem zaznavamo noumene, a kot fenomene (torej dva predmeta, noumenalnega in femnomenalnega), po Bartolu pa gre za *dva* psihična akta: zaznavamo noumene in proizvajamo fenomene. V končni posledici poskuša Bartol pokazati, da je empirično razmerje med psihičnim in fizičnim obenem tudi logično intencionalno razmerje med doživljanjem in predmetom.

Tu se osrednja filozofska poanta Bartolove disertacije konča; v drugem delu se posveča bolj biološkim in psihološkim vidikom (ti zadnji se seveda še vedno tičejo Vebrove filozofije, kolikor je ta tesno spojena s psihologijo), in sicer *diferentnosti* organizmov (psihološko: *čustvom*). Bartola zanima, na podlagi česa se organizem odloči za ustrezno samoohranitveno delovanje. Diferentnost (čustva) mu sicer vtise *diferira*, dela prijetne ali neprijetne, toda na podlagi česa? Bartol zavrne možnost, da na podlagi kakega zunanjega smotra, telosa; ohranitev vrste zanj ni kak metafizični telos, temveč nekaj precej bolj »mehanskega«. Ugotavlja, da sta diferentnost oziroma čustveni moment odvisna od predstave in od fiziološkega stanja organizma. Predstava nam nudi *objektivne kvalitete* (nam predočuje predmet tak, kakršen je), *čustvo* pa zgolj *relativne kvalitete* (predmet čustev je vedno relativen; to velja tudi za estetsko in etično čustvovanje/vrednotenje), katerih polarnost (ugodje-neugodje) je posredno sicer odvisno od predmeta predstave, neposredno pa od trenutnega psihofiziološkega stanja organizma.⁷⁸ Bartolov sklep je torej, da je pravilnost oziroma smotrnost psihofizičnih reakcij, ki nazadnje tudi omogočajo preživetje, »neposredno odvisna zgolj od pravilnosti emocionalnega elementa našega občutka, to je od naše [...] sposobnosti za dojemanje relativnih kvalitete« (prav tam, 97).⁷⁹ To enako velja za vse organizme, ne le za človeka.

Bartol tako postavi univerzalno definicijo reagiranja vseh organizmov. Človeka lahko v tem pogledu izenači z vsemi živimi bitji (Veber tega ne bi naredil) tako, da psihično dogajanje prikaže le kot nekoliko bolj sofisticirano, izpopolnjeno

78 Objektivnost *osnov* (predmetov predstav) in relativnost *vrednot* (predmetov čustev), se pravi, objektivne in relativne kvalitete so očitno Bartolova preslikava Vebrovih postavk o nepolarnosti predstav in polarnosti čustev. Predstave niso polarne, v normalnem primeru so predočevane take, kot so, po Bartolu so torej objektivne. Čustva so polarna in zato relativna. Občutek, ko primemo ledeno svečo (predstava), je za vsakogar objektivno občutek hladnega predmeta, a za nekoga prijeten, za koga drugega neprijeten.

79 To ni čisto v nasprotju z Vebrom. Čeprav so temelj vsega doživljanja umski doživljaji, so pa za življenje pomembnejši nagoni.

obliko organskega/fiziološkega. Duševnost se ravna po istih zakonih kot vsak organizem in ni od neduševnosti povsem ločeni svet s svojimi zakonitostmi (kot to zatrjuje Veber). Bartol je tako po svojem prepričanju podal »dokaz identitete med bistvom naših psihofizioloških funkcij in pa med bistvom funkcij vse žive prirode in s tem nov kamenček k dokazom za skupno osnovo vseh živih organizmov« (prav tam, 105-106). Razprava se proti koncu zaokroži takole:

Smotrena reakcija ni torej odvisna od predstave smotra in od predstave sredstev za njegovo dosego, temveč le od večje ali manjše sposobnosti organizmov, dojemati kakorkoli že kvalitete, ki so z ozirom na organizem koristne ali škodljive. Vse govori za to, da organizmi sami ne vedo nič o tej koristnosti ali škodljivosti, torej tudi ne o cilju in sredstvih za dosego ali zavrnitev teh koristnih ali škodljivih kvalitet. Njim je dano kvečjemu le neko »ugodje« ali »neugodje«. To ugodje jih samo nagne k pozitivni, neugodje pa k negativni reakciji.

Jasno je, da se najlažje ohranijo tisti individui, ki imajo največjo sposobnost te diferentnosti, to je: taki, ki se lahko najbolj pravilno, smotreno prilagodijo svoji okolici. Vsi drugi prej ali slej propadejo. To naravno selekcijo vidimo tudi pri človeštvu, saj se tudi tu ohranijo najlažje tisti individui, ki imajo največjo sposobnost prilagoditve razmeram. Kdor se ne more prilagoditi razmeram, prej ali slej propade (samomori itd.). Ta večja ali manjša sposobnost prilagoditve je subjektivno identična z več ali manj pravilnim čustvovanjem, to je: ugotavljanjem relativnih kvalitet. (Prav tam, 109-110)

* * *

Veber z Bartolovo disertacijo ni mogel biti najbolj zadovoljen. To, da je Bartol sicer vljudno, vendar pa temeljito kritiziral nekatere osnovne postavke predmetne teorije (na primer predočevalno razmerje), se mu samo na sebi sicer ne bi smelo zdeti sporno, saj je več pričevanj nekdanjih slušateljev, da je študente sam izrecno spodbujal h kritičnemu preverjanju svojih lastnih tez.⁸⁰ Vendar pa

80 Ne nazadnje je to potrdil tudi sam Veber. V spremni opombi k Jugovi razpravi »Evidenca in spoznavanje« je denimo omenjal svoje »neprestano drezanje, naj se slušatelji mojim mislim po možnosti upirajo« (Veber, 1930, 144); gl. tudi Veber, 2009a, 269).

pri Bartolu ni šlo zares za kritičen *dialog* z Vebrovo filozofijo. Bartol denimo ne razkriva kakih notranjih nedoslednosti Vebrove filozofije, ampak jo nekako pobija z vnaprejšnjim izdelanim drugačnim stališčem.⁸¹ Veber je moral dobiti vtis, da Bartol njegove filozofije ne razume zares in da jo zavrača s stališča, ki sploh ni filozofsko, namreč s stališča naravoslovja, ki pa ga napačno konvertira v pojmovnik predmetne teorije in tako pride do za Vebra nesprejemljivih rezultatov. Z Vebrovega stališča je Bartol že čisto metodološko predmetni teoriji, torej filozofiji, odvzel njeno disciplinarno avtonomijo in jo podredil naravoslovju. Zato seveda ne preseneča, da Veber disertacije sprva ni hotel sprejeti kot filozofske, češ da je pretežno naravoslovna (kar pravzaprav drži). Nato jo je vendarle sprejel in ocenil s 7.⁸²

Vebra je torej motilo že Bartolovo načelno monistično (materialistično) izhodišče,⁸³ ki je bilo v nenavadni spregi s predmetno teorijo, zlasti s filozofijo, kot jo je razvijal sam. Natanko to stališče je obsežno spodbijal že v *Uvodu v filozofijo*, zgoščeno in zelo nazorno pa denimo tudi v *Sistemu filozofije* (zlasti na straneh 333 isl.). Bartol je v seznamu literature sicer navedel vsa Vebrova knjižna dela, vendar se v disertaciji precejšnjega dela Vebrove argumentacije sploh ni dotaknil. Bolj ali manj obšel je denimo Vebrova obsežna utemeljevanja o avtonomiji in specifični predmetne filozofije ne le glede predmeta obravnave, temveč tudi glede pristopa. Za Vebra je vsa zunanja realnost (seveda ne le ta) v okviru predmetne teorije »predmet« obravnave le kot *logično* primarni, obvezni člen predočevalnega razmerja, ne pa tudi v empiričnem smislu. Ta vidik je po njegovem prihranjen za naravoslovje, med obema vidikoma pa ni nikakršne kontinuitete,⁸⁴ na primer v obliki kavzalnosti. Bartol pa zatrjuje ravno to, ne da bi pokazal, ali sploh dobro razume Vebrovo načelno stališče. Vebra je gotovo zbudlo, da Bartol popolnoma zanemari zelo obsežna dokazovanja zlasti na straneh *Uvoda v filozofijo*, da med psihičnim in fizičnim ne le s filozofskega, temveč tudi s fizikalnega gledišča ne more biti kontinuitete v obliki vzročnosti

81 O brezizhodnosti takega soočanja (tudi konkretno med Bartolom in Vebrom) gl. Markič, 2005, 67.

82 Tako nizkih ocen za disertacijo se je Veber sicer izogibal.

83 Za Vebra so biologi, ki duševnost tako kot Bartol kavzalno izpeljujejo iz neduševnosti, »moderne psihofizični kavzalisti« (Veber, 1921b, 154).

84 Čeprav Veber večkrat poudarja, da se dognanja različnih znanosti ne smejo izključevati, pa je disparatnost med filozofskim in naravoslovnim vidikom lahko tako velika, da na primer Veber priznava *fizikalni* pomen relativnostne teorije, zavrača pa jo filozofsko (gl. Veber, 1921a, 375).

(gl. npr. Veber, 1921b, 119, 121, 134 isl., 158 isl., 312 isl.), in da to vzročnost vseeno ne le predpostavlja, ampak po svojem mnenju tudi dokazuje. Sicer pa je bila vsaj z Vebrovega gledišča temeljna Bartolova filozofska napaka ta, da duševnosti v predmetnoteoretičnem smislu ne zna ločiti od njenih fizioloških korelatov. Edina vsebinska kritična očitka iz ocene disertacije se zato nanašata prav na to. Veber zapiše, da je Bartol »enostavno zamenjal *genetično* razmerje med doživljaji in njih fiziološkimi korelati s povsem drugačnim *logičnim* razmerjem med doživljaji in njihovimi objekti« oziroma da je »že metodično pogrešna njegova osnovna tendenca, psihološkim zakonitostim prirejati enake fiziološke odnošanje, ki naj *stvarno* pomenjajo isto tu kot tam.«

Razkorak med Bartolom in Vebrom oziroma med njunima popolnoma različnima glediščema je nemara najočitnejši ob pojmovanju intencionalnosti. Bartol vehementno zatrjuje, da *intencionalnost* po svojem strukturnem bistvu *naperjenosti* na ni zgolj lastnost doživljajev, temveč enako tudi vsega organskega.⁸⁵ Zato spodbija pri Vebru postulirane načelne razlike med duševnim in neduševnim svetom, ki imajo svoj izvor prav v intencionalnosti. O teh razlikah je Veber razpravljal že v *Uvodu v filozofijo*, delno tudi v *Sistemu filozofije*, najbolj pregledno pa v poznejših knjigah iz predmetnoteoretične faze, zlasti v *Problemih sodobne filozofije*, v *Analitični psihologiji* in v *Očrtu psihologije*. Vendar se Bartol na ta dela skoraj ne navezuje, pač pa bolj ali manj izključno na Vebrova predavanja iz psihologije v študijskem letu 1924/1925. Prvi (in najobsežnejši) del teh predavanj je bil v skladu z Vebrovim dualističnim izhodiščem posvečen prav načelnim in nepremostljivim razlikam med psihičnim in fizičnim ter dokazovanju, da gre pri psihičnem za samostojno realnost s svojimi lastnimi zakonitostmi. Veber je, kot omenjeno, te razlike v svojih zgodnejših delih že poskušal začrtati,⁸⁶ a najbolj sistematično in podrobno jih je razvil v teh predavanjih. Tu je ponovil prvih sedem razlik iz prejšnjih del; kot osmo jim je dodal normativnost, prejšnjo osmo, razliko v razvojnosti, pa je razvil v samostojno

85 Zanimivo je, da bo Veber petnajst let pozneje na zelo podobnem stališču. V *Vprašanju stvarnosti* govori o »biološki naperjenosti« in naperjenost pripisuje vsemu živemu (gl. Veber, 1939, 146, 363).

86 V *Uvodu v filozofijo* poleg intencionalnosti izpostavi še te: 1. psihični predmeti so nam dani neposredno, fizični pa le prek doživljajev, zato niso dani tako nedvomno kot fizični; 2) psihični predmeti nimajo prostorskih (fizikalnih) lastnosti; 3) psihični predmeti so dani neposredno, a le za vsakogar posebej, fizični pa posredno in za vse enako. (Veber, 1921b, 52). V *Problemih sodobne filozofije* (Veber, 1923b, 274 isl.) našteje teh osem analitičnih razlik: v 1. realnosti, 2. danosti, 3. dojetnosti, 4. lastnostih, 5. naperjenosti, 6. odvisnosti, 7. subjektivnosti, 8. razvojnosti. Na iste razlike naletimo tudi v *Analitični psihologiji* (Veber, 1924a, 24 isl.; 74 isl.).

skupino razlik. Gledano v celoti so te razlike zdaj razpadle na osem analitičnih in pet⁸⁷ razvojnih. Vse te razlike Veber v predavanjih izpeljuje »iz enega momenta, iz dari značaja« (Veber, 1924/25, 26). Tu gre za zanimiv Vebrov poskus terminološke osvežitve, ki se, kot kaže, ni obdržala. Veber očitno poskuša najti nov izraz za intencionalnost, ali bolje: dopolnilni izraz k *predočevanju*, in to je *dari*. Takole ga opiše: »Z vsakim doživljanjem se mi nekaj nudi, prikazuje, daje ... Vsako doživljanje je neke vrste dari (Gegebensein). Živeti se pravi še nekaj nuditi, še nekaj dati. Iz te notranje narave doživljaja sledi, da spada k vsakemu *dari* tudi *datum*, kar je dano (razlika v naperjenosti)« (prav tam, 7).

Najbrž je prav ta Vebrova preformulacija intencionalnosti oziroma predočevalnega razmerja s svojo metaforičnostjo, torej terminološko ohlapnostjo Bartolu odprla vrata za napad na avtonomijo duševnega sveta. Filozofsko najbolj sporni del Bartolove disertacije namreč zadeva vprašanje intencionalnosti, kot je pri Vebru opisana s pojmom *dari*, se pravi: *dajanja* in iz tega izhajajočih trinajstih Vebrovih razlik med psihičnim in fizičnim (vključno z organskim). Bartol sicer priznava nekatere razlike med psihičnim in fizičnim, dokazuje pa, da ni prav nobenih pri Vebru postuliranih razlik med duševnim in organskim.⁸⁸ Meni, da je intencionalnost oziroma *dari* značaj tudi značilnost organskega. Po njegovem so namreč že najnižji organizmi

»usmerjeni« ali »intencionirani« na svet, ki jih obdaja (za to pričajo njihovi organi, ki so ustrojeni za sprejemanje vtisov iz zunanjega sveta). Kajti če bi ne imeli te sposobnosti, bi se ne mogli ohraniti ne kot vrsta, ne kot individuum. Specijelne funkcije te intencioniranosti so njihova občutljivost, ki jim »javi« »zunanj« vtis, njihova diferentnost napram temu vtisu, ki jim »javlja«, ali je dot. vtis zanje »ugoden« ali »neugoden«, z ozirom na kar zavzemajo proti vtisu svoje aktivno »stališče«, to je ali gredo za njim, ali pa se mu skušajo izogniti.

87 V rokopisu predavanj so po točkah najprej navedeni trije »razvojni činitelji«, »po katerih se loči psihično od nepsihičnega«: »1) duševno oblikovanje, 2) asociacije, 3) vaja« (11), pozneje pa je navedeno tistih pet vrst razvoja, na katere se navezuje tudi Bartol: 1) diskurzivni razvoj, 2) asimilativni razvoj, 3) normativni razvoj, 4) determinativni razvoj, 5) vaja (in asociacija) (Bartol, 1925, 25 isl.; Veber, 1924/25, 29).

88 Nasprotno Veber zatrjuje, da med organskim in neorganskim fizičnim ni nikakršne *načelne* razlike, čeprav razlike seveda so; gl. Veber, 1924/25, 18 isl.

Kaj pa je ta intencioniranost drugega, kakor sposobnost »dajanja«, kakor jo je orisal prof. Veber? Saj vidimo, da organizem propade, kadar izgubi sposobnost občutljivosti, to je kadar ne more več sprejemati vtisov od »zunaj«. Smrt⁸⁹ je torej izguba sposobnosti »dajanja«, sposobnosti občutljivosti napram zunanjim vtisom (in s tem eo ipso tudi diferentnosti in aktivnosti napram njim). (Bartol, 1925, 20-21)

Bartol intencionalnega razmerja očitno ne razume tako kot Veber, in glede tega v dokajšnji meri sledi Šerkovi kritiki Vebrovega *Uvoda v filozofijo*, Vebrovih odgovorov na Šerkove očitke pa ne upošteva. V podobnem slogu zvečine odpravlja tudi druge Vebrove razlike med duševnim in organskim: nasilno in brez pravega razumevanja. Ni potrebe, da to v podrobnosti seciram glede vseh trinajstih razlik. Naj navedem za primer le prvo, *razliko v realnosti*. Če povzamem Vebrov opis iz *Problemov sodobne filozofije*, govori ta razlika o tem, da doživljaji »izključujejo v danem slučaju vsak dvom o svoji istiniti realnosti« (Veber, 1923b, 274), medtem ko za zunanji svet to ne velja, kar dokazujejo že halucinacije. Se pravi: ko kaj doživljam, ni zame nobenega dvoma o tem, *da doživljam*; dvomu je lahko podvrženo le to, *kaj* doživljam. Bartol Vebra čisto korektno povzema, ko zapiše: »Zunanje predmete lahko haluciniram, lahko sanjam o njih, ali pa jih faktično zaznavam. Nimam nobenega točnega kriterija za njih eksistenco. Če pa doživljam, ta moj doživljaj nujno eksistira, naj bo že halucinacija ali sanje ali karkoli že« (Bartol, 1925, 21). Toda iz tega nato izpelje to absurdno analogijo z organskim: »Prav isto velja za vse žive organizme. Videli smo, da se lahko 'motijo', toda tudi če se 'motijo', je ta njih 'zmotni' akt faktičen. Oni *faktično* na nekaj 'reagirajo', najsi jim je dotično objektivno

89 Veber je ravno nasprotno s smrtjo organizma dokazoval načelno razliko med duševnim in neduševnim. Tako je denimo v *Problemih sodobne filozofije* (podobno tudi v *Analični psihologiji*) omenjal, da organizmi na videz sicer poznajo zakon vaje, ki je po Veburu značilen le za duševnost, a dodal, da to zares »ne velja, temveč nasprotno uprav moje naziranje potrjuje: Organizmi so namreč oni deli fizične prirode, ki stoje obligatorično v takem stiku uprav s pristojnimi duševnimi pojavi (čutenje, tipanje, duhanje, še na višji stopnji tudi n. pr. čustvovanje, stremljenje, mišljenje itd.), da postajajo tudi sami 'anorganskega' značaja, ko ta stik preneha, torej v slučaju svoje 'smrti'. V slednjem slučaju pa tudi ti bivši organizmi ne poznajo več 'vaje' in sem zato tudi v svoji omenjeni 'Analični psihologiji' organizme definitorično določil kot *one fizične pojave, za katere velja vsaj posredno, namreč preko pristojnih duševnih dispozicij tudi zakon vaje, dočim stoje vsi ostali, anorganski fizični pojavi načelno izven tega zakona*. Tako pa lahko rečem, da fizični in sploh neduševni pojavi sami ne poznajo nikake 'vaje' v strogem pomenu besede« (Veber, 1923b, 288).

dano ali ne.« Bartol tu vidi ne le analogijo, temveč očitno kar identiteto med dekartovsko evidenco samozavedanja in odzivnostjo organizma.⁹⁰ Tako tu kot pri zavračanju drugih Vebrovih razlik je njegova motivacija jasna: pokazati, da (človekova) duševnost v osnovi ni nič drugega kot le bolj sofisticirana oblika elementarnih organskih funkcij, značilnih za vse organizme.⁹¹

Prav ta implikacija je za Veبرا najbrž pomenila največjo zмотo Bartolove teorije in najmočnejši odklon od Vebrove intuicije o posebni vlogi človeka v stvarstvu, ki jo je poskušal natančneje opredeliti nekoliko pozneje, leta 1930, v *Filozofiji*. Bartol sicer ni bil prvi Vebrov študent, ki je učitelju glede tega nasprotoval; že pred njim je – čeprav glede na celotni kontekst svoje filozofije ne čisto dosledno – zgolj kvantitativno, ne pa tudi kvalitativno razliko med duševnostjo človeka in višje razvitih živali leta 1922 v svojem predavanju *O človeški vesti* zagovarjal Klement Jug, ki je tako kot Bartol poleg filozofije sprva študiral še biologijo (gl. Jug, 1925, 97). Ko je Veber leta 1925 (po Jugovi smrti) predavanje objavil, je prav ob tem mestu dodal svojo opombo, v kateri je tako pojmovanje zavrnil (prav tam). Sklepamo tudi lahko, da je prav zaradi razširjenosti takega stališča med nekaterimi študenti v svojih predavanjih iz analitične psihologije v študijskem letu 1924/25 večino časa posvetil dokazovanju razlik med duševnim in neduševnim (vključno z organskim). Okoli leta 1925 je bila to za Veبرا očitno občutljiva tema, in ambiciozni Bartol je dregnil naravnost vanjo.

* * *

Če je verjeti Bartolovemu dnevniškemu zapisku 18. 4. 1931, Veber njegove disertacije, čeprav jo je v precej podrobni oceni korektno povzel, »v celoti sploh

90 Descartes je bil sicer za Bartola kot pisatelja eden glavnih filozofskih virov relativizma in nihilizma. Pri Descartesu ga ni prepričala evidenca cogita, temveč (poleg že omenjenega avtomatizma) skeptični argumenti, ki tlakujejo pot do evidence.

91 Veber je tako pojmovanje opisal (in seveda tudi zavrnil) v *Sistemu filozofije*: »Vse bivanje je v svojem bistvu le telesno bivanje, vse dogajanje je fizikalno (fizično, kemično, električno, termično ...). Kakih imaterijelnih substanc ni, ker ni 'duševnih' pojavov brez telesnih substratov, ker duševnost sploh ni nič samostojnega, samosvojega, temveč v svojem zadnjem bistvu ali zopet le neki fizikalni proces ali pa kvečjemu neka 'funkcija' takih procesov, ozir. produkt organizirane snovi. Zunanja fizikalna snov kot edina prava realnost producira le na določeni stopnji na suveren način iz sebe 'takozvano duševnost' (zavest, doživljaje), toda le kot nekaj čisto postranskega in dodatnega, kot le neki 'epiphaenomenon'. Vsa 'duševnost' je torej le razvojni produkt fizikalnega sveta, sploh nobena načelna realnost, temveč le sekundarna, fenomenalna prikazen, nobeno samosvoje bistvo, temveč kvečjemu le 'subjektivni' odsev zunanjega sveta kot edino objektivne, 'na sebi' bivajoče realnosti. / Iz tega sledi v smislu tega nauka, da tudi ni nikakšne posebne duševne kavzalnosti, sploh nobenih lastnih duševnih zakonitosti, temveč da leže za vsemi 'tako zvanimi duševnimi zakoni' nazadnje tudi le materijalno-fizikalne zakonitosti« (Veber, 1921a, 333).

ni prečital, ker ga je moja kritika Meinongovega in njegovega sistema preveč razburila« (Bartol, 1982, 517; gl. tudi prav tam, 629). Za to, da jo je sploh sprejel, je bilo menda odločilno to, da je bila vseh Jovanu Hadžiju kot somentorju, sam Veber pa je, kot kaže, menil, da disertacija ni zares filozofska.⁹² Ocena 7 ustrežno odseva Vebrovo nizko mnenje o njej. Bartol je, nasprotno, bil prepričan, da je disertacija odlična ter da je filozofska in ne biološka, in Vebrovega mnenja ni dobro prenesel. Še bolj se je odmaknil od njegovega vpliva, intenzivneje se je začel ukvarjati s psihoanalizo in raznimi biološkimi smermi, nato pa se je leta 1927 preusmeril v literarno dejavnost in se je odtelej posvečal tej. Filozofije sicer ni čisto opustil. Vsaj do druge svetovne vojne je intenzivno znova in znova prebiral Machiavellija, Nietzscheja, Descartesa, Spinozo, pa tudi Kanta, Spenglerja, Schopenhauerja, Haeckla in nekatere druge. Njegova predvojna literarna dela so na gosto posejana z idejami iz del teh filozofov. V njih pa je komaj zaznavna sled Vebrove filozofije, in še to zvečine v ironičnem kontekstu.⁹³ Po disertaciji se je z mislijo svojega mentorja izrecno in javno soočil le še enkrat, in sicer v kritiki Vebrove *Filozofije*. V njej se je očitno namenil poravnati stare račune z Vebrom, saj je njegova polemika na las podobna njunemu razhajanju ob disertaciji. Veber v *Filozofiji* še bolj kot v prejšnjih delih človeka postavlja na posebno mesto med živimi bitji,⁹⁴ zlasti kar zadeva »jaz« (oz. »dušo«) in zavest; kljub opustitvi nekaterih pomembnih postavk predmetne teorije njegov pristop tudi še vedno ostaja analitično-deskriptiven, svetovni in filozofski nazor pa dualističen. Bartol glede tega Vebra zavrača z istega stališča kot v disertaciji, le da precej bolj spretno, dodaja pa očitek o Vebrovem nenehnem zapadanju v nedovoljeni krog.

Vebra je kritika gotovo prizadela. Vendar svoje jeze na Bartola očitno ni stresel ob njej – bržkone se mu je to zdelo nespodobno –, temveč ob izidu Bartolove novele o Klementu Jugu *Zadnji večer*, v kateri je nekajkrat omenjen tudi

92 Gl. Bartol, 1982, 628 isl.

93 Gl. Virk, 2014a.

94 Tako pravzaprav ravna tudi še v svojih zadnjih knjigah *Nacionalizem in krščanstvo* ter *Vprašanje stvarnosti*, čeprav zdaj duševnost razume širše in jo priznava tudi višje razvitim živalim; toda če drugega ne, vsaj razlika v svobodni volji in normativnosti ostaja. Nekoliko drugače je, se zdi, glede razmerja med organskim in duhovnim/duševnim. V predmetnoteoretični fazi Veber govori glede tega o izkustvenem funkcijskem *paralelizmu*, pozneje (npr. v zadnjih dveh knjižnih delih), ko analitično-deskriptivni vidik zamenja razvojno-dinamični, pa o izkustveno-razvojni *odvisnosti*. Sicer pa že v *Problemu predstavnne produkcije* govori o »psihofizični predstavnni produkciji« (gl. Veber, 1928, 140-141).

sam, to pa v nekoliko dvoumnem kontekstu.⁹⁵ Veber se je spomladi 1931 na to ostro odzval v filozofskem seminarju. Bartol se je soočil z njim in močno sta se sporekla.⁹⁶ Vebrovega poročila o tem žal nimamo, na voljo so nam le precej podrobni Bartolovi dnevniški zapiski, ki pa so morda enostranski. Iz njih je predvsem razvidno, da sta drug na drugega naslavljala hude očitke. Filozofski spopad je prerasel v osebnega. Bartol je Vebru nazadnje celo grozil, da bo objavil svojo disertacijo in tako razkrinkal neustreznost Vebrove filozofije, vendar tega nazadnje ni naredil.

Da sta Veber in Bartol filozofsko ostala na nasprotnih bregovih,⁹⁷ je razumljivo. Filozofski prepad med njunima stališčema – danes je še najboljše umestljiv v kontekst filozofije kognitivnih znanosti⁹⁸ – je nespravljiv. Tudi ob poznavanju novejšega razvoja na tem področju bi bržkone oba ostala pri svojih stališčih. Osebna zamera pa je, kot kaže, minila, če ne prej, potem leta 1936, ko je Bartol pripravljajl izdajo Jugovih zbranih planinskih spisov. Jugova zapuščina, ki jo je za ta namen znova pregledoval (pred tem je to naredil že večkrat, nazadnje ob pisanju *Zadnjega večera*), je bila shranjena v filozofskem seminarju in do nje je bilo mogoče priti le prek Vebra. Veber je Bartolu izročil ključ seminarja in mu dovolil brskati po zapuščini, kot je razvidno iz Bartolove korespondence z raznimi naslovniki, pa sta se z Vebrom dobivala tudi zasebno. Skupaj sta se hodila kopat in čolnarit na Ljubljani in v Iški vintgar, pri tem pa sta se zapletala v duhovite in po Bartolu *šaljive idejne bitke*. Njihova osrednja tema je bila povezana predvsem z Vebrovo *Knjigo o Bogu*, ki je izšla malo pred tem (1934). Bartol, ki je tako v nekaterih novelah iz prve polovice tridesetih let⁹⁹ kot tudi v predgovoru k Jugovim planinskim spisom precej pisal o usodi

95 Gl. Virk, 2014a, 195 isl.

96 Bartol je že pred tem sporom imel o Vebru slabo mnenje. Zgovoren glede tega je dnevniški zapisek z dne 25. II. 31: »Cvetke čl. nespameti: [...] **Veber:** besni proti slehernemu ugovoru, zmeraj, zasmehuje, kaže vso svojo nesigurnost in nemoč; ne pomisli, da ima nad seboj ali pa nasprotnik nad seboj istega pravičnega sodnika: zgodovino« (Bartol, 1982, 390).

97 Veber se je v poznih delih sicer morda za odtенок približal nekaterim pogledom iz Bartolove disertacije, a razlike med njunima nazoroma se s tem niso zmanjšale; Veber je vse bolj postajal krščanski dualist, Bartol vsaj do vojne machiavellistični nihilist.

98 Na to je opozorila v navedeni razpravi Olga Markič. Za ugotovitev, kako ustrežna je ta umestitev, zadošča že bežen pogled na uvodna poglavja Dennetove *Pojasnjene zavesti*; tam (odklonilno) predstavljeni dualizem je presenetljivo podoben Vebrovemu; celo nekateri ponazoritveni primeri so podobni.

99 Cikla »Človek proti usodi« in »Usoda proti človeku« ter novele »Kantata o zagonetnem vozlu«, »Nevarna idila« in mnoge druge.

kot nekakšni iracionalni, demonični sili, je denimo iz tega izhodišča napadal Vebrovo tematizacijo *božje milosti*, nadaljeval pa je tudi polemiko, ki jo je začel v disertaciji. Te pogovore, le na kratko apostrofirane v korespondenci, je Bartol nato uporabil v svoji najdaljši, a neobjavljeni krassowitzjadi *Nočna straža*.¹⁰⁰

Spravljivi in vse bolj naklonjeni Bartolov odnos do Vebra vztraja tudi še po drugi svetovni vojni. Bartolovi dnevniški zapiski še prinesejo kako pikro o Vebro, prevladuje pa pozitivna naravnost. Bartol morda čuti sorodnost med svojo povojno pisateljsko usodo in Vebrovo filozofsko. V dnevniških zapiskih iz let 1951 in 1952 začinja Vebra omenjati kot po krivici utišanega velikega filozofa. 13. 11. 1951 se v svojem dnevniku obsežno spominja Vebra kot predavatelja, to pa dokumentarno (in anekdotično) tako zanimivo in pomenljivo, da velja navesti iz tega dragocenega – pravzaprav v marsičem neprecenljivega – zapiska daljši odlomek:

Veber, preden je postal docent na univerzi, je bil profesor na gimnaziji. Hitro se je populariziral s svojimi predavanji iz filozofije, ki so bila za Ljubljano povsem nekaj novega. »Znanost in vera«. Sam je imenoval svoj filozofski nazor »kritični realizem«, začel je, komaj 30 leten, graditi svoj lastni filozofski sistem.

Katoliška smer, takrat najmočnejša [...], se je ustrašila mladega filozofa, ki je z do takrat še nevideno ostrino in erudicijo zagrabil osnovne, pri Slovencih načelno še nikoli načete probleme: o razmerju znanosti do vere, do umetnosti in do ostalih pojavov kulture. Zaoral je v deviško zemljo.

Takrat je pomenil Veber za liberalni tabor mogočno ideološko oporo. Toda že so katoličani, veliko bolj izkušeni taktiki in predvsem pronicljivejši psihologi, začeli iskati možnosti, kako bi edinstvene možgane prof. Vebra polagoma, polagoma speljali v svoj tir. Saj je bil Veber nekoč – teolog!

*

Vpliv prof. Vebra je bil naravnost magičen. Komaj je stopil na univerzo, že je imel okrog sebe kader učencev, miselno in moralno najmočnejših, skratka, intelektualno elito mladine.

100 Več o tem v poglavju »Bartol, teolog« v tej knjigi.

Njegova osebnost je izžarevala neki neopredeljiv šarm. Na zunaj je delal vtis pristnega, stoođtotnega učenjaka, kot ga poznamo iz kult. zgodovine Nemcev. Zdel se je nebogljen, brezpomočen, raztresen, »učenjaški« od glave do pete. Kdor ga ni poznal iz neposredne bližine dela v seminarju, je imel občutek, da prečepi vse dneve nad knjigami tujih učenjakov, da si dela noč in dan beležke. V resnici ni bilo človeka na univ., ki bi bil takrat tako malo prebiral tuje modrosti. V seminarju je hodil nemirno sem in tja kakor zver, zaprta v kletko, si neprestano prižigal cigarete, ki jih je pokadil le po eno tretjino, ter ogorke ugašal in metal kamorkoli, najrajši v školjko vodovoda.

Njegovi možgani so delali vročično in venomer. Visoko, krasno obokano čelo se je svetilo v zlati bledoti, oči, skrite za naočniki, so gledale osredotočeno v lastno notranjost.

Morda je bil Veber človek, ki je znal med Slovenci najbolj osredotočeno misliti. Predaval je zmerom brez koncepta. Za »tujce« so bila njegova predavanja muka. Mnogi so se mu posmehovali, smejali zaradi njegovega skakanja po odru, zaradi njegove neprestane kretnje, s katero si je popravljal naočnike, kot da bi se bal, da bi mu ne padli ob njegovem živem, dinamičnem govorjenju z nosa. Smejali so se mu, ker je polomil nešteto koscev krede, s katero je pisal svoje formule (obrazce) in formulacije na tablo, zaradi silovitosti, s katero je mislil, govoril in se gibal hkratu. – Njegovo telo se je zdelo prešibko, preslabotno, da bi vzdražalo vročični ogenj, ki je vel iz njegovih možganov. Ljudje so imeli občutek, da je kakor žarnica (obločnica), ki bo nekoč zaradi preintenzivnega žarenja pregorela. – Ti »tujci« so slišali samo kopico neznanih izrazov, besed, ki jih niso niti poznali niti razumeli. [Poznejši dostavek: »Veber ustvaril slovensko filozofsko terminologijo.«]

Toda tistim, ki so zrasli v njegov miselni sestav, ki so rasli in mislili z njegovo mislijo, ki so sledili njegovi precizni, bengalično jasni logiki – žal, predpostavke napačne –, tistim so bila njegova predavanja nenehni niz razkošnih duševnih doživetij in užitkov. Pozabili so na njegovo skakanje po odru, pozabili na njegovo nenehno popravljanje naočnikov, pozabili na njegovo lomljenje krede: njim so se odpirala neskončna prostranstva abstraktnega vesoljstva.

Njegova sposobnost abstraktnega mišljenja, abstraktnega predstavljanja se je zdela brezmejna. Predavanja je imel po petkrat, šestkrat na teden, vsako

predavanje se je zdelo zase simfonija z osnovnim Leitmotivom, bengaličen ognjemet v prostranstvu abstraktnega duha. In vsa predavanja enega, dveh ali še več let so bila spet velikanska kompozicija zase, sestavljena iz manjših simfonij in kantat, skozi vse pa se je vlekla osnovna rdeča nit, osnovni Leitmotiv v neskončnih, lesketajočih se variacijah. Vebrova predavanja so bila za »posvečene« kakor Pitagorova muzika sfer, kakor simfonija nekega neznanega, abstraktnega sveta.

Povsem razočarani so bili tisti, ki so prišli iskat k Vebru kratkih, jasnih, za življenje obveznih resnic in naukov, kakršne so našli pri Tolstoju, Dostojevskem in pri drugih Rusih. Veber je prehodil neskončno pot skozi bengalični ogenj neprestano se razletavajočih pisanih raket, da je na koncu prišel do preproste, davno znane ugotovitve. Kdor je iskal teh, je bil razočaran. Vebrova moč je bila v njegovi enkratni miselni metodi. Njegova sila je bila njegova neverjetna sposobnost abstraktne predstavotvornosti in njegova bleščeča logična ostrina. Veber je bil bolj miselni umetnik – ne akrobat! – kot znanstveni delavec. In naj je še tolikokrat poudarjal: »To je strogo znanstveno, to je analitično,« tisti, ki so ga z najvišjim užitekmu poslušali in mu sledili po vseh vijugah njegove poti, tisti so ga občudovali in ljubili zaradi nezaslišane magije njegove sposobnosti abstraktnega predstavljanja. Verjetno se večina ni zavedala te njegove magične privlačnosti. Toda kdor koli je sam doma pregledoval Vebrove končne zaključke, je moral biti presenečen nad njihovo skromnostjo in nepresenetljivostjo, da, včasih skoraj banalnostjo.

*

Še bolj se je kazala Vebrova očarljivost in magična moč v njegovih seminar-
skih urah. Naj so prebirali Kanta, Spinozo ali predsokratike, ali domačo di-
sertacijo: prof. Veber je umel kateri koli obravnavani problem izraziti veliko
krajše in preprosteje, umel ga je sukati in vrteti toliko časa, da ga je končno
spravil v obliko svoje specifične terminologije. In potem je imel lahek posel
s filozofom. Spravljen na Vebrove termine, je bil v Vebrovih miselnih akro-
bacijah samo voljna žoga, s katero se je vpričo svojih slušateljev igral kakor
najspretnější žongler-čarovnik.

Neko nedopovedljivo privlačnost je imel Vebrov ostri, toda tanko prefinjeni humor. Velikokrat je sam prehodil neko fazo, ko mu učenci še niso sledili. Posebno Jug je bil težak delavec, ki mu je šlo samo za končne rezultate. Večkrat je potem zagovarjal tisto, kar je bil Veber že odvrigel med staro šaro. In ko se je Jug nekoč tako skliceval nanj, je dejal z očarljivo ironijo: Noli – nemis! – iurare in verba magistri.

*

V tistih letih so bila Vebrova predavanja najboljše obiskana predavanja na univerzi. (Bolje celo od Prijateljevih.) Mnogi njegovi kolegi so bili nanj ljubosumni. K njim je zahajala mlada elita Slovencev. Videl si Podbevška z njegovo bodočo ženo, videl si mnoge druge književnike in kulturne delavce. K njim so prihajali tudi starejši možje, že po službah, uradniki (poštni in železniški), duhovniki, dame iz družbe, nekaj njegov. mlajših kolegov (npr. dr. Gjorgje Tasić idr.).

Slušatelji, Vebrovi, so se delili po stopnjah svoje »posvečenosti«. Najširši je bil zunanji obod priložnostnih slušateljev, ki so se pogosto menjavali: starejši, pa tudi veliko študentov, ki so ga morali poslušati za philosophicum. Večina teh ni razumela nič. Norčevali so se iz njegovih 'komponent', dejstev in najstev, hedonskih in drugih vrednot, ne da bi si mogli kdaj take abstrakcije sploh predstavljati, kamoli dojeti.¹⁰¹ Drugi, bližji obroč je bila velika večina stalnih obiskovalcev, manjše število snobov, večje število ljudi, željnih dognanj in hrepenečih po filozofiji, ki pa tudi niso razumeli nič ali vsaj toliko kot nič. (Vebra si ali popolnoma razumel ali ga sploh nisi razumel.) Za tem obročem je prišel obroč rednih slušateljev, ki so imeli filozofijo kot stroko. Pedagogi (dr. Žgeč), nekaj prirodopiscev itd. Nekateri od teh so dobro sledili predavanjem. Znali so jih neposredno nato obnoviti, a čez nekaj časa jim je vse odpadlo.

101 Med temi je bil očitno tudi sam Bartol, tako bi vsaj lahko sklepali na podlagi njegovega že navedenega dnevniškega zapiska: »Ves svet sem gledal skozi njegove [Vebrove] misli, pojme, a zlasti tudi besede. Doživljaj – objekt doživljaja; predstava, občutek sta 'uperjena' na predmet. Misel na 'dejstva', čustva na 'vrednote', volja, želja na 'najstva'. Kajstvo, najstvo, razne komponente – dokler mi ni bilo vsega zadosti in sem napisal tisti nespodobni listek in ga pritrdil v seminarju na vrata. 'Našla se je nova komponenta ... Kdor jo je izgubil, naj se javi pri podpisnem XY.' Kajpada sem pisal s svojo pisavo in so me hitro pogruntali. Kl. Jug je bil določen v imenu seminarja, da me 'herštela'. In me tudi je« (12. 6. 1962; RB 2).

Vebrov ožji krog so tvorili stalni slušatelji njegovih predavanj in obiskovalci seminarjev. Imeli so svojo miznico, nekateri tudi posebno mizo, ključke za v seminar, uporabljali so knjižnico.

Toda najožji krog so bili njegovi »verniki« in »neverniki«, tisti, ki niso samo proniknili v njegovo metodo, ki niso umeli samo slediti njegovi abstraktni deduktivni poti, marveč ki so si bolj ali manj prilastili njegovo metodo in se vrgli na samostojno raziskovanje. Med temi je bil najmočnejša osebnost Kl. Jug, najbolj razgledan Franjo Čibej.

*

Pri njegovih predavanjih si videl »odslužene« literature, prihajal je kdaj pa kdaj Radivoj Peterlin-Petuška in njegov brat Peterlin-Batog. Ob Vebrovem ognju so se vsaj za kratek čas na novo prižgali že davno ugasli »motorji«. Tisti uradnik (zdaj se ne spomnim imena), ki je pozneje napisal v Odmeve črtico »Bodimo ljudje«, ki je čakal vse življenje na penzijo, se ni oženil samo zato, da bo, ko bo stopil v penzijo, spet začel literarno delati. A čas, ta neusmiljeni valjar, je šel brezobzirno preko njega. Tolažil se je z vinom in – filozofijo, ki je ni prav nič razumel.

*

Literatje, ki so smatrali za stil poliranje že davno pozabljenih besedi, ki jih poznajo le še kmetje iz te ali one vasi bogu za hrbtom, so govorili o Vebru, da je slab stilist. V resnici je bil Veber odličan stilist, čigar formulacije so bile jasne in pregnantne, kot bi bile zarezane z ostrim rezilom.

*

[...]

Ad Vebrov ožji krog: ti so se čutili kot nekakšne izbrance med svojimi vrstniki, nehoté, makar proti svoji volji. Nekateri so jim zavidali, nekateri so jih sovražili, drugi celo zaničevali.

Posebno prirodoslovci (okrog prof. Jesenka) so govorili o njih, da plavajo v oblakih. (RB 16)

Avgusta 1953 se Bartol in Veber srečata na ladji na poti na dopust (Bartol gre na Pag, Veber na Rab) ter z njega in imata zanimive pogovore.¹⁰² Bartol se začne po svojih močeh zavzemati za Vebra, denimo pri Josipu Vidmarju, z Vebrom se pogovarja o njegovi rehabilitaciji,¹⁰³ vendar so ta prizadevanja neuspešna. Veber sicer ima nekaj predavanj v Gradcu, pozneje v *Družini* tudi anonimno objavi nekaj poljudnih člankov, vendar mu je javno delovanje v domovini onemogočeno. Celo o njegovi skromni želji, da bi govoril ob odkritju spominske plošče svojemu najljubšemu učencu Klementu Jugu, so odločali na najvišji politični ravni¹⁰⁴ in jo očitno zavrnilo (v poročilu o govorcih v *Planinskem vestniku* Vebrovega imena ne najdemo). Bartol je v teh letih ves čas na Vebrovi strani; iz nekdanjega oponenta in najslabšega doktoranta se je razvil v človeka, ki zna primerno oceniti njegovo vrednost in se po svojih močeh tudi zavzame zanj. Kronološko zadnja dnevniško ohranjena Bartolova sodba o Vebrovi filozofiji – konkretno o njegovi *Etiki* – je taka: »Borut potrebuje za šolo kako knjigo o analitski psihologiji. Svojo mi je Veber odnesel, kakor tudi

102 Če navedem nekaj odlomkov: »Ko sem omenil Vebro, da pišem v 'Tipologiji' o njem in pravim, da je prav za prav izšel eksistencializem, ki je danes velika moda v svetu in tudi pri nas, namreč Heidegger, iz iste šole kot Veber in da smo imeli prav za prav Slovenci veliko pred Francozi veliko bolj avtentičnega in avtohtonega 'eksistencialista', je Veber poskočil in rekel, da Heideggerja pozna, da je celo mlajši od njega in da sta oba izšla iz iste predmetno teoretične šole, saj je bil tudi Heidegger Meinongov učenec. / Razlika med njim in Heideggrom da je v kratkem in splošnem tale: Heidegger izvaja ne-bitni iz biti in je torej pesimist kat exochen, Veber pa izvaja biti iz ne-bitni, je torej izrazit optimist.« (Prim. o tem tudi Vebrovo recenzijo disertacije Kruna fra Pandžiča v *Slovencu* 19. 1. 1943). »Z Vebrom sva obsla vse njegove učence. Vprašal sem ga po ge. Sodnikovi, rekel je, da ni govoril z njo od l. 1945. Z Gogalo da le enkrat ali dvakrat na ulici. Videl sem, da ga ta dva najbolj bolita« (11. 8. 1953; RB 4).

103 »Z Vebrom sva tudi govorila o njegovi 'rehabilitaciji', da bi namreč spet mogel predavati, da je tudi njegov prijatelj in učenec dr. Jože Rus (bivši podpreds. skupščine) za to in da se bomo nekoč vsi trije skupaj dobili.« (26. 9. 1953; RB 4)

104 O teh zapletih poroča Bartol v zapisku 21. 10. 1954: »Bolj zanimiv je bil obisk dr. Gogala, h kateremu sem se pripravljaj že vse te dni. Imel sem ravno notes na mizi, kjer sem si v Trstu pri Jelinčiču zabeležil, da bom z njim govoril glede Vebra, ki naj bi imel komemorativni nagovor ob odkritju spominske plošče Kl. Jugu v Solkanu. Sprva so hoteli, da bi govoril dr. Gogala, toda ko je obiskal dr. Vebra, je videl, da je naš učitelj užaljen, prvič zato, ker ga Jelinčič ni obiskal, in drugič, ker ga niso povabili, da bi on tedaj govoril. Jelinčič mi je rekel, naj se jaz pobrigam, ali je Veber že dovolj zimmerrein, da bi lahko govoril, in naj stopim nato v stik z dr. Gogalo. (Pravkar je bil dr. G. spet pri meni in sem mu povedal rezultat svoje intervencije.) Gogala mi je povedal, da je govoril z Vebrom, da mu je Veber rekel, da je užaljen, ker ga Jelinčič ni obiskal. Povedal sem G., da je Veber Dragici napovedal za tisto nedeljo, ko sem prišel gori, svoj obisk, a ga ni bilo. Obljubil sem mu, da bom govoril z Vidmarjem in ga posil, naj poizve še pri B. Kraigh. V torek sem V. dobil, rekel mi je, da nima on principiuelno nič proti, da pa bo na mojo željo vprašal še Kr. Danes mi je povedal rezultat: Kr. da je naredil kisel obraz, sprva, in izrazil željo, da bi se povezali s Plan. zvezo. Dalje, da bi V. ne bil izključni govornik. Pojasnil sem mu, da se bo akademija itak vršila pod okriljem Planinske zveze in da bodo govorili tudi z njene strani. Vidmar: prav. Vidmar je s svoje strani napravil pripombo: da se mu zdi, da se vendar preveč piše in dela okrog Juga, ki je tako mlad umrl, da ni ničesar pokazal, razen v planinski smeri« (RB 5).

mojo 'Etiko'. V tej sem imel svoje pripombe, tudi precej ostre, in morda zaradi teh si jo je Veber hotel za vsako ceno pridržati. Za časa okupacije sem si kupil drugo, ki je ostala nerazrezana. Včeraj sem jo rezal in prebiral. In moram reči, da Vebrovi lucidnosti ni kaj očitati, čeprav je morda osnova v načelu zgrešena« (11. 1. 1956; RB 3).

7 Bartol in Veber

Vladimir Bartol se je s Francetom Vebrom seznanil na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Tam je namreč poleg biologije (in geografije kot stranskega predmeta) študiral še filozofijo. Iz nje je leta 1925 tudi doktoriral z disertacijo *O faktorjih, ki omogočajo živim organizmom smotreno reakcijo na zunanje vtise (in s tem ohranitev individua in vrste)*. Mentor je bil Veber, somentor pa biolog Jovan Hadži. Naslov disertacije je sicer bolj biološki kot filozofski. Veber je zato omahoval, ali naj jo sploh sprejme kot filozofsko. A ko mu je Bartol zagotovil, da je pretežno filozofska, in ko je Hadži podal oceno, da je z biološkim delom naloge po strokovni plati vse v redu, je Veber pristal na mentorstvo¹⁰⁵ in v priložnostnih spisih Bartola tudi navajal med svojimi najvidnejšimi učenci.

Da je Bartol želel doktorirati pri Vebru, čeprav se je pozneje imel bolj za biologa kot za filozofa, ne preseneča. Veber si je kljub svoji mladosti na nedavno ustanovljeni Filozofski fakulteti hitro pridobil ugled in je imel najbolj obiskana predavanja. Pri teh – in seveda v svojih spisih – je razvijal filozofsko metodo, katere vodilo je bila zanesljiva in objektivna resnica. V obdobju vsesplošne etične in intelektualne krize po prvi svetovni vojni je s tem na mlade študentke in študente deloval kot magnet. »Kmalu sem prišel pod absoluten vpliv prof. Vebra. Karkoli je on predaval, se mi je zdelo dvakrat resnično,« je leto po doktoratu v dnevnik zapisal Bartol (9. 8. 1926; RM I 18). In 36 let pozneje: »Biti veberjanec,

105 Glej Bartol, 1982, 517.

stati sredi pojava in iz njega motriti svet okoli sebe, poimenovati predmete, telesne in duhovne, abstraktne in konkretne, je pomenilo trdnost, občutje varnosti, neko močno notranje zadovoljstvo« (12. 6. 1962; RB 2).¹⁰⁶

Bartol je bil med študijem nasprotnik relativizma in nihilizma, zato mu je Vebrova filozofija ustrezala. Okoli leta 1923 ga je nato s svojimi nauki in z etično držo začel še bolj prevzemati karizmatični Vebrov učenec Klement Jug. Tudi Jugova filozofija je bila, podobno kot Vebrova, usmerjena k objektivnosti resnice in vrednot, le da je Jug okoli leta 1923 začel razvijati svojo lastno različico.

Toda polagoma – zlasti po Jugovi prezgodnji smrti avgusta 1924 – se je Bartol odtrgal tako od Jugovega kot od Vebrovega vpliva. Njun filozofski nazor se mu je zdel preveč neživljenjski in rigidni; motilo ga je tudi, da umetnosti – tako je menil – nista prisojala ustrezne spoznavne in življenjskonazorske funkcije. Sam je takrat že nekaj malega pisal, vendar je prav iz sramu pred Vebrom in Jugom to skrival.¹⁰⁷ Odločilni prelom se je zgodil med bivanjem v Parizu leta 1927, ko je spoznal Josipa Vidmarja z njegovim estetskim in makiavelistično obarvanim življenjskim nazorom, ki mu je bil po naravi bliže.

Bartolov odmik od Vebra in njegove filozofije se je delno pokazal že v njegovi disertaciji, kjer je kritiziral Meinongov in Vebrov sistem¹⁰⁸ in se tako distanciral od Vebrove prve, predmetnoteoretične faze. Še odločnejšo kritiko Vebra je podal v oceni njegove *Filozofije* (1930), spisa, ki je pomembno delo Vebrove druge, osebnotne faze. Tu je nauk svojega učitelja grajal tako s filozofskega kot s psihološkega in psihoanalitičnega vidika. Ta kritika in pa nekateri odlomki iz novele »Zadnji večer«, ki je izšla februarja 1931 in v kateri je bil Veber nekajkrat omenjen v kontekstu, ki mu ni mogel ugajati, so pripeljali

106 Veber Bartola v prvem študijskem letu sicer še ni povsem prevzel; njegovo pozornost so bolj zaposlovale ljubezenske zadeve. Drugače je bilo v drugem letniku: »Toda resnični oddih, odklon pozornosti sem našel pri Vebrovih predavanjih, v študiju in delu v seminarju. Dokler še ni bilo zadnje odločitve, dokler sem še plesal z Zinko, nisem in nisem mogel pronikniti v Vebrov sistem. Katastrofa je prišla v prvem letniku za vel. noč. Naslednje leto se mi je takoj v začetku odprlo in sem z največjo intenziteto sledil Vebru,« se spominja v dnevniku 13. 11. 1951 (RB 1).

107 »Na tihem in samo zase sem takrat že pisateljval (sram, neskončno sram bi me bilo to priznati pred Vebrom, a še bolj pred Jugom).« (12. 6. 1962; RB 2) In: »Čez nekaj dni sem prišel ponjo [po zgodbo 'Dogodki iz ulice C ...' k uredniku], ker nisem hotel iz nekakšnega sramu pred Vebrom, Jugom in sploh univerzo pokazati, da sem literat.« (Bartol, 1982, 779)

108 Prim. Bartol, 1982, 517. – Ta kritika je iz rokopisno ohranjenih osnutkov bolj razvidna kot pa iz same disertacije. Bartol je pri Vebro zavračal predvsem metodo samoopazovanja in – podobno kot pozneje v kritiki *Filozofije* – ostro razločevanje med duševnostjo ljudi in živali. Čeprav se je loteval tudi filozofskih vprašanj, je perspektiva v disertaciji – tudi kritika Vebra – v celoti naravoslovna in ne filozofska.

do ostrega spora med njima, ki pa je ostal na zasebni ravni in ni prešel v javno polemiko. Bartol o njem podrobno poroča v svojih *Literarnih zapiskih*. Užaljeno sta se sporekla predvsem glede vrednosti Jugove in Bartolove disertacije – Veber je bil mentor pri obeh – in glede tega, ali ju je Veber sploh prebral.

Zamera je trajala nekaj let. Za Bartola je sicer njegov nekdanji učitelj poleti 1950 »veternjaški prof. Veber, ki je svoje nazore večkrat premenjal in jim s tem, čeprav so bili po sebi pravilni, odvzel sleherno obveznost« (22. 8. 1950; RB 6), vendar je to le osamljen izbruh. Bartol, ki se je čutil zapostavljenega pri kulturnih in političnih oblasteh, je pogosto simpatiziral s pomembnimi literati in razumniki, ki so bili v podobnem položaju ali na slabšem, in tako je bilo tudi glede Vebra, ki se je med vojno kompromitiral, bil zato izključen iz Akademije (formalno je izstopil sam), prisiljeno upokojen ter brez možnosti za predavateljsko ali znanstveno delovanje. Bartol je vplivnega Vidmarja, s katerim se je tedaj še dobro razumel, začel nagovarjati, naj omogoči Vebrovo rehabilitacijo, vendar je Vidmar to dosledno odklanjal.¹⁰⁹ Bartol se je zlasti leta 1953 večkrat sešel z Vebrom in imela sta daljše, skoraj prisrčne pogovore, na katerih sta se med drugim primerjala s Platonom in Aristotelom (učiteljem in učencem). To zблиžanje je Bartola spodbudilo k novim posredovanjem, na primer za priporočilo Akademije za izdajo potnega lista, ki ga je Veber potreboval za udeležbo na Meinongovi proslavi v Gradcu. Ob tej priložnosti je v svojem dnevniku tudi okrcal nekatere mlajše slovenske filozofe in literarne kritike ter o Vebrom dodal: »zmerom bolj mislim, kakšno neumnost so napravile nove oblasti, ko so preprečile Vebrom njegovo znanstveno delo. On je imel vsaj logično znanstveno metodo! Znal je disciplinirano misliti in pri njem si se, hočeš nočeš, naučil bolje znanstveno misliti kot iz desetorice knjig najboljših filozofov« (26. 9. 1953; RB 8). Posredoval je tudi leto pozneje, ko je Veber želel spregovoriti ob otvoritvi spominske plošče Klementu Jugu v Solkanu (21. 10. 1954; RB 5), ter glede ureditve Vebrove pokojnine (9. 11. 1954; RB 9).

* * *

Bartolov odnos do Vebra in njegove filozofije se je torej razvijal »dialektično«. Zlasti v prvih študijskih letih se je mladi Tržičan s to filozofijo povsem

109 Tako je vsaj razbrati iz Bartolovih dnevnikov. Avtor *Alamuta* je to pripisoval Vidmarjevi ljubosumnosti, češ da bi sam želel veljati za največjega slovenskega filozofa. Gl. dnevniški zapisek 29. 7. 1952 (RB 7).

identificiral. Glede na to, da dovršen del njegove proze velja za filozofskega in da je med najpomembnejšimi filozofskimi vplivi na njegovo literaturo misel Vebrovega učenca Juga, se samo od sebe postavlja vprašanje, ali najdemo v njegovem literarnem opusu tudi sledove Vebrove filozofije.

O tem imamo za obdobje, ko je bil vnet Vebrov pristaš, le skope podatke. Poleti 1923 je napisal povest »Dve duši Franceta Fonde«. Bartol jo je, kot vemo iz njegovega dnevnika, ponudil v objavo Koblarju, ki jo je pohvalil, a objavo zavrnil,¹¹⁰ češ da »spada morda bolj v delokrog prof. Vebra ali – dr. Šerka« (12. 8. 1926; RM I 18). V pripovedi je res kar nekaj »strokovnih« odlomkov s področja psihologije oziroma Vebrove filozofije; glavni lik pogosto *obrača svojo pozornost* na ta ali oni predmet (formulacije Vebra, a še bolj njegovega učenca Juga); več odstavkov se posveča (za Vebra tedaj značilni) mantri proti materializmu kot krivcu za porazno stanje družbe in duha; precej je tudi govora o *dispozicijah*, itn. Pri Francétu Fondi, Bartolovem *alter egu*, najdemo celo nekaj misli, ki so bile pozneje vodilo Bartolove, pri Vebru izdelane doktorske disertacije.

Druge pripovedi, ki jih je mogoče tako ali drugače povezovati z Vebrom, so iz obdobja Bartolovega razhoda z učiteljem. To jim daje značilno obarvanost, ki se kaže že na ravni sloga. Bartol v svoji krajši prozi pogosto uporablja vebrovsko dikcijo za ironično karakterizacijo posameznih likov. Pri tem posebej izstopajo za Vebrove filozofske spise značilni latinski in grški izrazi, npr. »in psychologis«, »recte«, »kat exochen« ipd., pa tudi sintagme, ki pretirano poudarjajo znanstvenost metode, občeveljavnost ugotovljenih resnic ter strogost podanih dokazov (na primer v zgodbi »Vampir«).¹¹¹ Za isti namen (ironična karakterizacija) pisatelj uporablja tudi nekatere vsebinske drobce iz Vebrove filozofije.¹¹²

110 Zakaj, pojasnjuje tale odlomek iz Bartolovih *Literarnih zapiskov*: »Saj sem notri z vsem prepričanjem slavil prostozidarsko idejo in zapisal: 'Smrt krščanskim mogotcem!' Bil sem takrat tako naiven, da tega nisem uvidel vnaprej. Pisal sem namreč v abotnem Vebrovem in Jugovem duhu, da je umetnost tu le zaradi neke imaginarne lepote in da je vsakomur vseeno, za kaj v njej gre.« (Bartol, 1982, 779)

111 Dodatna ironija te pripovedi je, da Vebrovo »strogo znanstveno metodo« v njej uporablja *mistik*.

112 Sem sodi na primer tale odlomek iz zgodbe »Na razpotju«: »Položeni izpit je pomenil zanj konec 'odprte možnosti' in istinitost, v katero se je ta možnost pretvorila, se mu je zdela neizrečeno klavrna.« (Bartol, 2012, 201) »Istinitost« je v zgodnji Vebrovi filozofiji »maksimum možnosti«, opredelitev, ki jo je Klement Jug ostro kritiziral (prim. Jug, 1930, 49). Vebrovsko intonirana je tudi sodba iz »Izpovedi doktorja Forcesina«: »Ženska ne misli v okviru znanih Aristotelovih zakonov logike« (Bartol, 2012, 135). Veber je poudarjal, da je edino mišljenje v okviru teh zakonov *pravilno*. – Mogoče bi bilo špekulirati o tem, da je Bartolov »nevidni« oziroma »neznani činitelj« parodija Vebrove

Vsem tem primerom botruje Bartolova kritična distanca do Vebra in njegove filozofije. Ta je še močnejše izražena tam, kjer se Bartol navezuje na nekatere osnovne postavke predmetne teorije. Teorija dr. Krassowitza v novelah »Zapeljivec pod steno« in »Pozni zdravnik« o tem, zakaj je strah pred smrtjo nesmiseln, izhaja iz čisto vebrovske postavitve razmerja med doživljanjem in predmetom doživljanja: »Nič duševnega si ne moremo misliti, kar bi ne bilo ali občutek, ali predstava, ali misel, ali čuvstvo, ali hotenje. Vse to tvori vsebino naše zavesti. In da je neki 'jaz', ki čuti, misli ali hoče, spoznamo tudi šele preko teh funkcij« (Bartol, 1937, 211). Toda nadaljuje se z izpeljavo, ki je s svojim redukcionističnim materializmom in nihilizmom izrazito nevebrovska. Krassowitzev sklep, da je po smrti »popoln razkroj, razpad vseh funkcij, skratka: nič« (prav tam), je v diametralnem nasprotju s tem, kar iz iste postavitve v obeh svojih »uvodih v filozofijo« izpeljuje Veber,¹¹³ in je pravzaprav kritika, če ne celo parodija Vebrovih tez.

Na podobno parodijo ali vsaj ironizacijo naletimo še v eni noveli. Na nedatiranem lističu, ohranjenem v zapuščini, je Bartol na to opozoril sam: »Vrhunec du. radosti: Vebrova filoz. – ironično.« Novelo »Vrhunec duhovnih radosti« je napisal že leta 1933, vendar si je zaman prizadeval najti urednika, ki bi mu jo objavil, saj so njen »nauk« razumeli preveč dobesedno, in ne ironično, kot je bil mišljen (gl. Bartol, 1982, 777). Zato je izšla šele leta 1936. Na Vebrovo filozofijo se navezuje predvsem odlomek, ki povzema Vebrovo kritiko materializma in idealizma iz zgodnje faze (na primer iz *Uvoda v filozofijo*), čeprav jo na koncu zaobrbe nekoliko po Bartolovo: »Naivni realisti – sami se radi imenujejo materialiste – priznavajo samo oni svet, ki se da takorekoč s prsti otipati. Toda

transcendence oziroma instinitosti kot »tajnega činitelja« (prim. zlasti Vebrovi knjigi *Znanost in vera* ter *Estetika*), vendar je to povezavo težje dokazati. Podobno nezanesljivo – vendar mogoče – je iskanje še nekaterih drugih obrobni elementov Bartolove proze pri Vebriu. Zamisel za oznako Sergeja Mihajloviča kot »plavalasega zlodeja« (Bartol, 2012, 31) – oziroma »plavalase zveri« (prav tam, 599) – bi lahko prišla iz Vebrove *Etike* (Bartol jo je dobro poznal, natančno preštudiral in tudi opremil svoj izvod z opombami; gl. zapisek 20. 2. 1959; RB 10), kjer naletimo na tale opis, ki ustreza Bartolovemu junaku in njegovi navedeni oznaki: pogosto imamo »priliko za izredno estetično občudovanje oseb, ki jih pa z moralnega ali etičnega vidika naravnost zaničujemo. Semkaj spadajo vsi oni tipi, ki jim je tudi literatura dala imena, kakor 'Die blonde Bestie'«. (Veber, 1923a; 59) Veber se bržkone navezuje na popularnost tega lika v nemški (tudi avstrijski) kulturi (literaturi in filmu) v prvih desetletjih 20. stoletja. Toda ni nujno, da je bil Bartolov vir Veber; enako ali še bolj verjetno je, da je Bartol to oznako povzel po Nietzscheju. Prim. Nietzsche, 1988, 230, 232; 1989, 46.

113 Za *Filozofijo* je to očitno; po svoje pa velja tudi za *Uvod v filozofijo*, kjer po Vebriu iz brezčasne harmonije med duševnim in neduševnim svetom sledi »stroga večnost 'jazov' tukaj (v duševnosti)« (Veber, 1921b, 333).

že malo kritičnejši pretres teh stvari nam pove, da mora biti tudi ono, s čimer ugotavljamo ta materialni okoliš, nekaj istinitega. Nekateri pretirani idealisti gredo v svojih trditvah celo tako daleč, da pripisujejo edino duševnosti realen obstoj. Ali mi, gospoda, jim v te vrtoglave višine ne bomo sledili, upoštevajoč preizkušeno modrost, da je človeku dobro, če si ohrani tudi nekoliko trdnih tal pod nogami. Mi, organizmi, smo namreč tisti *filter*, skozi katerega se pretakata oba svetova, in zato lahko mirno trdimo, da je vprav *fiziološko* zlata tehtnica med obema.« (Bartol, 1936, 67) Bartol posnema Vebrovo dikcijo, karikatura Vebrove filozofije pa je predvsem v njeni aplikaciji na tri vrste erotičnega vznemirjenja sumljivega pustolovca Sergeja Mihajloviča.

Najbolj znano Bartolovo besedilo, ki ga lahko povezujemo z Vebrom, je »Zadnji večer«. Bartol poskuša v njem podati verodostojen literarni portret prijatelja Juga in se pri tem opira tako na svoje lastne pogovore z njim kot na dokumentacijo v njegovi zapuščini. Vebra prikaže skoz Jugova usta na videz pozitivno, kot skrbnega mentorja in »edinstvenega učitelja«, glede katerega ga skrbi predvsem to, »da bodo prišli neslani literatje in filozofski diletanti ali celo umazani politikastri ter začeli glodati na njegovem delu«¹¹⁴ (Bartol, 2012, 174). Vendar v pripovedi prevladuje – čeprav spretno zakrita – negativna karakterizacija Vebra, ki je ob izidu tudi sprožila učiteljevo zamero in spor z učencem. Če zanemarimo Bartolovo navajanje polemike med Jugom in Vebrom glede enostranske odvisnosti duševnega od telesnega,¹¹⁵ se je Veber vsekakor lahko spotikal vsaj ob tele trditve v »Zadnjem večeru«: Veber je v svoji filozofiji črpal iz Jugove disertacije; Jug je v filozofiji marsikje »prodril dalje« od Vebra in Veber je njegove filozofske rešitve sprejemal; Jug se je bal, da bodo že omenjeni »neslani literatje«, »diletanti« in »politikastri« Vebra, »ognjevitiga in za vse novo dovtetnega, potegnili v svoj nečisti vrtinec, da bo morda za trenutek celo izgubil izpred oči svetle smotre svobodnega spoznavanja« (prav tam); Vebrova *Etika* je v nasprotju z nameravano Jugovo nezadostna. Bartol teh trditev sicer ni po krivem postavljaj v Jugova usta. Ob pomoči Jugove, delno tudi Vebrove

114 Desetletja pozneje se Veber, kot poroča Bartol v dnevniku, ni mogel dovolj načuditi tej njegovi preoški intuiciji (1. 8. 1953; RB 4).

115 Glede na obstoječo dokumentacijo in Bartolov preskopi opis je to polemiko težko z vso gotovostjo potrditi. Vsekakor gre tu predvsem za Bartolovo lastno misel, ki jo je izrecno zagovarjal v disertaciji, Veber pa v oceni disertacije ošvrknil kot nerazumevanje predmetne teorije. Da se Bartol kljub filozofskim napakam v osnovi le ni motil, utegnejo potrjevati Vebrove opombe k objavljenemu Jugovemu spisu »O človeški vesti«.

zapuščine je mogoče bolj ali manj vse potrditi. Jug je namreč okoli leta 1923 začel postajati vse bolj kritičen do Vebra in njegove filozofije, posebej do *Etičke*, nad učiteljem je bil razočaran, glede lastnega filozofskega dela pa izjemno samozavesten. Bartol torej ni potvarjal Jugovih besed. Toda s tem, ko je učenca postavljaj visoko nad učitelja, je obenem izražal tudi svoje lastno stališče, in Veber je to seveda opazil.

Zadnja objavljena krajša pripoved, ki jo je nujno omeniti v kontekstu Bartolovega medbesedilnega navezovanja na Vebra, je »Razgovor pod Grintovcem«. Gre za enega redkih primerov, ko Vebrova filozofija ni uporabljena ironično. Bartol ubeseduje (namišljeni) dialog med Jugom in Franom Jesenkom o bistvu alpinizma. Literarni Jug zagovarja stališče, poznano iz spisa realnega Juga »O smotru alpinizma«, podkrepi pa ga z vebrovsko argumentacijo,¹¹⁶ ki je realni Jug v svojem spisu ni uporabil čisto tako, temveč je Bartolov dodatek.

V poznejših delih je Vebrovega duha manj. Posredno lahko z njim sicer povežemo odlomke iz Bartolove najdaljše, a neobjavljene krassowiziade *Nočna straža*,¹¹⁷ v njej Bartol prek Krassowitza razgrinja svoje poglede na vprašanje Boga. K temu sta ga spodbodli Vebrova *Knjiga o Bogu* ter razprava »Filozofija in krščanstvo« (prva je izšla leta 1934, druga leta 1936, Bartol pa je *Nočno stražo* začel pisati leta 1936), vendar v rokopisu novele ni zaslediti izrecnih Vebrovih nazorov. Veber nastopa tudi v avtobiografskem romanu *Čudež na vasi*, a le mimogrede kot drobec v dokumentarističnem portretu dobe, ne da bi igral kako posebno vlogo.

Z navedenimi primeri so podane najočitnejše Bartolove medbesedilne navezave na Vebra in njegovo filozofijo. Bartol v dnevnikih omenja sicer še nekatere druge. Tako denimo v dnevniškem zapisku 23. 12. 1944 poroča, da je med njegovimi modeli za Empedokla bil tudi Veber. Pozneje opaža nekatere vebrovske elemente v *Alamutu*. Filozofija *Alamuta* je sicer nevebrovska, celo protivebrovska. Bartol se je je oprijel ravno kot opozicije Vebrovi, kot rešitve iz precepa, v katerega ga je stisnil njegov »vse pretesni jugovsko vebrovski etični sestav« (2. 5. 1953; RB 11). Vseeno pa posamezne momente v *Alamutu*

116 Prvenstvo etičnega smotra alpinizma pred drugimi utemeljuje z Vebrovo – prevzel jo je tudi realni Jug – lestvico vrednot, po kateri so najvišje etične, sledijo pa logične, estetske in nazadnje hedonske.

117 Glej poglavje »Bartol, teolog« v tej knjigi.

povezuje s svojim vebrovstvom: »izkušnja veberjanstva mi je izvrstno služila za priliko fedajev. Tičal sem 'notri', v neki tuji filozofiji, in iz nje gledal na svet in na vse pojave v njem«, se spominja v zapisku 12. 6. 1962 (RB 2). Toda tu že ne gre več za neposredni vpliv Vebra ali njegove filozofije. Ta se, kot kaže, udejanji predvsem v Bartolovi krajši prozi.

* * *

Bartolov odnos do Vebra in njegove filozofije je prehajal od začetnega oboževanja prek zavračanja do (v zrelem obdobju) spoštovanja; a v literarnih besedilih, ki se tako ali drugače navezujejo na Vebra ali predmetno filozofijo, take dinamike ni zaslediti. Skoraj vsa ta besedila so namreč nastala v obdobju Bartolove kritičnosti do nekdanjega profesorja in njegove misli.¹¹⁸ Vebrova filozofija v njih ne igra pomembne vloge. Veber sicer v Bartolovi prozi nastopa kot literarna oseba ter z nekaterimi postavkami svoje filozofije, vendar gre predvsem za drobne motivne momente, v katerih je Vebrova misel izpeljana po Bartolovo, torej parodirana in karikirana, in pa za slogovna karikiranja z namenom ironizacije likovega govora.¹¹⁹ Vebrova filozofija v ničemer ni sooblikovala idejnega ozadja Bartolove proze. To zaznamuje relativistična, nihilistična, makiavelistično cinična filozofija, ki je Vebrovi naravnost nasprotna.

118 Glavni razlog za Bartolovo kritičnost je bilo Vebrovo vpeljevanje Boga in vere v filozofijo.

119 Ironija je nasploh eno najmočnejših Bartolovih pripovednih sredstev, ne le pri podajanju govora literarnih oseb, temveč tudi pri opisu njihove zunanosti, na primer »pozerskih, lažnih, sprenevedavih« (Glušič, 1991, 111) drž.

8 Bartol, »teolog«

Čeprav je bil Vladimir Bartol kot mlad študent sprva popolnoma očaran nad Vebrovo filozofijo, se je od nje kmalu odvrnil; že s svojo disertacijo jo je poskušal spodnesti, in sicer z naravoslovnega vidika, ki mu je bil glede marsičesa bližji od filozofskega. Razmerje med naravoslovjem in filozofijo je pri Bartolu sicer zapleteno in še nepojasnjeno. Kako globoko ga je zaznamovala filozofija – ne le kot literata, ampak tudi sicer –, je opazno na prvi pogled; a sam se je vseeno prej imel za naravoslovca, in res se je vse življenje ukvarjal z zoologijo. Ne le v naravoslovnih člankih, tudi denimo v spominih ali v zasebnih pogovorih je zvečine prisegal na naravoslovni *ratio* in pogled na svet. Toda tudi glede tega ni bil čisto dosleden; ne le zato, ker je zlasti relativistično in celo nihilistično obarvana filozofija vendarle uspešno tekmovala z njegovo naravoslovno platjo, temveč ker je bil osebno precej vraževeren in je vse odraslo življenje nadvse resno gojil razne tovrstne prakse – na primer polaganje kart, dnevno vodenje nekakšnih na pol astroloških tabel –, na podlagi katerih je tudi opravljal pomembne življenjske odločitve.

A eno je gotovo: Bartol je bil tako s filozofskega kot z naravoslovnega vidika velik nasprotnik konfesionalnih religij in konfesionalnega pojma Boga, in ta odpor – v Bartolovih dnevniških zapiskih je to večkrat izrecno zabeleženo – je prispeval tudi k njegovemu obratu od Vebra. Veber, ki je bil kljub svoji teološki izobrazbi sprva liberalen glede vere, se je po Bartolovem prepričanju pustil zapeljati slovenski katoliški kliki; v svojo filozofijo je kot

pomembno postavko vpeljal Boga, s tem pa ji je, tako je vsaj menil Bartol, odvzel njeno težo.

Vebov filozofski razvoj je po svoje res v dobršni meri tudi svojevrstna *pot k Bogu*. Še čisto mladi filozof v svojih prvih predmetnoteoretičnih spisih Boga ne tematizira, desetletje pozneje pa se začne vse intenzivneje ukvarjati z njim. Nekateri so ta »obrat k Bogu« povezovali s hudo Vebrovo boleznijo, vendar se zdi ta domneva zgrešena. Zavrača jo že sam Veber, ko v uvodu v *Knjigo o Bogu* zapiše: »Ne želja in nobeni posebni dogodki življenja, temveč samo *dosledno podrobno delo* mi je zopet vrnilo mojo prvotno, otroško vero v Bogá« (Veber, 1934, viii). In res, zelo jasen obrat glede tega je zaslediti že v Vebrovi zgodnji predmetnoteoretični fazi, in sicer v njegovi spoznavni teoriji, to pa na mestu, ki bržkone pomeni v Vebrovem sistemu tudi prvo brazdo dvoma o zadostnosti predmetne teorije. Ob obravnavi *evidence* v knjigi *Sistem filozofije* namreč naleti na *metafizično-transcendentno istinitost*, ki je po njegovem predmetna teorija ne more zajeti, ki pa je predpogoj kakršnegakoli spoznavanja. V naslednjih delih svoje prve filozofske faze to misel razvija še naprej.

Kako je to spoznavnoteoretično dognanje povezano z obratom k Bogu, je mogoče najbolje zaslutiti ob primerjavi revijalne in knjižne objave razprave *Znanost in vera*. Prva je bila objavljena leta 1921, druga z nekaj popravki leta 1923, vmes pa je izšel *Sistem filozofije*. Najpomembnejša razlika med revijalno in knjižno objavo je drugačno zakoličenje razmerja med znanostjo in vero. V revijalni objavi ni dvoma o prvenstvu znanosti kot kulturnega dejavnika, saj spoznavni modus vere ni najvišji, tako kot pri znanosti. Znanost pri veri nima česa iskati, vera pa bi morala biti, če je pametna, podprta z znanostjo. V knjižni objavi Veber razmišlja nekoliko drugače. Po njegovem je »primarno religiozno čustvovanje [...] nekaj *pozitiven komplement* pravega znanstvenega mišljenja in s tem spojenega logičnega čustvovanja« (Veber, 2009b; 155), zato se pravo znanstveno mišljenje in religiozno čustvovanje vzajemno podpirata. Vtis pa celo dobimo, da religiozna sfera nekako dobi prednost. V *Sistemu filozofije* »odkrita« *transcendentna istinitost*, ki je *načelna neznananka sveta in življenja* in je nekaj *skrivnostnega*, celo nekaj *skrivnostno mističnega*, ki pa je pravzaprav temelj vsakega pravega spoznanja, se skriva v domeni *religioznega*.

Veber začne sredi dvajsetih let – pa že prej – opuščati oziroma nadgrajevati predmetnoteoretično filozofijo, a »smer k Bogu« se nadaljuje. V *Filozofiji*,

temeljnem delu *osebnostne faze*, je Bogu že dodeljeno središčno mesto, čeprav je razprava osredinjena na človeka, toda na človeka kot *osebo* in kot *krono stvarstva*. Nekakšen vrh doživi ta razvoj leta 1934 v *Knjigi o Bogu*.

* * *

Bartol je tovrstni razvoj Vebrove filozofije z nelagodjem spremljal (in komentiral) že iz študijskih klopi. Ko je objavil kritiko Vebrove *Filozofije* iz leta 1930, ni le nadaljeval polemike iz doktorata (ta razsežnost je najočitnejša), temveč ga je motilo tudi Vebrovo opiranje na Boga. Izid *Knjige o Bogu* je v Bartolu le še stopnjeval željo po vnovičnem soočenju z Vebrovo filozofijo, tokrat z osredinjenostjo prav na teološka vprašanja. Priložnost za to se mu je ponudila leta 1936.

Bartol in Veber, ki sta se nekoliko postrani gledala že od Bartolovega ne preveč uspešnega doktorata, sta se po izidu Bartolove kritike *Filozofije* in njegove znane novele o Jugu »Zadnji večer« (v njej je bil apostrofirani tudi Veber) sprla. Do nekakšne sprave je prišlo leta 1936, ko so Bartolu zaupali izdajo Jugovih zbranih planinskih spisov. Za ta namen je potreboval dostop do Jugove zapuščine, ki je bila tedaj v filozofskem seminarju. Ključ do nje je imel (in bil) Veber. Veber mu je omogočil dostop, in ob tej priložnosti sta se nekoliko zblížala, hodila sta celo na skupne izlete in čolnarjenja. Na teh izletih se je med njima odvijala »teološka« debata, zabeležena v Bartolovi korespondenci, ki pa je Bartola tudi pisateljsko navdihnila.

Povod za diskusijo najbrž ni bila le *Knjiga o Bogu* (in pa seveda misli, ki jih je Veber razvijal že v *Filozofiji* in jih je Bartol najbolje poznal), temveč po vsem sodeč tudi čisto sveža Vebrova razprava z naslovom »Filozofija in krščanstvo«, ¹²⁰ objavljena v prvi številki revije *Dom in svet* za leto 1936. Bartola je najbrž zbudlo predvsem Vebrovo razumevanje razmerja med filozofijo, znanostjo in krščansko mislijo ter – v povezavi s tem – govorjenje o »Božji milosti«. Veber je denimo trdil, da je krščanska misel »po najvišji Vrednoti, ki ji dejansko služi, nad vsako filozofijo, nad vsako znanostjo enako neprimereno vzvišena« (Veber, 1936, 43), kar se je zapriseženemu naravoslovcu Bartolu zdelo ne le popolnoma zgrešeno, temveč tudi slepi *misticizem*. Gotovo pa tudi

120 V uvodnih odstavkih nakazana apologija filozofije in krščanstva pred znanostjo se skoraj bere kot polemika z Jugovimi nazori, izraženimi v predavanjih, ki jih je ta imel v letih 1922/23 po Primorskem in kjer je zlasti krščanstvo prikazoval kot zgodovinsko zaslužno, a obenem tudi že odsluženo.

ni sprejemal Vebrove delitve na »tri osnovne osi [...], ki ženejo vse človeško življenje: prirodno-naturna, osebno-duhovna in milostno-transcendentalna« [sic!] (prav tam, 53). Ta delitev je nekako navzoča že v *Filozofiji*, tu je le bolj zgoščeno formulirana. Po Vebru je »[č]loveška narava [...] po lastnem sestavnem bistvu dvojna, prirodno naturna in osebno duhovna« (prav tam). Kar je *prirodno narurnega*, je podvrženo naravnim zakonom in, tako lahko sklepamo, načeloma dostopno naravoslovju. A ta plat je nasprotna človekovi *duhovni strani* (bržkone dostopni psihologiji oziroma filozofiji), ki si želi odrešitve od *prirodnosti*, to pa lahko omogoči le Bog. Kot pravi Veber:

Sama duhovnost človeka je namreč duhovnost spoznanja in zmo-te, zasluge in greha; šele božja milost jo more premeniti v pravo duhovnost spoznanja, zasluge in končnega zveličanja. Je to tretja, milostno transcendentalna [sic!] stran človeške narave, ki pa ni več notranje sestavna, temveč le odnosna ali »od zunaj« prihajajo-ča činjenica človeškega dejanja in prizadevanja.

4. Dejansko stanje take odrešitve človeka je toliko kakor njegovo »novo rojenje«. Vendar je slej ko prej pomniti, da ta popolna prememba človeka po osnovnem evangeljskem pričevanju ni se-stavna, temveč le odnosna, taka stran človeške narave, ki pride v človeka od zunaj in to po milostnem deju Boga. (Prav tam, 53-54)

Bartola, ki je bil zelo prepričan o svojih intelektualnih zmogljivostih in po katerem je pravo spoznanje vselej tako ali drugače *znanstveno*, je najbolj dražila implikacija, da naj bi bila nekatera spoznanja, pravzaprav celo tista najvišja, dostopna le prek »Božje milosti«. Zato je Vebra najprej »podražil«, kot se izrazi sam, prav glede tega. Pogovor naj bi potekal v šaljivem tonu in Veber naj bi mu v istem tonu odvrnil, da je Bartol pač brez organa za to, podobno kot je denimo slep človek brez organa za barve in lahko dojema le tiste dele stvarstva, ki jih lahko brez tega organa.

Resnejši je bil drugi, nekoliko teodicejsko obarvani del pogovora, ki se ni več navezoval na razpravo »Filozofija in krščanstvo«, temveč po vsem sodeč bolj na nekatere Vebrove postavke v *Filozofiji* in tudi še *Knjigi o Bogu*. Bartola je že dolgo motilo Vebrovo dokazovanje, da je človek »krona stvarstva«.

Implicitno ga je pobijal v disertaciji, kjer je proti Vebru dokazoval, da je med človekom in drugimi živimi bitji razlika pravzaprav le v kvantiteti, ne pa v kvaliteti, kar seveda pomeni, da človek nima (tako kot trdi Veber pozneje v *Filozofiji*) posebnega mesta v stvarstvu in da ni (zaradi svoje povezanosti z Bogom) *nadprirodno bitje*. Zdaj spet polemizira z njim, a z drugega, »teodicejskega« zornega kota. Kako naj bi bil Bog, sprašuje Veber, neskončno dobrotljiv, kot to trdi Veber, ko pa je človeka kot domnevno krono stvarstva ustvaril tako, da je žrtev bakterij in nalezljivih boleznih, nekaterih prav »nagnusnih« (spolne bolezni).¹²¹ Veber naj bi se na to odzval z zgroženostjo, čeprav naj bi dodal, da bi bilo tudi to, na kar opozarja Bartol, mogoče uskladiti z njegovim filozofskim naukom. Bartol Vebru ob tej priložnosti še očita deduktivno metodo in predlaga induktivno; ugovori, ki so Vebera domnevno spravili v zadrego, po njegovem dokazujejo pravilnost induktivne poti in empiričnega pristopa.

* * *

Pogovori, ki sta jih imela Bartol in Veber ob veslanju sredi junija 1936, so bili povezani z Bartolovo najdaljšo, najambicioznejšo, a neobjavljeno in ne dokončno izdelano krassowitzjado *Nočna straža*, katere dovršen del predstavlja Krassowitzovo – se pravi, Bartolovo; *Nočna straža* je nastajala v obdobju, ko je Krassowitz (v nasprotju s prvimi krassowitzjadami) vse bolj privzemal prepoznavne Bartolove poteze, dokler se ni z njim docela zlil – »teologijo«. Čeprav je to zadnja od napisanih krassowitzjad, imamo v njej opraviti z najmlajšim Krassowitzem, ki šele zdaj piše svojo razpravo *Etos v prirodi*. Osnovna fabula je sublimacija Bartolove samopodobe. Pripoveduje o mladem, genialnem Krassowitzu, ki se zaljubi in ima strastno razmerje z inteligentno lepotico. Ljubezen lepo uspeva, a Krassowitz opazi, da ga odteguje njegovemu demoničnemu ustvarjanju. Zato z njo grobo pretrga, dokonča razpravo *Etos v prirodi* in odide v tujino. Še prej svojo izvoljenko, ki ga nadvse ljubi, na skrajno nespodoben način potisne v roke bogatašu.¹²²

121 Bartolov drugi primer je misijonar, ki ga pojedjo »kanibali« v Afriki.

122 Ni treba dosti domišljije, da prepoznamo dogajanje, ki je botrovalo Bartolovemu odhodu v Beograd leta 1933. Že zgolj branje Bartolovih *Literarnih zapiskov* nam lahko pomaga dešifrirati realno avtobiografsko ozadje. Poznejša opomba ob rokopisu tako domnevo potrjuje.

Bartol je pripoved začel pisati približno v obdobju svojih veslaških srečanj z Vebrom, skoraj zanesljivo malo pred tem.¹²³ Pisal jo je še leta 1937, nato pa med vojno, v letih 1943-44. V njej je prek Krassowitzove razprave *Etos v prirodi* nadaljeval polemiko z Vebrom, ki ga je grizla že vse od slabo uspelega doktorata, le da je v osnovi naravoslovni polemiki dodal še »teološki« podton. Jedro razprave se tako suče okoli vprašanj, ki sta se jih dotikala Bartol in Veber med junijskimi srečanji, le da je tema v *Nočni straži* precej obširneje razdelana. Bartol je v njeno razdelavo vložil veliko napora, prebral je celo kopico zahtevnih knjig, Krassowitzu pa »podtaknil« svojo »teodicejo« oziroma »teologijo«. Ta del *Nočne straže* bi se dalo povzeti nekako takole:

Krassowitz poskuša dognati resnico o Bogu. Preučuje dokaze Tomaža Akvinskega, Descartesa, Kanta in drugih, in nato, »voden po svoji trenutni inšpiraciji«, ¹²⁴ zasnuje drugačno metodo: ne od zgoraj navzdol, temveč »od spodaj gor [...], tako rekoč iz žabje perspektive, ne deduktivno, temveč induktivno, ne »analitično«, temveč »empirično«, »sintetično«, izhajajoč »iz žive izkušnje«, to pa »iz prirode ven«, in ne tako kot Veber in drugi misleci »iz človeka ven, iz njegove zavesti«. O Bogu kot stvarniku vseh živih bitij bo torej sklepal na podlagi preučevanja ustvarjenih bitij, podobno kot lahko o umetniku sklepamo na podlagi njegovih umetnin.¹²⁵ Prve korake pri tej refleksiji Bartol popiše takole:

Zavedajoč se nujnosti omejitev pri sleherni raziskavi, ki naj bo temeljita in znanstveno podprta, je izločil široki svet vesolja in se oprl na nam boljše poznani mikrokozem, naš planet, oz. še točneje: na *življenje* na njem.

Upoštevajoč, da je življenje, bodisi nezavedno, polzavedno ali svetlo zavedno, kakor se slednje javlja v vrhuncih človeškega duha, najintenzivnejši izraz prirodnih sil, je začel razčlenjevati način življenja rastlin in živali in po tej poti prišel do presenečujočih zaključkov.

Prodor vitalističnega principa v prirodnih vedah se je zdel Krassowitzu edino možni izhod iz mehanističnega pogleda na živo tvar, ki je konec

123 Najzgodnejši rokopis je nedatiran, a na začetku je poznejši Bartolov pripis, ki nakazuje, da je Bartol začel s pisanjem spomladi 1936 v Beogradu, morda pa že januarja tega leta; vsekakor pa, če smemo verjeti temu zapisu, pred srečavanji z Vebrom.

124 Vsi navedki so iz RM I 3.

125 To je seveda freudovski (ali pa pozitivistični) model analize literature. – V različici iz leta 1943 se je Bartol glede tega skliceval na Lavaterja in na njegovo sklepanje na duševne lastnosti iz »določenih potez obraza in oblike glave«.

minulega stoletja dosegel vrhunec in zašel v škripec, kjer se je bil sam zadušil. Vtoliko previden, da se ni zanesel na tuje špekulacije, marveč na solidna dejstva, je začel tipajoč sestavljati posamezne drobce, iz katerih se je začela luščiti zmerom jasnejša podoba neke vseмогоčne inteligence z vsemi obrisu žive individualnosti.

Košček za koščkom je preiskal življenje najnižjih živih organizmov, šel zmerom više in gradil in vlagal posamezne drobce v celoto [...]

Osrednja os vse podobe je bila neka svojevrstna smotrenost žive prirode, katero zanikati ni po današnji stopnji vede več nobene možnosti. Ta smotrenost se pojavlja prav tako v sami gradnji organizmov kakor tudi v njihovih reakcijah na zunanje vtise. Temeljni deli Amerikanca Jenningsa »Poizkus in zmota« in »Vedénje organizmov« sta mu nakazali smer.

Kaj je videl?

Vse v rastlinju je zgrajeno tako, da se poedinec in vrsta ohranita. Toda že med rastlinjem je opazil parazite, takorekoč rastlinje višjega reda, ki se živi na škodo svojih sorastlin in jih pogostoma celo ugonablja.

Toda čemu to rastlinje? Ogromnemu delu živali, od ličink do črvov, gosenic, pa tja do najbolj zapleteno zgrajenih sesalcev in celo do človeka – služijo za njihov obstoj. Toda med živalmi so zopet take, ki se žive od drugih živali, in med temi zopet, ki so hrana še grabežljivejšim, dokler ne pride človek, »krona stvarstva«, ki nadvladuje vse in ki mu služi celo priroda sama za sredstvo.

Dobro. Če je tako, tedaj izpoveduje krščanski, da, katoliški nazor najvišjo resnico.¹²⁶ Stvarnik, Bog, je neskončno modro, pravično, pa tudi neskončno dobrotljivo bitje, ki je ustvarilo prirodo, da jo pokloni svojemu miljencu človeku. Človek je na tem planetu najvišja, vrhovna instanca.

Kaj pa pravi poznavanje prirode? Preje, dokler nista bili niti medicina niti biologija toliko razviti, so smatrali bolezen kot kazen in preizkušnjo. Ali [...] Pasteur in cela vrsta preiskovalcev je razkrila v povzročiteljih bolezni neskončno drobna bitja, bakterije in bacile, ki se žive od človeškega organizma. Potemtakem je človek bacilu ali sifilidi prav tako samo »sredstvo«, kot so njemu »sredstvo« npr. žito, domače živali in klavna živina.

126 Poenostavljanje krščanstva glede tega je bilo značilno tudi za Juga; gl. njegova predavanja po Primorskem.

Kje, človek, je tedaj tvoj primat?

S tem descartovskim pohodom je Krasowitz zrušil v sebi še zadnje preostanke nazora o vsedobrotljivem bitju in od tu je začel sestavljati oni lik, ki se mu je ob koncu izluščil kot prapodoba one Vesoljne, vseupravljajoče sile, katero je skušal izslediti in ji strgati krinko z obraza.

Nekako do sem je prišel Bartol v *Nočni straži* v rokopisu iz leta 1936. Nadaljeval ga je leto pozneje, vendar spet le za kratek čas, bodisi zato, ker pripovedi in v njej zasnovane »teologije« ni znal ustrezno razplesti, še verjetneje pa zato, ker se je tedaj z vsemi silami posvečal predvsem dokončanju *Alamuta*. Iz tega prvega rokopisa *Nočne straže* je popolnoma jasno razvidno Bartolovo nadaljevanje polemike z Vebrom. Tako Krassowitzovo metodološko izhodišče kot tudi argumenti, s katerimi zavrača človekov domnevno odlikovani položaj v stvarstvu, segajo nazaj v Bartolovo disertacijo in kritiko Vebrove *Filozofije*; tam podanim argumentom ni – razen izrecne kritike krščanstva – tu dodano pravzaprav nič novega.

Nekoliko drugače je z nadaljevanjem *Nočne straže*, ki ga je Bartol pisal v letih 1943-1944. Tedaj se je posebej obsežno pripravljaval prav na pisanje »teoloških« odlomkov. Na veliko si je izpisoval iz Kanta, Goetheja, Spinoze, pa tudi drugih, in vse to gradivo je nameraval tako ali drugače uporabiti. Krassowitz naj bi ob pisanju svoje razprave bral Platona, Aristotela, Tomaža Akvinskega, Bruna, Kanta, Leibniza, Spinozo, Hegla, Schopenhauerja, Nietzscheja, materialiste itn. Vendar Krassowitz (Bartol) iz vsega tega ne pridobi kakega posebnega izplena, ki bi presegel to, kar je bilo dognano že v rokopisu iz leta 1936. Iz raznih izpiskov (iz Brentana, Spinoze, Goetheja, Platona o Protagori, Berdjajeva, Šestova¹²⁷ itn.) je mogoče zgolj razbrati, da je želel Bartol prek Krassowitza pokazati, da Boga znanstveno ni mogoče spoznati oziroma dokazati – ost, ki je bržkone letela predvsem na Vebrovo *Knjigo o Bogu*. Krassowitzeva lastna vizija božanstva – nekoliko panteistično naravnana, delno povzeta po Spinozi in Goetheju, a ustrezno pred drugačena –, ki nastopa kot nekakšen rezultat razprave *Etos v prirodi*, je na las podobna *strašnemu mongolskemu božanstvu* iz Bartolove novele »Konec pistolovstva«.

127 Tega povzema po Ocvirkovem pogovoru z njim.

Bartol *Nočne straže* ni dokončal; pogum za to so mu bržkone vzele razmere po vojni, ki mu niso dajale upanja, da bi jo lahko kdaj objavil. Ostala je zaklenjena v predalu, čeprav je iz mnogih razlogov pomenljiva. V njej je nemara najnazorneje razdelana povezava med Bartolovo znanstveno, naravoslovno naravnostjo ter filozofskimi, včasih že kar metafizičnimi nazori. Obenem je tudi najboljša demonstracija tega, kako se je lik doktorja Krassowitza, ki je bil v prvih krassowitzijadah iz *Al Arafā* še razpoznavna nadgradnja Bartolovega idola Klementa Juga, v tej zadnji kolikor toliko izdelani krassowitzijadi docela prevesil v odlitek samega Bartola. To je tedaj vsaj delno še bil predvojni Bartol, v katerem lahko prepoznamo avtorja *Al Arafā* in *Alamuta*. Povojni režim, grobar kontroverznega Krassowitza, je pristrigel peruti tudi temu Bartolu.

9 Avtor, junak in sporočilnost v zgodnji kratki prozi Vladimirja Bartola

Ena največjih frustracij Vladimirja Bartola, ki ga je spremljala vsa štiri desetletja odraslega življenja, je bila recepcija njegove literature v strokovni srenji. To recepcijo je vseskozi občutil kot globoko nerazumevanje pomena in dometa svojega dela. Nezadovoljstvo glede tega je izražal že ob kritikah zgodnjih kratkoproznih besedil okoli leta 1930, še stopnjeval pa ga je ob – sicer nikakor ne v celoti nenaklonjenih – odmevih ob izidu *Al Arafa*. Razumel jih je kot odklonilne in zlasti v dnevniških beležkah, pa tudi v kakšnem eseju (na primer »Iz pisateljve delavnice«) in spominih je poskušal domnevno negativne sodbe o mladostni prozi demantirati z neprestanimi vnovičnimi razlagami teh besedil (gl. Bartol, 2012, 429 isl.). Svojevrstno skrajnost je nezadovoljstvo z recepcijo doživelo ob kritiški zavrnitvi dramskega prvenca *Lopez*; svojih tedanjih občutij se je v dnevniškem zapisku 29. 6. 1953 spominjal takole: »Vse svoje življenje sem čutil proti samomoru odpor. Vendar sem bil na primer po Lopezu tik na robu.« (RB 12) Tudi sprejem *Alamuta* v strokovnih krogih ga ni zadovoljil; ne le v dnevniških zapiskih, temveč tudi v mnogih objavljenih spisih je poskušal (podobno kot glede *Al Arafa*, le da precej bolj obsežno) z izčrpnimi pojasnjevanji in opozorili na spregledane odlike svojega osrednjega dela romanu v zavesti bralcev zagotoviti pomembnejše mesto.

V tem spisu se ne nameravam ubadati s pretresom recepcije Bartolovega dela. Izpostaviti želim neki pomemben naratološki vidik njegove zgodnje

kratkoprozne ustvarjalnosti, ki pa ni čisto brez povezave z negativno recepcijo v omenjenem obdobju. Ena od značilnih potez te recepcije je bila namreč ta, da je bila pri presoji in razumevanju Bartolove kratke proze v dobršni meri motivirana s poznavanjem realnega avtorja, njegovega značaja, večkrat konfliktnega vedenja ter ciničnega življenjskega in svetovnega nazora. Ta motivacija ni izhajala le iz načelnih, metodoloških razlogov – slovenska literarna veda je v tridesetih letih leposlovna besedila še vedno v precejšnji meri (čeprav ne vedno in tudi ne izključno) razumevala iz avtorjevega življenja –, temveč verjetno tudi iz preproste okoliščine, da je Bartol na začetku tridesetih let v kulturniški srenji v Ljubljani živel zelo dinamično, konfliktno, tudi provokativno življenje in si med sodobniki ni nakopal prav dosti simpatij. Vsaj med literarnimi ustvarjalci je izstopal ne le s svojimi *estetskimi*, temveč tudi ciničnimi, nihilističnimi, relativističnimi, makiavelističnimi *življenjskimi* nazori, ki zvečine niso želi odobravanja. Ker so taki nazori obvladovali tudi junake njegovih zgodb, je bila navezava na realnega avtorja samoumevna.

Težnjo po presoji sporočilnosti Bartolove krajše proze na podlagi njegovih lastnih filozofskih in idejnih nazorov zasledimo denimo že v nekaterih vidnejših kritiških zapiskih ob izidu *Al Arafa*. Božidar Borko je tako v svoji recenziji omenjal »dolge dialoge ali prav za prav monologe, v katerih je pisatelj navidezno samo sprejemalec tujih besed. Vendar bi se nam marsikje zazdelo, da so ti dolgi monologi samo projekcija pisateljeve notranjosti na izmišljen vnanji lik in da so takile doktorji Forcesini zgolj avtorjev alter ego, druga poluta njegove razklane osebnosti« (nav. po Bartol, 2012, 469). Nič manj jasen ni bil glede tega v svojem zapisu Božo Vodusek. V Bartolovih novelah je detektiral *amoralni individualizem*, ki je po njegovem prišel vanje iz samega avtorja, njemu pa ga je vcepil Josip Vidmar. Takole je med drugim zapisal: »Ljubezen do izkoreninjenih pustolovcev je torej v nujni zvezi z avtorjevim občudovanjem amoralnega individualizma, obenem pa tudi že kaže, kako napačna svetovna nazorna usmerjenost lahko zapelje umetniško hotenje na slep tir« (prav tam, 484). Bržkone najbolj izčrpno je Bartolovo prozo presojal po meri nazorov realnega avtorja Peter Donat:

Če je Stendhal [...] izpolnil vrzeli v svoji umetnosti s svojo osebno problematiko in z nekim povsem originalnim mitom, je

Bartolov mitos, ki je hkratu povsem zavedno ozadje vsega njegovega dela, danes skoraj že izčrpan. To ozadje je njegovo strastno in pasivno oboževanje vsake sile in svobode, kult, ki bi ga v tako pretirani in posplošeni obliki težko srečali pri kateremkoli Nietzschejevem epigonu. To svojo miselnost zagovarja Bartol, ali bolje, kar njegovi junaki skoraj na vsaki strani tudi teoretično. [...] Bralec, zlasti če je nietzschejanec, mora strmeti, kje je avtor našel toliko nadvrednih ljudi. Za vsakogar, ki je nekoliko opazoval to egocentrično simboliko že na drugih pisateljih, na katere se še povrnem, odgovor ne bo težak: V samem sebi! Vsi ti tipi so pri vsej enoličnosti tako podobni drug drugemu, da utegnejo biti vsi skupaj le avtorjeva idealizirana podoba samega sebe. [...] Bartol nima nikake distance do svojega junaka. [...] Toda Bartolovi dialogi, ali bolje monodialogi, kakor jih imenuje Milena Mohoričeva v »Modri Ptici«, vsebujejo vselej le eno, to je avtorjevo tezo, ki ji sam v prvi osebi le tu pa tam ugovarja, pač le zaradi oblike dialoga. (Prav tam, 488 isl.)

Tudi Donat je, podobno kot pred njim že Borko, kot tipični Bartolov *alter ego* omenil lik doktorja Forcesina, in kritika pri tem nikakor nista bila osamljena. V istem duhu sta Bartola zaradi nazorov lika dr. Forcesina prijemale tudi Milena Mohorič in Marijana Kokalj Željeznov, to pa tako, da je bilo očitno, kako te nazore pripisujeta tudi samemu avtorju. Milena Mohorič je celo napisala duhovito polemično novelo proti Bartolovi, iz katere je bilo to pripisovanje še bolj razvidno (prim. prav tam, 476 isl.).

Za večino kritikov so torej Bartolovi junaki izražali stališča samega avtorja in tako oblikovali monološko sporočilnost te proze. Toda tako niso menili le kritiki. Na podobno razumevanje je Bartolovo delo v tem obdobju naletelo tudi pri domačih in celo pri osebah, s katerima se je tedaj največ družil in sta ga najbolj intimno poznali: pri tedanjem dekletu Nadi Gabrijelčič in pri uredniku *Modre ptice*, prijatelju Janezu Žagarju. Zlasti zadnji se je pogosto zgražal nad Bartolovimi besedili, to pa, kot kaže, bržkone zato, ker je v nesramno cinični filozofiji Bartolovih junakov prepoznal avtorjeve lastne poglede in poskus njihove uveljavitve. Nade Gabrijelčič Bartolova filozofska in nazorska drža,

tako se zdi, ni toliko motila, pač pa ji ni bil všeč odnos njegovih junakov do ženskega spola; tudi sama je v teh junakih prepoznavala realnega Bartola, na sporočilni ravni pripovedi pa zagovor take drže.

Bartol se je v svojih dnevniških zapiskih, pa tudi nekaterih objavljenih spisih, pred temi očitki branil, češ, da ne kaže zamenjavati realnega avtorja z njegovimi liki (čeprav so to prvoosebni pripovedovalci) in pripisovati nazorov teh tudi samemu avtorju. Pojasnjeval je, da je prikazoval in slikal pojave svoje dobe, in ne svojih lastnih pogledov in izkušenj. Ob očitkih glede dr. Forcesina je denimo zapisal: »Vprašali so me na primer, ko so brali *Izpoved dr. Forcesina*: ti si sovražnik žensk? Odgovoril sem: ne, nisem jaz, dr. Forcesin je imel take izkušnje« (Bartol, 2006, 311). Toda Bartol je celo tiste – oziroma še posebej ravno tiste –, ki so ga dobro poznali, težko prepričal o tem. Njegovi zasebni pogledi denimo na ženske niso tistim, ki so bili prikazani v nekaterih kritiziranih novelah, ustrezali nič manj, kot to velja za v njih ubesedno nihilistično, makiavelistično cinično filozofijo. Ne nazadnje je v svojih dnevniških zapiskih večkrat celo sam potrdil, da je na primer Forcesinov lik v marsičem izdelan po vzoru njega samega (prim. Bartol, 2012, 648 isl.). Tudi sicer – če se omejim le na razvpito novelo o dr. Forcesinu in njegove poglede na *drugi* spol – nazori realnega Bartola v precejšnji meri ustrezajo problematičnim nazorom njegovega lika. Naj navedem le nekaj značilnih primerov iz Bartolovih dnevniških zapiskov. Žagarju je denimo mimogrede navrgel, da so moški »v duhovnem oziru veliko popolnejši« od žensk (Bartol, 1982, 518-519). Prepričan je bil, da je moški primeren za duhovno ustvarjalnost, ženska pa ne, in to je poskušal uveljaviti tudi v svojem osebнем življenju. Rad je beležil ginofobne domislice in izreke, na primer: »V Rusiji: 'Kura ni ptica, ženska ni človek'« (6. 4. 1936; RM I 25), ali: za Ruse »utegne zares v polni meri veljati Macchiavellijev izrek: Množica je kakor ženska, če je ne tepeš ti, te tepe ona« (20. 9. 1948; RB 13). Dnevniški zapisek 7. 3. 1950 prinaša tole modrost: »O 'histerikah' še nekaj. To so ženske, ki niso bile zadoščene ali v seksusu ali v drugih ambicijah, kar se izvede pri ženski lahko na eno« (RB 14), tisti z dne 13. 6. 1947 pa tole jasno priznanje glede lastne nekdanje ljubezni: »Če prebiram danes tipe žensk v svojih novelah, potem se moram čuditi, kako pravilno sem jo bil v bistvu pogodil. Verjame samo tistemu, kar ji je prijetno. Do resnice same na sebi ji ni nič. Laže sebi, drugim ...« (RB 15) Povedna je tudi tale karakterizacija Edvarda Kocbeka:

Toda že Mileni in Vilku sem dejal – in onadva poznata Kocbeka in sta mi pritrdila –, da je Kocbekov način mišljenja tipično ženski. [...] Kocbek misli čustveno, torej logično (v smislu Aristotelove logike) nedosledno. [...] Kocbek je »anima«, ženska duša. [...] Reakcije njegovih junakov v amplitudi strah in pogum so spet izrazito ženske. Za žensko resnično velja, da je pogum druga plat medalje – strahu (prav danes sem videl naslikan vic: ženska, krotilka levov, se zateče pred miško na stojalo k levu in ga oklepa okrog vratu). (RB 16)

Polno ginofobije je poleg tega najti še v osnutkih za roman o Borisu Varjanku, ki ga je Bartol snoval v Trstu po vojni, in v mnogih drugih dnevniških zapiskih iz petdesetih let. Na primer: »Kot ženska je [Mira Mihelič; op. T. V.] kljub inteligenci brez najmanjše zgodovinske fantazije« (5. 9. 53; RB 8); ali: »ženske so v bistvu brez zgod. čuta ali, v kolikor ga imajo, imajo okrnjenega (o tem imam še veliko beležiti)« (9. 11. 54; RB 17). Zgovoren je tudi zapisek z dne 22. 4. 1956: »*Alamut* 1.) Najvišji in najgloblji čustveni, moralni in filozofski problem naše dobe, ki se je zaključila z dnem Stalinove smrti, je problem varanja: tistega, ki vara, in tistega, ki je varan. / Jaz sem prišel do njega preko individualne trpke izkušnje: videl sem, s kako lahkoto vara ženska (ne vsaka!), prav zaradi tega, ker je zanjo resnica sama na sebi brez pomena. ('Nič ni resnično, torej je vse dovoljeno.')"« (RB 18). Naj ta seznam sklenem z dvoumno samokritičnim (v njem je nekakšno priznanje neprimerne mladostnega odnosa do ženskega spola) zapiskom z dne 4. 6. 1953, v katerem Bartol fantazira, kaj bi se zgodilo, če bi mu v *Ljubljanskem zvonu* že leta 1927 natisnili *Don Lorenza*: »Nabral bi si bil takrat okrog sebe cel harem žensk, kar bi po vsej verjetnosti izpremenilo tok mojih izkušenj. Morda bi na Nado sploh ne bil naletel, manjkalo bi mi s tem nekaj dragocenih izkušenj, izognil pa bi se bil tudi gotovim pretiranostim v sodbi do žensk, pretiranostim, ki ne ležijo v moji naturi« (RB 12).

Že ti drobci na videz potrjujejo tiste sodbe, po katerih se sporočilnost Bartolovih novel prekriva z nazoni samega avtorja. Ne nazadnje tudi Bartol sam ni znal ustrezno razrešiti problema enačenja življenjske filozofije njegovih literarnih likov z njegovo lastno. V poetoloških odlomkih njegovih esejev ali

spominov naletimo na – vsaj na videz – nasprotujoče si izjave. Na eni strani zagotavlja, da je iskanje kakršnih koli realnih, faktografskih okoliščin v njegovi literaturi docela zgrešeno; na drugi strani pa sam nenehno opozarja na tovrstne povezave. Ne nazadnje glede svoje zgodnje kratke proze tudi zapiše: »Iz teh nekaj izvlečkov iz mojih takratnih literarnih zapiskov ni težko razvideti, kaj je bilo bistvo mojega pisateljevanja: v slikanju lastnih in preko teh tudi tujih notranjih procesov, z drugimi besedami: izpoved, ali še določneje: samoizpoved« (Bartol, 1993a, 282).

* * *

Vendar razmerje med avtorjem (zlasti estetsko uspehlih besedil) in pripovedovalcem ali drugimi liki oziroma med miselnostjo pisatelja kot realne osebe in miselnostjo literarnih likov kot proizvodov njegove umetniške ustvarjalnosti ni tako enoznačno. Ne Bartolovi zgodnji kritiki ne njegovi najbližji mladostni prijatelji ne on sam tega razmerja niso zmogli ustrezno reflektirati. Ostajali so bolj ali manj pri *vulgarni teoriji odraza*. Toda to razmerje je mogoče – in tudi nujno – misliti drugače, ustrežneje, na primer tako, kot to z vso jasnostjo naredi Aleksander Skaza v razpravi *Leposlovje v dnevniku pisatelja F. M. Dostojevskega*. Tam sooči ideje Dostojevskega kot esejista z idejami njegovih literarnih junakov in ugotavlja, da gre »za dva različna govora«, na eni strani za (publicistični) govor, »ko si avtor prizadeva, da bi se vključil v krog konkretnega življenja in vzpostavil z njim neposreden kontakt v obliki bolj ali manj monološke lastne besede, in govor umetniškega sporočila, avtorjevega mnogovrstnega odnosa do ustvarjenih podob literarnih oseb, njihovega sveta in njihovega govora« (Skaza, 2007, 195).

Ta mnogovrstnost seveda ne pomeni, da je avtorjeva lastna beseda izbrisana; nasprotno, če gre za pravega umetnika, je ta beseda vselej vključena v dialog ali polilog z drugimi besedami. To se lahko dogaja s posredovanjem različnih literarnih postopkov, na primer z ironijo in parodijo, ob pomoči katerih lahko pisatelj oblikuje »raznosmerno dvoglasno besedo« (prav tam). Avtorski glas je v korist svoje estetskosti »oropan« svoje monološke enopomenskosti, to pa seveda pomembno vpliva na sporočilnost besedil.

Čeprav je Bartol v kontekstu zavračanja svojih kritikov, ki so ideje njegovih junakov pripisovali (največkrat ne čisto neupravičeno) njemu samemu,

pogosto navajal prav pomembno vlogo ironije v svojih »literarnih sestavkih«, ki naredi referenco dvoumno, in se je jezil, da kritiki tega ne opazijo, je v preveliki vnemi za uveljavitev svoje proze tudi sam večkrat zgrešil njeno pravo funkcijo. Značilna glede tega je tale njegova refleksija o »Nesrečnem ljubimcu«:

In naenkrat sem se zavedel, da je junak stopil iz mene ven in mi stal nasproti. [...] In ta junak je v dialogu z nami razvijal filozofijo, ki ni bila moja. (Ta filozofija ni bila freudistična, temveč dekartovska. Kalinin v noveli celo citira pasus iz Descartesa.) In naj govori Kalinin na videz še tako cinično, na koncu pravi: »Morda bi pa le bilo bolje, ko bi si bil pognal kroglo v glavo. Kakšen smisel imej še zame življenje? Enkrat samkrat sem resnično ljubil ...« Ko so pred nekaj leti dajali to zgodbico po radiu, so točno ta pasus izpustili. In vendar je bila novela napisana predvsem zaradi tega pasusa, ki postavi ves Kalininov cinizem na laž. Ne bo težko pogoditi, da se je v tej obliki tu prvič vtihotapilo v sestavek pristno in boleče avtorjevo trenutno občutje. (Bartol, 1993, 290-291)

Bartola (če pustimo ob strani zavajajočo omembo, da »dekartovska« filozofija ni bila tedaj tudi Bartolova lastna; na drugih mestih jo sam izpodbija) zaslepi želja po demantiranju svojih kritikov ter po odprtju polja za ugodnejšo interpretacijo svojih zgodnjih krajših pripovedi, in zato dvoumno odprtost literarnega diskurza (naj je pri njem hotena ali ne) reducira na monološkost *boleče realne izkušnje*. Na škodo estetskosti poskuša svojo prozo rehabilitirati s kriterijem *pristnosti* (izkušnje), čeprav si prizadeva prav za priznanje estetskosti. Tu so vsaj nekateri Bartolovi kritiki videli jasnejše od njega samega. Tako je na primer Peter Donat v svoji dvoumni (gl. Bartol, 2012, 487 isl.) kritiki *Al Arafa* ob *Izpovedi doktorja Forcesina*, ki je sprožila nemara največ očitkov avtorju na rovaš naslovnega junaka, v sicer nekoliko zmedenih formulacijah vendarle nakazal, da Bartol pogosto uporablja ironijo in samoironijo, postopka, ki seveda razbijata monolitno jasnost in enopomenskost govora. Na postopke s podobnim učinkom so opozarjali tudi poznejši raziskovalci, prvi temeljito Taras Kermauner. V eseju z naslovom *Vladimir Bartol – predhodnik današnje slovenske moderne literature* je med drugim ugotovil tole:

V omenjenih dveh ciklih in v prvem sestavku tretjega cikla nastopa tudi avtor sam. [...] Bartol svojo snov programatično subjektivizira. Ne podaja življenja, kakršno JE samo po sebi, ampak pripoveduje zgodbe, ki so mu jih – kot figuri iz lastnega teksta – pripovedovali drugi, druge figure, ob tem pa te zgodbe komentira (a so jih komentirali tudi že drugi). Tako je bralec soočen z dvojno zgodbo in z dvojnimi komentarjem, obenem pa je opozorjen na to, da gre le za zgodbe in le za komentar (o življenju). Življenje – Resnica – ostane vprašanje, ne samoumevno, ne nedvoumno dejstvo. Avtor življenje problematizira, razkraja v njegovi naivni podobi. Literatura mu je destrukcija preenostavnih in dogmatskih predstav o življenju, dialektika različnih stališč o njem, relativizacija, ki se spremeni v slike o življenju, se pravi v subjektivne odzive, v uprizoritve, v gledišča na tisto, čemur pravimo življenje, a nam je, tako kot je, nedostopno.

Bartolu nudi opisana struktura njegovih novel lepo možnost, da nenehoma igra na štirih planih. Na prvem je čista zgodba nekega življenja ali opis nekega dogodka. Na drugem je komentar osebe, ki je to življenjsko zgodbo ali dogodek doživljala. Na tretjem je komentar avtorja, ki je literarna oseba, nastopajoča v tej ali oni pariški kavarni, hotelski sobi ali ljubljanski ulici. Na četrtem pa je pomen – torej tudi komentar – vseh treh zgodb; tega daje skriti avtor, novela sama [...] Dekonstrukcija na plane mu omogoča, da ni nikjer zares, dokončno, da sleherno mitizacijo, absolutizacijo nekega stališča ali dogodka razkroji, onemogoči, da ga kaže z različnih plati: da ga spremeni iz življenja v vrsto pogledov (ali kot sam eksplicite pravi: v poglede in misli zavesti). (Kermauner, 1974, 426-427)

Pomen, »sporočilo« teh novel, torej ni teza, temveč mnogovrsten preplet različnih sporočilnih možnosti. To seveda ne velja v enaki meri za vso Bartolovo krajšo prozo. Anekdotične pariške, lirične ali feljtonistične (na primer letalske) črtice so največkrat spisane monološko. Podobno velja za – sicer precej drugačne, umetniško bolj dognane – ljubezenske novele, kakršne je začel Bartol

pisati v beograjskem obdobju. Postopki, ki razbijajo monolitnost diskurza in zato pahljačasto razpirajo sporočilnost pripovedi, se pojavljajo predvsem v tistih besedilih, ki so na prvi pogled najbolj tezna, najbolj »filozofska« in tudi za recepcijo potencialno (čeprav ne nujno) najbolj sporna. To velja, kot je ugotovil že Kermauner, za cinične pustolovce in makiavelistične nihiliste prvih dveh ciklov *Al Arafá*, a tudi za nekatera druga besedila te zbirke ali zunaj nje.

Prijemi, ki jih uporablja Bartol za distanciranje stališč realnega avtorja od pripovedovanega sveta in torej za zabris jasne, enoumne sporočilnosti, so raznoliki: večravninskost, kot jo opiše Kermauner, parodija,¹²⁸ ironija, pa tudi skrbna izbira pripovedne perspektive. Bartol se je dobro zavedal pomena tega zadnjega prijema za estetsko oblikovanje besedil. *Don Lorenza* je denimo najprej napisal v prvi osebi. Vendar je opazil, da je tako vanj vdrlo preveč konkretne realnosti stvarnega avtorja, in da bi dosegel potrebno distanco – s tem pa tudi zagotovil estetsko dvoumnost »sporočila« –, ga je na novo napisal v tretji osebi (prim. Bartol, 2003, 331).¹²⁹

Zanimiv primer parodičnega preigravanja monološkega diskurza (tu tendenčne negativne stereotipizacije) je pripoved *Vampir*. Pri njej sicer ne gre za estetsko posebej dognano delo, ki bi štelo med vidnejše Bartolove dosežke. A za to razpravo je povedno, ker je vsaj na prvi pogled primerno za feministično kritiko avtorjevih, prek pripovedi izraženih stališč. Vampir v podobi ženske – to je v grobem osrednji motiv te zgodbe – je namreč eden od značilnih toposov ginofobnega pripovedništva (tudi v slovenski književnosti) (gl. Tomazin, 1997). Vendar Bartolovega *Vampirja* ne moremo uvrstiti na ta seznam, saj gre za parodijo – morda celo večstopenjsko (vanjo je morda vključeno tudi karikiranje filozofije Franceta Vebra) – tega toposa. Pripovedovalec se jasno distancira od identifikacije starke z vampirjem, in tako je tudi »sporočilo« zgodbe.

128 Celó avtoparodija, podobno kot jo pri razgrinjanju raznosmerne govora pri Dostojevskem (enem od velikih Bartolovih literarnih vzornikov) ugotavlja Skaza, ko pravi: »Pripovedovalčeva beseda torej vsebuje poleg lastnega sporočila v podtekstu tudi parodijo tega sporočila – z drugim, nasprotnim pomenom.« (Skaza, 2007, 215) Zgleden primer tega pri Bartolu je na primer zgodbica »Veliko odkritje«.

129 Kako je spremembo pripovedne perspektive uporabljal prav zaradi odmika od faktografske realnosti in doseganja estetske distance, je morda najjasneje razvidno v zgodbici »Vražja gonja«. Podlaga ji je resnični dogodek iz otroštva. Bartol ga popisuje v *Mladosti pri Svetem Ivanu*. Tam se spominja, kako ga je nekoč preganjala skupina dečkov in kako se je, ko so ga stisnili v kot, izvlekel s hladnokrvno brezbriznostjo (Bartol, 2003, 243–244). V »Vražji gonji« popiše natanko ta dogodek, le da s perspektive preganjalca, ne žrtve.

Relativizacija enoumne idejne sporočilnosti ne velja le za Bartolove »protiženske«¹³⁰ pripovedi; tudi ničejanstvo in nihilizem (podobno velja za redkeje izraženo nacionalno idejo), ki sta vsaj v prvi polovici tridesetih let nedvomno sestavini (čeprav ne edini) Bartolovega svetovnega in življenjskega nazora, v njegovi zgodnji krajši prozi največkrat nista navzoča tezno, monološko, temveč ponavadi relativizirana s takimi ali drugačnimi narativnimi prijemi. Bolj ali manj vsi zaključki novel o demoničnem dr. Krassowitzu so denimo dvoumni in pomensko odprti. Ni videti, da bi njegovi nauki padli na plodna tla, pa tudi njegova čezčloveška, cinična nadmoč ga tu pa tam zapusti, kar demantira nauke, ki jih sam zagovarja, in povzroči ambivalentnost »sporočila«.

* * *

Bartolova proza upravičeno velja za *filozofsko* in *idejno*. Ni veliko slovenskih pisateljev, ki bi v svoje delo tako izrecno, v takem obsegu in tako poudarjeno vnašali (svoje lastne in druge) filozofske in življenjske nazore. Junaki mnogih Bartolovih zlasti zgodnjih krajših pripovedi ne delujejo zares, temveč največkrat »filozofirajo«, razgrinjajo svoje – še posebej za tedanji čas precej nekonvencionalne – poglede na življenje in svet. Ideje, ki jih izrekajo, se pogosto gibljejo v območju nihilizma, makiavelizma, ciničnega odnosa do življenja, podcenjevalnega odnosa do ženskega spola in podobno. Vse te ideje je mogoče zlasti v zgodnjem obdobju zaslediti tudi pri samem Bartolu kot realni osebi. Vendar to še ne pomeni, da so njegove »filozofske« krajše pripovedi preprost zrcalni odsev njegove lastne miselnosti. Bartol z različnimi pripovednimi postopki (najpogosteje z ironijo, večstopenjskostjo, večperspektivnostjo ali z nenadnim končnim preobratom) takšno ujemanje izpodbija, in sporočilnost njegovih krajših proz v svoji kompleksnosti ni identična s filozofijo in nazori samega avtorja. Čeprav je – naj dam le en primer – realni Bartol glede pogledov na alpinizem na strani svojega dragega prijatelja Juga in ne na strani svojega profesorja botanike Franca Jesenka (z njim dejansko ni bil v najboljših odnosih), v njunem fiktivnem dialogu v pripovedi »Razgovor pod Grintovcem«

130 Te problematike tu ne morem razvijati širše. Omenim naj le, da so tudi denimo ginofobni nazori razpitega Forcesina z gledišča same pripovedi prek mnogih prijemov relativizirani in v njih ne moremo brez interpretacijskega nasilja videti enoumnega »sporočila« novele. – O tem, da se Bartolovi zasebni pogledi na ženski spol ne preslikajo nujno v sporočilnost njegove krajše proze, prim. diplomsko delo Gaje Jezernik Ovce.

prepričljiveje argumentira zadnji. Odnos avtorja do lastnega literarnega lika v estetsko uspeli literaturi pač praviloma ni premočrten in tezen. Ponavadi gre, kot povzame Bahtinovo pojmovanje v opombi k njegovemu *Problemu avtorjevega razmerja do junaka* Aleksander Skaza, za paletu »mnogovrstnih monoloških in dialoških odnosov avtorske besede/avtorskega glasu do junakove besede/junakovega glasu oziroma t. i. *tujega govora*« (nav. po Bahtin, 1999, 11, op. 2). Bartol sam se je tega kljub včasih nasprotujočim argumentacijam vendarle zavedal. *Don Lorenzo* se mu je, kot je opazil, posrečil šele tedaj, ko se je otrešel faktografske avtobiografske navlake, ko se je njegova podoba »odlepila od avtorja« (Bartol 2003: 331) in je junak pred pisateljem vstal kot *druga oseba*. Podobno je ugotavljal tudi ob *Tržaških humoreskah*, da so te zaživele umetniško polno šele tedaj, ko je glavni lik »pretrgal svojo popkovino z avtorjem« (24. 11. 1948; RB 13).

Prav ta avtorska distanca, ki je pri Bartolu pogosto v spregi s samoiro-nijo in ki je sočasna kritika ni opazila, ali pa je (npr. Donat) Bartolu ni štela v prid, je bila eden od razlogov, da je t. i. »postmodernistična generacija« Bartola v osemdesetih letih prejšnjega stoletja rehabilitirala. Iz časovne razdalje nekaj desetletij je bilo lažje kot sodobnikom, ki so bili preveč pod vtisom podobe realnega Bartola z njegovimi nazori, zaznati včasih prav pretanjene pripovedne postopke, s katerimi Bartol svoje – pogosto skrajne in včasih morda celo nekorektne – ideje, položene v usta junakov in junakinj, osvobodi ne toliko navezave na realnega avtorja, temveč predvsem njihovega enoglasnega monopola, in jih razpre v bogastvo dvoumnosti.

10 Bartolova predvojna krajša proza in protiženska stališča

10.1 Uvod

V predvojnem kratkoproznem opusu Vladimirja Bartola je več ponavljajočih se tem, ki so obravnavane z istega ali vsaj sorodnega zornega kota, tako da, gledano v celoti, dajejo videz nekakšne težno podane »filozofije« ali »teorije«. Tak tematsko zaokrožen sestav pomeni denimo relativistično-nihilistična filozofija, ki črpa svoj navdih iz Descartesa, Machiavellija, Casanove, Freuda in Nietzscheja ter pomeni najprepoznavnejšo in tudi največkrat obravnavano značilnost Bartolovega pisanja. Drugi tak idejno homogen tematski sestav, ki sicer ni ostal čisto neopažen, a temeljiteje še ni bil raziskan, je Bartolov odnos do *drugega spola* oziroma njegovo – kot je to imenoval sam – »razkrinkavanje 'ženske'« (2. 5. 1953; RB 11).

Če si ogleđamo najznačilnejše ponavljajoče se sodbe, oznake in »teorije« o ženskah, ki jih izrekajo literarni liki oz. pripovedovalci Bartolovih predvojnih krajših pripovedi, dobimo razmeroma jasno profiliran mizogini portret. Ženska je *objekt*, »oni predmet, ob katerem se najlaže preizkusi učinkovitost nove psihološke metode« (*Sistem Ivana Groznega*). Prav je, da jo moški pretepa (*Črni vrag, Konec pustolovstva, Na oddihu*), kajti, kot navaja Bartolov junak Machiavellija: »Če je ne tepeš ti, te bo tepla ona'« (*Sistem Ivana Groznega*). *Trda roka* je povsem na mestu: »moški ne sme biti nasproti ženskam prevelik idealist. Tisti, ki trdneje prime, ti-stemu se navadno podajo« (*Na oddihu*). Ženske »niso zmožne resnične in iskrene

ljubezni, hlastajo samo za bežnimi užitki in so jim materialne ugodnosti glavno« (*Ljubezen Sergeja Mihajloviča*). Ženska »je po narodi suženjsko bitje. Dobro jo je pogodil Nietzsche: tuja sta ji čast in čut za svobodo« (prav tam). V njeni naravi je, da laže, na njene besede se »ne moreš zanesti [...] Zakaj ženska morala se v bistvu razlikuje od one moža in po njej jo on tudi ocenjuje. Ženski so laž, potvarjanje dejstev in prevara legitimno orožje; teh lastnosti ji skoraj niti ne štejemo v zlo. Sredstvo slabejšega so v boju z močnejšim« (*Pogovor o poslednji karti*). Ker je ženska v vseh pogledih slaba, moški od nje pravzaprav ne sme zahtevati ali pričakovati morale (*Sonata na obzidju*; *Razlika med volčjimi in krokodiljimi solzami*). Za svoje zle namene ženska izrablja tudi spolnost (*Na oddihu*). Je »predvsem zemeljsko bitje, ki ji je od sile tuje vse, kar ima opravka z duhovnimi stvarmi. Živi in se vdaja trenutku in jemlje od njega, kar ji baš nudi. 'Višji cilji' so ji malone popolnoma neznani«¹³¹ (*Posebnost satirika Hmeljakova*). Povedano le malo drugače: ženske so neumne (*Nesrečni ljubimec*) in brez »zavesti« (samozavedanja) (*Sonata na pepelnično sredo*), celo »brez duše« (*Al Araf*). Tudi logike nimajo. Ženska »ne misli v okviru znanih Aristotelovih zakonov logike [...] Zakon identitete [...] je njej docela tuj« (*Izpoved doktorja Forcesina*). Vse to je v njeni naravi, saj je »predvsem rojena za ženo in mater« (prav tam). Zato je lahko le dvoje: »ali je ljubica ali pa je domačica. Ženska kot javna delavka, kot tovarišica moškemu, je samo moda ali kvečjemu pobožna želja prenapetih« (prav tam). Ženska si namreč želi zgolj dom in otroka in je usmerjena na elementarno materialnost, moški pa želi spreminjati svet in je naravnian na višje, kulturne vrednote (*Pogovor o poslednji karti*; *Srečanje na postaji*). Misel na žensko emancipacijo je zato neumnost (*Izpoved doktorja Forcesina*; podobno tudi *Srečanje na postaji*). Če bi zavladale ženske, bi se po svetu »razlegal krik prepira in zdražbe« (*Srečanje na postaji*). Ženska tudi ne more biti genialna ali ustvarjalna, pač pa je ljubosumna na ustvarjalnost moškega (*Izpoved doktorja Forcesina*). Glede nje velja nazadnje vse tisto, kar je ugotovila že ljudska modrost: ženske so »hudič«, čeprav so tudi kakor »ovce« (*Razlika med volčjimi in krokodiljimi solzami*); ženska je celo »manj ko pes«¹³² (*Konjski smeh*), okrutna je tako kot nedoletni otroci (*Bebica*), in vedno »mora imeti zadnjo besedo« (*Hiromant*).

131 To se kaže ob vsaki priložnosti: pogled v knjižnico ženske razkrije, da je v njej »polno lahke, zabavne, zvečine erotične literature« (*Konec pustolovstva*); kot gledališkim igralkam ženskam ne gre zares za umetnost, temveč jim »edino resnično brigo« povzroča »garderoba« (*Radikalna kura*).

132 Ta groba žaljivka je položena v usta barbarskemu naredniku, vendar tudi krogu Bartolovih najbolj omikanih prijateljev ni bila tuja (gl. Virk, 2014, 299).

Razmerje med moškim in ženskim spolom je v Bartolovi predvojni krajši prozi precej enoznačno začrtano. Moški imajo višje družbeno, kulturno, duhovno poslanstvo, ženske pa, tudi če so *fatalne* ali navzven dominantne, tega višjega poslanstva nimajo. Če sploh igrajo kakšno vlogo, so pretežno ljubice ali matere oz. žene. Lahko so benigne ovce ali zlovešči hudiči, a v obeh primerih brez prave morale. V nekaterih redkih besedilih ženska moškemu sicer ni podrejena ali mu je celo superiorna,¹³³ vendar ne intelektualno, moralno ali kot osebnost, temveč zaradi svoje ženske zvižčnosti, brezobzirnosti, skoraj vedno tudi v povezavi s spolnostjo kot glavnim orožjem. V nasprotju z moškim, ki je zvečine prikazan kot zanimiv individuum (na primer pustolovec) in osebnost, so ženske vselej stereotipizirane, čeprav morda v več tipov.

Taka podoba ženske v Bartolovi predvojni prozi je prevladujoča, čeprav kronološko ni enakomerno razporejena, temveč je zaznati nekakšen razvoj. V besedilih, nastalih pred letom 1930, izrazito seksističnih, ginofobnih in mizoginih oznak skoraj ni. Kot je opazal pisatelj sam, je bilo njegovo »razkrinkavanje ženske« povezano z njegovim prvim resnim ljubezenskim razmerjem z Nado Gabrijelčič, ki se je začelo malo pred letom 1930 in je intenzivno trajalo do Bartolovega odhoda v Beograd leta 1933. V tem obdobju so tudi nastala besedila, v katerih je »psihologija ženske« prikazana najbolj enostransko-mizogino, pa tudi najbolj težno.¹³⁴ Pozneje, po letu 1933, je podoba ženske nekoliko ublažena, čeprav še vedno ostaja stereotipizirana. Vendar v teh besedilih ne mrgoli več eksplicitnih protizenskih tez ali celo teorij. Negativna podoba ženske je tu največkrat prikazana prek karakterizacije likov ali prek samega poteka dogajanja, ki kaže zlasti na družbeno, intelektualno in moralno podrejeno vlogo žensk.

Taka podoba ženske je že v tridesetih letih izzvala kar nekaj odzivov. Prvega pomeni leta 1931 kritika ene izmed Bartolovih najbolj provokativnih novel *Izpoved doktorja Forcesina* v reviji *Ženski svet*. Njena avtorica Marijana Kokalj-Željeznova je v njej izpostavila in kritizirala tista mesta, v katerih so ženske označene podcenjevalno in žaljivo. Na domiseln način je z isto novelo leta 1936 polemizirala Milena Mohorič; napisala je »protinovel« *Izpoved gospe Forcesinove*, v kateri je v obliki satire in parodije zavrnila podobo ženske, kakor jo

133 Gl. Jezernik-Ovca.

134 Velika večina besedil, iz katerih smo navajali zgoraj, je prav iz tega obdobja.

zagovarja dr. Forcesin oziroma, kot je razvidno iz njenega besedila, po njenem tudi sam Bartol. Tega leta se je ob »v weiningersko ginofobskem tonu napisanega 'Forcesina'« (Deržaj, 1936, 433) v kritiki Bartolovega proznega prvenca *Al Araf* obregnil tudi Peter Donat, Božo Vodušek pa je – v oceni iste zbirke – o Bartolovi krajši prozi nasploh zapisal: »Vsi problemi sovraštva, manjvrednosti, uničevalnosti, strahu in bolne samozavesti se odvijajo pred nami zgolj z ozirom na žensko. [...] Ženska je tisti sovražnik, s katerim se borijo in ki ga obvladujejo njegovi junaki« (Vodušek, 1936, 298).

Vsaj nekateri so na podobne tone pri Bartolu opozarjali tudi po vojni. Martin Jevnikar je denimo ob zbirki *Al Araf* zapisal, da je »ženska [...] Bartolovim junakom glavni sovražnik« (nav. v Bartol, 2012, 520). Lino Legiša je v *Zgodovini slovenskega slovstva* kot osrednjo preokupacijo Bartolovih junakov navedel »misl, kako z razvitim znanjem o človeku obvladati svoje slabosti, žensko, izrabljati ljudi« (prav tam, 526). Matjaž Kmecl je ob vzporejanju Bartola s Svetokriškim opazal tole: »ženska je s svojo duhovno pritalnostjo, zemeljskostjo manjvredna, zato je moškemu objekt, biti mu mora vdana, ponižna, poslušna. [...] Kar spomniti se je treba tez o ženskah: vesoljno sufražetstvo bi skočilo nad Bartola, ko bi jih bil podpisal osebno, izjavil za svoje. Zato jih je raje podtaknil vrstam svetovljanskih benderjev, in to v Parizu, čim dlje od pisateljve domorodščine!« (Kmecl, 1977, 131). Arnaldo Bressan je ugotavljal, da nekatere Bartolove novele »označuje nasilen antifeminizem, ki ni samo preprosto odsev nietzschejanskih in iracionalističnih motivov dobe« (Bressan, 1985, 84). Lado Kralj je pokazal na enake nazore glede žensk v Bartolovi krajši prozi in v razvpiti Weiningerjevi protiženski knjigi (Kralj, 1991, 137). Katarina Tomazin je prišla do sklepa, da je Bartol s svojo predvojno krajšo prozo »pomembno prispeval k nadaljnjemu razvoju aktualnega antifeminističnega stališča« (Tomazin, 1997, 35). Na šovinistične in ginofobne nazore Bartolovih kratkoproznih junakov je opozorila tudi Bojana Stojanović-Pantović (2002, 175 isl.).

V Bartolovi predvojni krajši prozi res mrgoli mizoginij, in tako slovenski kot tuji raziskovalci so bili upravičeno pozorni nanje. Iz te izhodiščne ugotovitve se ta razprava v nadaljevanju usmerja k trem vprašanjem:

- a) Je mogoče take nazore o ženskah pripisovati tudi samemu avtorju?
- b) Na katere avtoritete se je Bartol lahko opiral pri formuliranju teh nazorov?
- c) Ali je Bartolova predvojna krajša proza tudi sporočilno naravnana mizogino?

10.2 Bartolovi osebni pogledi na ženske

Da realnega avtorja in njegovih nazorov ne smemo kar enačiti z nazori njegovih literarnih likov (junakov), je že lep čas obče mesto literarne teorije. Vsaj načeloma to velja tudi za naš primer, in gledano s tega stališča Bojana Stojanović-Pantović upravičeno opozarja, da mizoginijah nazorov Roberta Nigrisa ne smemo istovetiti z avtorjevimi (prav tam, 175).¹³⁵ Ne nazadnje je ta ugovor izpostavljala tudi Bartol sama, ko se je branil pred očitki o lastni mizoginiji. V svojih spominih je tako zapisal: »Vprašali so me na primer, ko so brali *Izpoved dr. Forcesina*: ti si sovražnik žensk? Odgovoril sem: ne, nisem jaz, dr. Forcesin je imel take izkušnje« (Bartol, 2006, 311). Toda čeprav na načelno-teoretični ravni ta ugovor drži, to ne izključuje primerov, ko (zlasti pri teznih, idejnih, filozofskih delih) avtorjevi nazori sovpadajo z nazori njegovih junakov. Bartol sama je tisto, kar je zatrdil v gornjem navedku, na mnogih drugih mestih demantiral, ko je pojasnjeval, kako je v svojih najbolj razvpitih novelah pravzaprav osebno izpovedno opisoval svoj lastni položaj, doživljanje in razmišljanja. To velja celo za glede mizoginije najbolj razvpito novelo *Izpoved doktorja Forcesina*. V Bartolovih dnevnikih, pa celo nekaterih esejih, je namreč polno mest, ki potrjujejo, da so se pogledi realnega avtorja neposredno in komaj kaj preoblikovano preslikali v poglede literarnega junaka. 6. 2. 1931 je Bartol tako ob tej noveli zapisal: »To je morda doslej moja najiskrenejša in najgloblja izpoved« (Bartol, 1982, 383). 30. 4. 1953 se je spominjal, kako ga je njegova tedanja prijateljica Nada Gabrijelčič glede *Izpovedi doktorja Forcesina* »v joku in solzah prosila, naj ga ne priobčim, češ, ves svet bo vedel, da sem v noveli opisal njo in moj odnos do nje. Sam sem bil prepričan, da vsi vedo za najine spore, za najino življenje itd. Za zunanji lik Forcesina sem si kajpada izposodil hibridni lik med Vidmarjem in zlasti dr. Božo Škerljem. Vse ostalo je temeljita analiza mojega razmerja z Nado« (RB 11). 9. 4. 1963 pa: »Nada in Žagar sta vedela, da sem Forcesin v neki prisposodbi jaz sam. Isto je vedela celo moja mama« (RM II 26). Ne nazadnje je Bartol nekatere sporne Forcesinove ideje uporabil v esejih o Goetheju, ki sta izšla malo za *Izpovedjo doktorja Forcesina* (*Zakaj je morala ljubezen Margarete do Fausta končati tragično; Med človekom in Bogom*), in sicer

135 Vendar pa (gledano z istega načelnega stališča) tudi pripovedovalčevih nazorov ne smemo enačiti z avtorjevimi, kot to – nekoliko presenetljivo – srbska raziskovalka naredi malo pozneje; prav tam, 177).

kot svojo lastno interpretacijo, na katero je bil, kot vemo iz njegovih dnevnikov, precej ponosen.

Bartolovi nazori glede žensk so bili njegovim ožjim prijateljem dobro poznani, in Janez Žagar ga je glede njih pogosto prijemal ter – kot urednik *Modre ptice* – včasih tudi zavrnil (ali vsaj odložil) objavo Bartolovih besedil, v katerih je bilo podcenjevanje žensk najbolj izrazito. Motilo ga je predvsem ujemanje tega podcenjevanja z Bartolovimi lastnimi pogledi, stopnjevanimi z njegovo megalomanijo (ta je Žagarja še posebej jezila). Realni Bartol je denimo popolnoma delil Forcesinovo (weiningerjevsko) prepričanje o duhovni ustvarjalnosti moškega ter zgolj telesni ženske, zaradi česar so lahko edino moški pravi geniji in umetniki, ki jim je zaradi njihovega *višjega poslanstva* dovoljeno pravzaprav vse. To je bil ne le Bartolov »teoretični« nazor, previdno izražen v nekaterih esejih, odkrito pa v dnevnikih, temveč se ga je držal tudi »v praksi«. Ko je pisal svoj dramski prvenec, je brez zadržkov (in tudi nekoliko nespodobno) postavil na kocko svoje razmerje z dekletom. V dnevnik je ob tej priložnosti zapisal: »riskiral sem Nado, da bi mogel končati. Moralne oporečnosti sem se od vsega početka zavedal. Toda prepričan sem, da je bilo moje ravnanje meni dovoljeno, v onem trenutku nedvomno« (Bartol, 1982, 760). S podobno logiko – absolutno pravico ustvarjalca, ki jo je videl utelešeno v Goethejevem in Faustovem primeru – je desetletje pozneje že kot poročen moški zase in za svoj dnevnik opravičeval svoja mnoga ljubezenska razmerja.

Lastne nazore o razliki med poslanstvoma ženske in moškega je Bartol prenesel ne le na Forcesina, temveč tudi na Hmeljakova, junaka *Posebnosti satirika Hmeljakova*. Tudi zanj ženska ustvarja telesno, moški duhovno, in od tod tale njegova modrost: »Mož je ženi orodje, da ustvari otroka, v katerem bo živela naprej; in če je žena možu orodje, da spočne v njenem objemu zasutek dela, ki bi ga utegnilo preživeti, ali je to zares nekaj tako nezaslišanega?« (Bartol, 2012, 106). Ženska je za moškega ustvarjalca v skladu s tem »pravo najdišče« (prav tam, 105), saj se mu pri spolnosti z njo porajajo ustvarjalne ideje. Natanko isto je za svoje dekline v obdobju, ko je nastala pripoved o Hmeljakovu, ugotavljal Bartol: »Kaj je Nada? Ljubezen, nedvomno. V človeškem smislu. V umetniškem: najdišče, zlatokop. Eine feine Fundgrube. Znanstveno: objekt raziskovanja in – morda tudi nekoliko – Eksperimentierkaninchen. Glavno, t. j. metafizično: oplodilno zrno, plod, kvas za moje dom. načrte. [...] Nada je za moje literarno delovanje res 'eine tüchtige Fundgrube'« (Bartol, 1982, 384, 516).

Ženska je torej za moškega-ustvarjalca objekt, najdišče, celo poskusni zajček za razne namene. Ko tem namenom ne služi več, jo je mogoče preprosto odvreči. Zgovorna sta glede tega Bartolova dnevniška zapiska o Nadi, ki se be-reta skoraj kot šala, čeprav gre očitno za resnično izpoved. Bartol je na začetku tridesetih let, ko je v mislih (pa tudi beležkah) že snoval roman *Alamut*, name- raval s prijateljem odpotovati v Perzijo. V dnevniškem zapisku 17. 2. 1951 se je spominjal, kako mu je Nada »pred leti preprečila, da bi bil šel s Henningom na Orient, v Perzijo.« Želela je namreč odpotovati z njima, a jima to ni ustrezalo. Takole zapiše ob tem Bartol: »Ker je pa le silila, sem se strinjal z njim, da bi se je odkrižala ali jo celo za prvim oglom – prodala« (RB 19; ista prigoda je opisana v zapisku 7./8. 11. 1946; RB 20).

6. 9. 1953 je Bartol ugotavljal, da bi se lahko, če bi ga takoj ob nastopu literar- ne kariere priznali kot vrhunskega pisatelja, »izognil [...] gotovim pretiranostim v sodbi do žensk, pretiranostim, ki ne ležijo v moji naturi« (RB 12). Po vojni je bil v svojih objavah glede tega res nekoliko bolj umirjen, čeprav, kot bo razvidno, ne tako docela korekten, kot je menil. Nikoli ni zares opustil mnenja, da so moški »v duhovnem oziru veliko popolnejši« kot ženske (Bartol, 1982, 518–519). Od ženske ni pričakoval intelektualnega partnerstva, temveč zgolj to, kar je dovolj po- vedno popisano v zapisku 10. 4. 1947: »Z Dragico sem zmerom bolj zadovoljen, ima talent, da ostaja ljubica in žena obenem. Zdi se mi, da je med vsemi razmerji, kar sem jih imel, to edino, ki mi more biti obenem zakon ...« (RB 21). Tako kot njegov Forcesin je bil prepričan, da ženska ne more postati prava filozofinja.¹³⁶ Natanko tako kot Weininger in junak *Pogovora o poslednji karti* Robert Nigris je tudi sam menil, da ženska rada laže in vara, to pa »prav zaradi tega, ker je zanjo resnica sama na sebi brez pomena. ('Nič ni resnično, torej je vse dovoljeno.')¹³⁷ (22. 4. 1956; RB 18). Podobno kot tisti junaki njegovih pripovedi, ki so se držali

136 Ko so mu domači očitali, da je v noveli pri tem meril na sestro Mašenko, je to zavrnil, češ da je mislil »na dr. Sodnikovo« (Bartol, 1982, 521). Ni torej šlo zgolj za nazore literarnega lika, pisatelj je imel pred očmi realni zgled in lastno mnenje o njem. Značilen je tale njegov zgodnji dnevniški zapis (9. 8. 1926) o Almi Sodnik: »Kot ideal žene se mi je zdela ga. Sodnikova, tako verno stremeča za čisto resnico [...] Šele počasi sem pogruntal, da ji nekaj manjka in da je eden od precej važnih movensov za njeno idealno stremeljenje, da preraste svojega moža, profesorja, da mu s tem pokaže, da je ona več kot on« (RM I 18).

137 Zgovorne so weiningerske sodbe o Nadi, ki da je »po naturi amoralna [...] laž in resnica nista eksistrali zanjo« (2. 5. 1953; RB 11). In: »Pravi weiningerski tip. Vse na svetu se vrtilo okrog nje«, njena deviza je: rajši lepa laž kakor grda resnica (31. 1. 1951; RB 9). Ter še: »Če prebiram danes tipe žensk v svojih novelah, potem se moram čuditi, kako pravilno sem jo bil v bistvu pogodil. Verjame samo tistemu, kar ji je prijetno. Do resnice same na sebi ji ni nič. Laže sebi, drugim ...« (13. 6. 1947; RB 15).

Machiavellijevega recepta, je vsaj občasno tudi sam pretepal ženske, s katerimi je bil v ljubezenskem razmerju.¹³⁸ V svoj dnevnik je rad beležil ginofobne in mizogine pregovore ter izreke, poleg že omenjenega Machiavellijevega¹³⁹ na primer še: »Planine so kakor ženske: ne moreš jih vzljubiti, če ne najdeš pri njih odpora. Šele ko jih ukloniš, ti postanejo drage in tem bolj drage, čim več žrtev so zahtevale od tebe. In ko jim enkrat preko vseh ovir zavladaš s svojo pošteno in krepko voljo, se ti zdi, kakor da so tudi one tebe vzljubile in da zaupajo tvoji odgovorni samozavesti« (RM II 27). Ali: »V Rusiji: 'Kura ni ptica, ženska ni človek'« (6. 4. 1936, RM I 25). Ženske je rad podcenjevalno stereotipiziral, denimo v zapisku 9. 11. 1954: »ženske so v bistvu brez zgod. čuta ali, v kolikor ga imajo, imajo okrnjenega (o tem imam še veliko beležiti)« (RB 17), ali v tejle sodbi o Miri Mihelič: »Kot ženska je kljub inteligenci brez najmanjše zgodovinske fantazije« (5. 9. 1953; RB 8). Poveden je tudi zapisek z dne 7. 3. 1950: »O 'histerikah' še nekaj. To so ženske, ki niso bile zadoščene ali v seksusu ali v drugih ambicijah, kar se izvede pri ženski lahko na eno« (RB 14). Žaljiv je bil celo do lastne matere kot ženske. Ko ga je ta v pismu okrcala zaradi po njenem neprimernega odnosa do žensk v *Vrhuncu duhovnih radosti*, ji je 9. 3. 1936 nesramno odpisal: »Tvoje razburjanje ob 'Vrhuncu duh. radosti' mi je prav umljivo in tudi pričakovano, kot nedvomno kaže že podnaslov 'Zgodba za moraliste in ženske'« (R Nadlišek).

Da je Bartol stereotipne predsodke o ženskah ohranil tudi po vojni, čeprav v svojih sodbah vsaj javno ni bil tako ekscesen, je ne nazadnje razvidno tudi iz njegove kritike Kocbekovega *Strahu in poguma* ter s tem povezanih dnevninskih zapiskov. V kritiki, še bolj pa v zapiskih je še vedno navzoča mizogina perspektiva, po kateri ženska ne razmišlja logično, temveč čustveno, nima čuta za realnost, resnico in pravičnost, je usmerjena predvsem erotično in ne more razumeti stavka identitete.¹⁴⁰

Ne nazadnje se tudi ginofobnega Strindbergovega vpliva ni povsem znebil. Resignirano je ugotavljal, »da se bližamo matriarhatu« (30. 10. 1962; RB 2). Pri tem je brzkone izhajal iz podobne diagnostike kot tri desetletja prej, ko je v žepni koledar za leto 1931 zapisal: »Moški namreč začeli popuščati z

138 Gl. npr. zapiska 11. 4. 1945 (RB 22) in 20. 7. 1945 (RB 23).

139 Apliciral ga je tudi na Stalina ter psihologijo množic: »Stalin je bil najčistejši makiavelist. Stavek, da je množica kakor ženska, čim bolj jo tepeš, tem bolj te bo ljubila, mnogim ni šel v glavo kot resnica masovne psihologije« (RB 12, 6. 9. 53).

140 Glej poglavje »Vladimir Bartol in Kocbekov *Strah in pogum*« v tej knjigi.

odpravo: /1. dvoboja / 2. smrtne kazni / 3. zmago humanitete / 4. Ibsen / 5. Strindberg imel prav: slutil propad moške ere« (RM I 25).

10.3 Izbirne sorodnosti

Glede na Bartolov popis lastnega otroštva v spominih *Mladost pri Svetem Ivanu*, še zlasti pa glede na okoliščino, da je bila njegova mama Marica Nadlišček-Bartol ena prvih slovenskih pisateljic, osveščeni glede ženskega vprašanja, je jasno, da se Bartol takih pogledov na ženske – ki tedaj niso bili redki, pa tudi niso veljali za pretirano sporne¹⁴¹ – ni navzel doma. Pridobil si jih je pozneje, delno verjetno med študijem, delno pa po njem, in sicer iz različnih virov. Na Machiavellijevo maksimo o tem, kako vzgajati žensko, je lahko naletel pri svojem večkratnem prebiranju italijanskega humanističnega klasika, čeprav, kot bomo videli, vsaj še pri enem vzorniku. Očitno je precej dobro poznal Strindbergove, do žensk sovradne nazore, ki jih je uporabil ne le v nekaterih pripovedih,¹⁴² temveč jih je z odobravanjem omenjal tudi v dnevniških zapiskih (gl. RM I 25).¹⁴³ Prevajal je Nietzscheja¹⁴⁴ in temeljito preštudiral *Zaratustro*,¹⁴⁵ zanesljivo pa še marsikatero drugo njegovo delo,¹⁴⁶ kjer se je tudi lahko navzel marsikatero protizenske ideje.¹⁴⁷ Najbliže pa so bili, tako se vsaj zdi, njegovi pogledi Weiningerjevim. Weininger je v *Spolu in značaju* postavil dihotomijo mati-prostitutka, ki jo je prevzel tudi Bartol. Ženske je razglasil za neumne in take, da ne premorejo genialnosti, pa tudi ne kulturne in duhovne ustvarjalnosti. Ženska je po njegovem v celoti osredinjena na spolnost in je zato lahko le ljubica in žena/mati, medtem

141 Gl. npr. članek Pavle Kolarič. – Res pa je – to kažejo tudi sprotne kritike Bartolove mizoginije –, da prav vsi za take tone le niso bili otopeli ali do njih ravnodušni.

142 V *Sonati na pepelnično sredo* jih izrecno apostrofira Kalinin. Sicer pa jih je zaznati vsaj še v *Črnem vragu* in *Izpovedi doktorja Forcésina*, bržkone pa še v *Pogovoru o poslednji karti* ali *Nesrečnem ljubimcu* (prim. Tomazin 1997, 35). Bartol je Strindberga intenzivno bral že leta 1926; gl. 18, 9. 1926; RM I.

143 Med Strindbergovimi idejami, ki so bile Bartolu najbližje, velja omeniti prepričanje o ženski kot lažnivki, o njeni duhovni, kulturni in družbeni inferiornosti glede na moškega, o njeni manjkavi individualnosti in izvirnosti, o njeni amoralnosti, pa tudi o grožnji matriarhata. (O vplivu Strindberga na slovenske avtorje, tudi na Bartola, gl. zgledno razpravo Katarine Tomazin.)

144 Dovolj dobro pa je poznal tudi Schopenhauerja, ki prav tako ni skoparil s protizenskimi stališči.

145 Pomenljivo je, da je v odlomku iz tega dela, ki ga je Bartol prevedel za *Modro ptico*, tudi poglavje s protizenskimi izreki.

146 O Nietzschejevem vplivu na Bartola gl. Kos, 2003, 271 isl., ter v bibliografiji navedeno delo Jada Hatema.

147 Nietzschejanske sopostavitve moškega in ženske je mogoče slutiti zlasti v novelah, nastalih v drugi polovici tridesetih let.

ko moškega zanimajo tudi duša, duh, umetnost, kultura in družba. Ženska tudi nima jasne zavesti, ne hrepeni po znanju in višjih vrednotah in ne more biti prava filozofinja.¹⁴⁸ Po naravi je lažnivka (pripada ji celo »**ontološka lažnivost**«; Weininger, 1993, 223), saj ji resnica ni nikakršno merilo. Zanj je nekaj zunanega, heterogenega, zato se sploh ne zaveda, da laže. Nima logike, stavek istovetnosti za žensko »ne more biti miselni aksiom« (prav tam, 121). Ker nima logike, tudi morale nima. Zaradi vsega tega je brez jaza, pa tudi brez duše. Ker torej ni zares osebnost, ne more biti zares etična; tudi nemoralna ni, je »samo amoralna in **prostaška**« (prav tam, 159). Vse ženske so delno matere delno cipe, čeprav cipa prevladuje. Pozitivna vloga ženske pri ustvarjalnosti je zgolj ta, da je navdih za umetnika, za spočtenjanje njegovih duhovnih otrok.

Bartol je, potem ko je prebral Weiningerja, svoje ugotovitve glede žensk večkrat razumel kot sorodne Weiningerjevim. O Nadi Gabrijelčič – v njej je videl tipično žensko – je večkrat zapisal, da je »kot iztrgana iz Weiningerja« (13. 6. 1947; RB 15; podobno 31. 1. 1951; RB 6). Nadvse zgovorna je tudi Bartolova ocena Weiningerjeve knjige. V njej sicer ostro kritizira protislovja, ki jih opaža v Weiningerjevih izpeljavah. Politično korektno oziroma viteško galantno tudi nasprotuje Weiningerjevemu razvrednotenju ženske. Ženska, tako nekako meni, ni *nižja* od moškega, le *drugačna* je. Vseeno pa ugotavlja, da je Weininger žensko opisal pravilno, le ustreznih sklepov ni povlekel iz tega. Takole denimo zapiše: »Mnoga Weiningerjeva opazovanja o bistvu ženske so v svojem jedru pravilna [...] Popolnoma pa se je skrhal njegov poizkus, da bi se z dejstvi sprijaznil, jih priznal ali jih celo kot dano, neizbežno realnost tudi primerno pozitivno vrednotil [...] Toda če oblečemo Weiningerjeve trditve v druge besede, takoj izgubijo svojo ostrino. Weininger ni z njimi povedal nič drugega, kot da je osrednja os zanimanja skoraj sleherne ženske ljubezen, moški, mož, zakon, materinstvo, kar pravzaprav od nekdanj izpoveduje vsa umetnost. Kdo bi se nad tem razburjal in videl v tem nekaj slabega ali celo nemoralnega [...] Weininger [je] v mnogih pogledih dobro pogodil žensko bit« (Bartol, 1993a, 187, 190).¹⁴⁹

148 Tako kot Bartolov Forcesin ve tudi Weininger pojasniti, zakaj znajo kljub temu obnavljati filozofske teze: učno snov si bolje zapomnijo; »ženske so prazne in ničeve in vse jih lahko prežame, medtem ko si moški zapomni samo, kar ga zares zanima, ter vse drugo pozabi« (prav tam, 247).

149 Janez Žagar je dobro vedel, kaj se skriva za Bartolovo »galantnostjo«. Ko mu je Bartol poslal svoj članek za objavo v *Modri ptici*, mu je (v pismu 28. 4. 1936) med drugim odgovoril: »Konec kaže, da imaš ženske za bolj neumne, kot so v resnici, čeprav jim delaš komplimente s 'prefinjenostjo'« (RM I 43).

Ujemanje Bartolovih nazorov (in nazorov mnogih njegovih literarnih likov) z Weiningerjevimi ne pomeni, da je bil Weininger Bartolov osrednji vir za mizogina stališča. Bartol namreč Weiningerja pred letom 1935 po vsej verjetnosti ni bral.¹⁵⁰ Tako je vsaj mogoče razbrati iz njegove opombe ob kritiki Weiningerja, ki je izšla v *Modri ptici* maja 1936.¹⁵¹ Potrjuje jo tudi to, da ga v svojih dnevnikih in zapiskih pred tem ne omenja. Sorodnost z Weiningerjem je najverjetneje posledica prebiranja del drugih avtorjev (zlasti Nietzscheja in Strindberga), ki so imeli podobne ideje kot kontroverzni dunajski filozof.

Je pa še en vir, ki doslej ni bil upoštevan: Bartolov sošolec na univerzi Klement Jug. Jug, ki je veljal – ne le Bartolu, temveč širšemu krogu okoli Franceta Vebra – za moralno avtoriteto, celo za *etičnega reformatorja*, je imel do žensk izjemno podcenjevalen odnos. Skupaj s »primitivnimi ljudmi« in »otroki« jih je postavljaj v skupino ljudi, ki so »sicer ne čisto abnormalni, pač pa mnogo bolj disponirani za abnormalna dejanja, kot so normalno razviti ljudje« (nav. v Virk, 2014, 156). Prav iz Jugovih planinskih spisov si je Bartol izpisal že navedeno modrost o planinah in ženskah. Jug je tudi vselej znova poudarjal Machiavellijevo maksimo o tem, da mora moški žensko ukrotiti z bičem. Ženska je moškemu po njegovem v vseh pogledih inferiorna: intelektualno, kulturno in moralno. Ustvarjalna je zgolj telesno (kot mati), sicer pa nima nikakršnih višjih duhovnih, kulturnih, intelektualnih smotrov. Čuta za logiko in resnico nima razvitega tako kot moški. Od moškega, ki je po naravi ustvarjalec, filozof, državnik in si prizadeva za popolnost, je diametralno nasprotna; popolna ne more biti, pa tudi ni ji za višje, duhovne in kulturne dobrine, temveč le za materialne. To, kar je moškemu dolžnost, je njej skrb za lastno srečo. Ker ženska razvojno v vseh pogledih zaostaja za moškim, moški od nje ne sme zahtevati

150 Lado Kralj meni drugače; po njegovem je moral Bartol njegovo knjigo »poznati že prej, samo tam je namreč lahko dobil spodbudo za teze, da je ženska usmerjena predvsem v seksualnost, moški pa v duhovne zadeve, zato ženska nima niti povsem razvite duše niti zavesti, in ker ne ve, kaj je resnica, je organsko nagnjena k laži, brez logike je, brez morale in sramu« (Kralj, 1991, 137–138). Bartolovo ujemanje z Weiningerjevimi tezami že pred letom 1935 je sicer res izjemno veliko. Vendar tudi drži, da so posamezne teh tez razvijali še nekateri drugi protizensko usmerjeni avtorji od Schopenhauerja in Strindberga do Nietzscheja (če omenimo le tiste, za katere vemo, da jih je Bartol poznal).

151 »Avtor t. č. pripominja, da ve o Weiningerju približno tisto, kar se je tudi pri nas o njem pisalo (prim. lanski letnik *Modre ptice*)« (Bartol, 1993a, 182). V dvojni 9–10 (avgust–september) številki *Modre ptice* za leto 1935 sta izšla dva članka, ki sta podajala Weiningerjevo misel: esej Giovannija Papinija o Weiningerju ter Donatova ocena Lavrinove knjige *Seksus in Eros*, v kateri je bilo prav tako precej govora o Weiningerju. – Če iz tega sledi, da Weininger ni neposredno vplival na Bartolove najbolj provokativne »protizenske« novele, pa je vseeno lahko vplival na nekatere poznejše, morda tudi na roman *Alamut*. (O tem gl. razpravo Marije Mitrović.)

preveč (na primer v moralnem ali intelektualnem pogledu). (Podrobneje o tem gl. Virk, 2014, 323 isl.)

Bartol je bil kot študent pod velikanskim Jugovim vplivom. Ko se je Jug ponesrečil, mu je napisal nekrolog, v katerem ga je razglasil za etičnega reformatorja. Večkrat je bral njegovo zapuščino. Kako zelo se je istovetil z nekaterimi njegovimi ginofobnimi in mizoginimi nazori, je razvidno ne le iz ustreznih dnevniških zapiskov iz Jugovih del in zapuščine, temveč tudi iz osnutkov napol avtobiografskega romana, ki ga je snoval v petdesetih letih. Glavni junak Boris Varjanko je zamišljen kot kombinacija Bartola in Juga in je Weiningerjev adept.¹⁵²

Prav Jug je bil najbrž prvi, ki je v Bartola vtisnil ginofobne in mizogine ideje. Nanje je Bartol nekoliko pozneje naletel tudi pri Strindbergu, Schopenhauerju, Freudu¹⁵³ in Nietzscheju, a »aktiviral« jih je, kot kaže, šele tedaj, ko je vstopil v prvo resno ljubezensko razmerje. Čeprav so njegovi nazori o ženskah še najbolj podobni Weiningerjevim, se je z delom kontroverznega mladeniča seznanil pozneje. Weiningerjev *Spol in značaj* mu je pomagal natančneje izraziti nekatere lastne poglede, čeprav jih vsebinsko ni bistveno dopolnil. Bartolova »filozofija ženske« se je namreč razvila že prej, in po letu 1935 se ni bistveno spremenila, čeprav v literarnih besedilih ni bila več izražena s prejšnjo agresivnostjo in provokativnostjo.

10.4 Sporočilnost

V Bartolovi predvojni krajši prozi torej naletimo na množico protiženskih stališč, ki skupaj oblikujejo razmeroma homogeno mizogino podobo, sorodno pogledom na žensko pri Strindbergu, Schopenhauerju, Nietzscheju, Weiningerju, pa tudi Jugu, avtorjih, ki jih je Bartol ne le dobro poznal, temveč tudi cenil. Na podlagi dokumentarnega gradiva je mogoče pokazati, da je vsaj v tridesetih letih podobne poglede na žensko imel tudi sam. Sklep, da je njegova predvojna krajša proza antifeministična, se zdi tako rekoč neizogiben.

Vendar bi bil tak sklep prehitel oziroma vsaj preveč enostranski. Ne zato, ker nazorov literarnih junakov načeloma ne bi smeli enačiti z nazori realnega

152 »Boris čuti: če je Weininger zapisal, da je genialen biti dolžnost moža, potem je Boris čutil, da je genialen biti tudi velika krivda« (13. 11. 1951; RB 1). In: »Sovrag št. 1 mu je ženska. Kam bi možki prišel, če ne bi bil odvisen od čustev do ženske« (RB 24).

153 Freudov morebitni tovrstni vpliv na Bartola še ni raziskan.

avtorja. Vsaj pri Bartolu bi bilo namreč v posameznih primerih mogoče ugotoviti ravno nasprotno.¹⁵⁴ Pač pa zato, ker je literarno delo estetska celota, katere »pomena« ne določajo le pisateljevi nazori, četudi transponirani v literarne junake, temveč je njena sporočilnost rezultanta kompleksnih odnosov med realnim in namišljenim avtorjem, pripovedovalcem, pripovednimi osebami/junaki, načinom literarne prezentacije, ne nazadnje pa tudi produkcijskim in recepcijskim kontekstom. Kot je pokazala dekonstrukcija, je enoumna referenca celo pri teoretičnih in filozofskih besedilih s pripovednimi strategijami notranje spodkopana in večkrat sprevrnjena v svoje nasprotje. In če pri teoretičnih besedilih ne smemo podleči *namernostni zmoti*, to še toliko bolj velja za leposlovna.

Bartol je zlasti pri krajših pripovedih, ki so nastale v prvi polovici tridesetih let, uporabljal pripovedno-tehnične prijeme, s katerimi je kljub močnim in razvidnim teзам, ki jih je polagal v usta svojih junakov, enoumno sporočilnost besedil zapletel ter jo napravil za dvoumno. Literarni kritiki in zgodovinarji so to opazali že od tridesetih let naprej. Peter Donat je v svoji nekoliko protislovno napisani kritiki med drugim opozarjal na Bartolovo samoironijo,¹⁵⁵ ki je eden pomembnih postopkov razbijanja pomenske monolitnosti. Taras Kermauner je te postopke komentiral najbolj povedno:

Tako je bralec soočen z dvojno zgodbo in z dvojnim komentarjem, obenem pa je opozorjen na to, da gre le za zgodbe in le za komentar (o življenju). Življenje – Resnica – ostane vprašanje, ne samoumevno, ne nedvoumno dejstvo. Avtor življenje problematizira, razkraja v njegovi naivni podobi. Literatura mu je destrukcija preenostavnih in dogmatskih predstav o življenju, dialektika različnih stališč o njem, relativizacija, ki se spremeni v slike o

154 »Moji 'pustolovci', moj alter ego« (na seznamu, ki sledi, je tudi Sergej Mihajlovič), je ne nazadnje izrecno zapisal sam Bartol (20. 2. 1959; RM II 26). – Na delikatnost in kompleksnost teh razmerij je dobro opozoril Bahtin, ko je obširno razvijal, da »nikakor ne moremo govoriti o resničnem teoretičnem soglasju avtorja in junaka« (Bahtin, 1999, 17), a tudi dodal: »Vse, kar smo povedali, pa nikakor noče zanikati možnosti znanstveno plodne primerjave junakove in avtorjeve biografije in njunih svetovnih nazorov. Ta primerjava je lahko produktivna tako za literarno zgodovino kot za estetsko analizo. Zavračamo samo popolnoma nenačelni, docela faktografski pristop do tega vprašanja, pristop, ki popolnoma prevladuje v današnjem času in sloni na mešanju avtorja-ustvarjalca, dejavnika v delu, in avtorja-človeka, dejavnika v etičnem, družbenem dogodku življenja, ter na nerazumevanju ustvarjalnega načela avtorjevega razmerja do junaka« (prav tam, 18–19).

155 Ironijo kot postopek, s katerim razbija enoumnost reference, je pogosto izpostavljal že sam Bartol, opazili pa so jo tudi mnogi raziskovalci njegovega dela.

življenju, se pravi v subjektivne odzive, v uprizoritve, v gledišča na tisto, čemur pravimo življenje, a nam je, tako kot je, nedostopno.

Bartolu nudi opisana struktura njegovih novel lepo možnost, da nenehoma igra na štirih planih. Na prvem je čista zgodba nekega življenja ali opis nekega dogodka. Na drugem je komentar osebe, ki je to življenjsko zgodbo ali dogodek doživljala. Na tretjem je komentar avtorja, ki je literarna oseba, nastopajoča v tej ali oni pariški kavarni, hotelski sobi ali ljubljanski ulici. Na četrtem pa je pomen – torej tudi komentar – vseh treh zgodb; tega daje skriti avtor, novela sama [...] Dekonstrukcija na plane mu omogoča, da ni nikjer zares, dokončno, da sleherno mitizacijo, absolutizacijo nekega stališča ali dogodka razkroji, onemogoči, da ga kaže z različnih plati: da ga spremeni iz življenja v vrsto pogledov (ali kot sam eksplicite pravi: v poglede in misli zavesti). (Kermauner, 1974, 529–530)

Tudi Matjaž Kmecl je opozarjal, da Bartol svojih tez zaradi njihove provokativnosti ne izreka neposredno, temveč jih ovija v razne maske (Kmecl, 1977, 535 isl.) Nekateri so to ugotavljali prav v povezavi z besedili, ki so bila zaradi protizenskih stališč najbolj razvpita. Lado Kralj je opisal, kako je Weininger po njegovem vplival na Bartola s svojimi tezami, nato pa dodal: »Bartol seveda teh tez ne jemlje tako smrtno zares kot njihov avtor, ki je zaradi njih naredil samomor, temveč jih duhovito in ironično preigrava, relativizira in postavlja pod vprašaj« (Kralj, 1991, 138).¹⁵⁶

Tovrsten zabris ali difuzijo enoumne reference bomo na kratko preverili ob pripovedi *Ljubezzen Sergeja Mihajloviča*. O njej vemo, da jo je spodbodla Bartolova lastna izkušnja v razmerju z Nado Gabrijelčič, da je torej v pripoved nekoga drugega preoblečena samoizpoved. V zgodbi sta omenjena mizogina filozofa, ki ju je prebiral tudi sam Bartol, in za večino do žensk sovražnih stališč v pripovedi je mogoče pokazati, da so bila – vsaj občasno ali začasno – tudi Bartolova lastna. Kljub temu je teznost tega besedila vprašljiva, saj je z raznimi pripovednimi postopki na mnogih ravneh dekonstruirana.

¹⁵⁶ Po smislu podoben sklep – resda ob *Alamutu* – je izpeljala Marija Mitrović: »Zdi se, da se je Bartol pri Weiningerju učil, kako predstaviti bralcu izjemno komplicirano in v bistvu protislovno resničnost. Pri tem je dojel, da je glavno sredstvo takega prezentiranja – maska in maskiranje, pretvarjanje, zakrinkavanje« (Mitrović, 2003, 523).

Prvoosebni pripovedovalec je prikazan kot umirjen človek, ki z blago ironijo dobrodušno, spodobno distancirano, a tudi zvedavo opazuje (in pripoveduje) ekscesne nazore drugih literarnih likov. Sam se jim ne pridružuje, kvečjemu daje diskretno vedeti, da z njimi ne soglaša. Več namigov v besedilu nakazuje, da je pripovedovalec pravzaprav realni avtor. Prepoznaven ni le po tem, da je v Parizu s svojim prijateljem Walterjem (Bianchijem) in da je psihoanalitik, ampak tudi precej bolj neposredno. Že takoj na začetku se namreč legitimira kot avtor *Gentlemanovega rojstva*, besedila, ki je bilo v času pisanja *Ljubezni Sergeja Mihajloviča* že objavljeno in podpisano z Bartolovim imenom. Ta pripovedovalec s svojim govorom ne izreka protiženskih stališč, temveč je vtis, da jim nasprotuje.

Kot nekakšna uvertura v poznejšo pripoved Sergeja Mihajloviča je na začetku kratek pogovor, v katerem izreče Berthold nekaj do žensk sovražnih idej. Pripovedovalec se z njimi očitno ne strinja, saj jih označi kot »zabavljajne čez ženske«; a na drugi strani to nestrinjanje ublaži z nekoliko dvoumno formulacijo, po kateri je Berthold »dobrodušni oboževalec Schopenhauerja in Nietzscheja«. Imeni filozofov nakazujeta, od kod Bertholdu njegove sodbe, »dobrodušnost« pa tem sodbam vsekakor jemlje nekaj ostrine. Na koncu odstavka je še tale dvoumni pripovedovalčev komentar o Bertholdu: »Ker je bil sam precej naiven in nekam medvedji na zunaj, se nisem prav nič čudil, da je naletel pri ženskah na slabe izkušnje.« Na prvi pogled je vtis – tudi zato, ker to govori umirjeni, razumni pripovedovalec, ki se ves čas blago distancira od protiženskih stališč –, da pripovedovalec krivdo za Bertholdova stališča pripisuje njemu samemu, njegovi »naivnosti«. Od uglajenega pripovedovalca česa drugega niti ne pričakujemo. Toda poved je mogoče brati tudi drugače, in skoraj se zdi, kot da pripovedovalec bralca vodi za nos, da ima do njega rahlo norčav in ironičen odnos, tako kot do likov v pripovedi. Ta drugi pomen namreč sugerira, da je krivda na strani žensk, Berthold pa je naiven zato, ker jim je nasedel, in ne zaradi sovražnih pogledov nanje.

Po tej sporočilno dvoumni uverturi sledi pripoved Sergeja Mihajloviča. Njegove teze so, da je ženska »hudič« in od hudiča, da je »po naravi suženjsko bitje«, da sta ji »tuja [...] čast in čut za svobodo«, da je ves njen namen voditi moškega za nos, in to s pritlehnimi sredstvi. Pri tem niti ne ravna z razumom ali po premišljenem načrtu, temveč ima »vsako njeno dejanje po več razlogov;

kateri je glavni, tega še sama ne ve« – povedano drugače, nima zares samozavedanja. Vse to govori Sergej Mihajlovič na podlagi lastne izkušnje.

Ne pripovedovalec ne preostala dva lika teh izpeljevanj ne komentirajo; v Rusov dolgi monolog se sploh ne vmešavajo. Ker ostanejo na dolgo pojasnjena ginofobna in mizogina stališča brez izrecnega komentarja, bi bilo mogoče dobiti vtis (takšna recepcija je ne le mogoča, temveč je pogosto aktualizirana), da je v Rusovih stališčih treba videti »sporočilnost« pripovedi. Tovrsten sklep lahko dodatno potrjuje (zunajtekstna) vednost, da stališča in izkušnje Sergeja Mihajloviča niso prav daleč od stališč in izkušenj realnega avtorja. Vendar so v besedilo vgrajeni mehanizmi, ki takšno enoumno razumevanje spodjedajo. Najprej je treba upoštevati, da Rus ni prikazan kot verodostojen govorec. Njegov lik je karikiran že v pripovedi *Gentlemanovo rojstvo*, ki je na začetku *Ljubezni Sergeja Mihajloviča* izrecno omenjena prav zato, da ga bralcu priključe pred oči. Negativno okarakteriziran je tudi v *Ljubezni Sergeja Mihajloviča*. Šepa »kakor polomljen hudič«, vpleten je v sumljive, goljufive trgovske posle, z goljufijo pridobi štipendijo, poznamo ga kot »plavolasega prevejanca«, na katerega gledajo druge osebe v tej pripovedi kot na »eksotično zver«, ima živčne izpade, ki ga prikazujejo v intelektualno in osebnostno podrejeni luči glede na druge osebe, še zlasti glede na pripovedovalca. Relevantnost njegovih izpeljav relativizira tudi to, da se pripovedovalec in Walter med njegovim govorjenjem dvoumno spogledujeta in nasmihata (posmehujeta). Pa tudi njegova teorija trpi za nedoslednostmi. Po njegovem je denimo ženska »po prirodi suženjsko bitje«, malo nato pa ne le mož postane suženj ženske, temveč Rusovo dekle tudi poskuša »za vsako ceno dobiti oblast« nad njim (od kod ta njena želja »za vsako ceno«, če ne od njene *narave*?). – Dodatno je Rusov govor relativiziran tudi ob sklepu pripovedi. Čeprav, kot rečeno, ni izrecnega komentarja, je več kot le sugerirano, da je iz Sergeja Mihajloviča govorila pijanost, ne pa modrost, ki jo kaže upoštevati. Ne nazadnje to ugotovi celo naslovni junak sam, potrjuje pa tudi razplet: Sergej Mihajlovič od pijanosti zaspi, in preostali trije udeleženci poskrbijo zanj ter odidejo.

Če beremo Bartolovo pripoved imanentno, ni zares protizenska. Mizogini nazori so na vseh ravneh zanikani. Vendar celo v tem primeru »sporočilo« ni čisto odrešeno mizoginosti (spomnimo se le Freudovega *zanikanja*), saj ostajajo protizenske teze v njem kljub zanikanosti hkrati tudi zatrjene. Sporočilna

monolitnost je tako narušena. Še bolj to velja za primer »kontekstualističnega« branja, pri katerem upoštevamo nazore realnega avtorja in jih ne odmislimo iz »sporočila«. Njegove protiženske teze so v tem primeru kar trikratno zamaskirane. Prvič pod krinko pripovedovalca, ki je dovolj jasno poistoveten z realnim avtorjem, ki pa z drugimi liki ne deli protiženskih prepričanj. Drugič tako, da so Bartolova lastna protiženska prepričanja položena v usta drugih literarnih oseb, ne avtorskega pripovedovalca. Tretjič pa tako, da so z raznimi prijemi relativizirana. Čeprav to drugo branje v primerjavi s prvim besedilo bolj dešifrira kot mizogino, je enoumna referenca prek večkratnega zamaskiranja tudi tu zabrisana.

Že ta kratka razčlemba kaže, da »sporočila« pripovedi *Ljubezen Sergeja Mihajloviča* ne moremo razumeti kot težno propagiranje protiženskega nauka. Mizoginija sicer je ena od sporočilnih sestavin tega besedila, vendar ne nastopa izolirano, temveč v kombinaciji z drugimi sestavinami, ki »sporočilo« de-monologizirajo, razplastijo in relativizirajo. Podobno bi bilo mogoče ugotoviti tudi za večino drugih Bartolovih domnevno protiženskih kratkoproznih besedil, pa tudi sploh vseh tistih, ki so videti tezna oziroma idejna. Razen redkih izjem Bartolova besedila (ne glede na avtorjeve lastne samointerpretacije) ponavadi niso enoumno sporočilna.

»Sporočilo« oziroma sporočilnost literarnih besedil je kompleksen pojav, ki se izogiba fiksnim sistemizacijam. Literarna besedila so različno kompleksna in njihovo sporočilnost opredeljuje variabilno število dejavnikov. Če je pri nekaterih besedilih ali skupinah besedil sporočilnost razmeroma homogena, je pri drugih ravno nasprotno. Nekatera besedila interpretativno ustrežneje zajamemo imanentno, druga nujno zahtevajo kontekstualizacijo, medtem ko tretja, se zdi, enako dopuščajo obe možnosti recepcije. Bartola smo vajeni brati kot idejnega, filozofskega, celo teznega avtorja, ki mu manjka estetske dovršenosti, zato sporočilnost njegovih besedil pogosto istovetimo z idejami, ki so v njih prikazane. Toda vsaj za pretežni del Bartolove krajše proze iz prve polovice tridesetih let takšno branje ni ustrezno. Spregleduje namreč – morda prav zaradi ustaljene sodbe o estetskem manku Bartolovega pisanja – značilno estetsko uporabo mnogih pripovednih prijemov, ki upovedene teze estetizirajo, tako da jih pomensko de-monologizirajo.

11 Vladimir Bartol in Kocbekov *Strah in pogum*

Kocbekova novelistična zbirka *Strah in pogum* je bila, kot je znano, ob izidu deležna precej grobe zavrnitve. Kritiški zapisi o njej se razen redkih izjem niso osredinjali na estetsko presojo, temveč so jo obsojali predvsem z ideološkega vidika. Kocbeka so ostro napadli tudi nekateri člani njegove medvojne *tovarišije*, ki so bili po vojni med najvidnejšimi predstavniki slovenskega političnega življenja. Da je šlo za načrtovano gonjo z namenom odstranitve neljubega političnega sopotnika, poleg ohranjene dokumentacije z zasedanj političnega vrha in nekaterih pričevanj dobro kažejo »spontani« odzivi »s terena«. Ne le osrednje, tudi lokalne časopise so preplavljala poročila o zasedanjih delavskih svetov in drugih, za literarno presojo bržkone ne najbolj merodajnih teles, na katerih so ljudje, ki *Strahu in poguma* v večini primerov zagotovo sploh niso imeli v rokah, kaj šele, da bi ga brali, zbirko ogorčeno odklanjali. Do kako absurdnih razsežnosti se je spustila ta gonja, nazorno ilustrira tale odlomek iz članka z naslovom »Metalurgi v Štorah se pripravljajo na tekmovanje delavskega upravljanja« in podnaslovom »Obsojajo delo protiljudske duhovščine in škodljivo Kocbekovo filozofijo«, ki ga je 2. 2. 1952 objavil *Savinjski vestnik*:

Diskusija je pokazala, da delavci obsojajo razkrojevalno delo sovražnikov našega napredka, predvsem dela duhovščine, ki ne spoštuje pridobitev narodnoosvobodilne borbe. Obsodili so škodljivo filozofijo

Kocbeka in blatenje žrtev NOB, heroizma, ki so ga pokazali najboljši sinovi naše domovine v vrstah partizanskih edinic in na terenu. Naš delavec, ki se je vztrajno upiral okupatorjem in domačim izdajalcem, dobro ve za razliko med strahom in pogumom, dobro razlikuje pravo in laži-etiko, pravi in laži-humanizem, čeprav je daleč od filozofov, in zato odklanja Kocbekovo knjigo »Strah in pogum«.

Odzivi Slovencev zunaj matične domovine, v zamejskem in izseljenskem časopisju, so bili bolj deljeni. Čikaški izseljenski časopis *Slovenska država* se je na primer 20. 3. 1952 v svojem krajšem, glede podatkov ne povsem natančnem zapisu, naslovljenem »Edvarda Kocbeka žagajo«, takole škodoželjno veselil gonje proti Kocbeku:

Poznani komunistični sodelavec Edvard Kocbek, ki nosi pred zgodovino strahotno odgovornost zavajanja Slovencev v komunistične zmote in v OF, je izdal lansko leto v Ljubljani zbirko novel: »Pogum in strah« [sic!]. V knjigi pisec sam priznava, kako so komisarji ubijali svoje žrtve, kako so se borili za oblast in podobno. Tej knjigi sprva niso posvetili posebne pozornosti. Sedaj so se z vso silo zagnali proti knjigi in piscu, ker knjiga ostro kritizira delo OF. »Slovenski Poročevalec«, »Ljubljanski dnevnik« in tudi »Primorski dnevnik« so polni kritike na račun te knjige. Najbolj so napadalni: Fajfar, Miško Kranjc, in Pahor [sic!]. Reakcija je zato, ker je Edi Kocbek baje zaprosil za priznanje svoje stranke izven OF, to so mu zaenkrat zavrnil. Iz tega razloga ga hočejo onemogočiti in kolikor mogoče umazati. Iz dežele prihajajo v Ljubljano protesti krajevnih Ljudskih odborov, da obsojajo Kocbekovo knjigo. Te proteste objavljajo v časopisih in kmalu bo »ljudska volja«, da ga je treba odstraniti kot škodljivca.

Precej drugačni so bili odmevi na Tržaškem. Vinko Beličič je v emigrantski reviji *Stvarnost* novele ocenil pozitivno. Podobno velja za prvi kritiški odziv na zbirko sploh, naklonjeno kritiko Borisa Pahorja, objavljeno v *Primorskem dnevniku*. A pojavile so se tudi drugačne, negativne ocene. Če izvzamemo ponatis (in polemiko, ki je sledila) Fajfarjevega »ljublanskega« pamfleta v *Primorskem*

dnevniku, je bila taka predvsem ostra obsodba zbirke izpod peresa Dušana Furlana v istem časopisu.

Med tržaškimi odzivi samosvoje mesto pripada kritiki, ki jo je v tržaških *Razgledih* objavil Vladimir Bartol. Njena posebnost je bila v njeni vmesni drži; avtor je zbirko ocenjeval delno pozitivno, delno negativno, Kocbeka in njegovo miselnost je odklanjal, obenem pa je bilo mogoče dobiti vtis, da ga skuša braniti pred grobimi napadi zlasti v domovini, pa tudi na Tržaškem.

V nadaljevanju bomo svojo pozornost posvetili prav tej kritiki. Izpostavili in komentirali bomo nekatere njene osnovne poudarke ter s pomočjo Bartolovih v zapuščini ohranjenih dnevniških zapiskov osvetlili nekatera mesta iz nje in druge z njo povezane okoliščine.

* * *

»Vmesnost« Bartolove kritike je bila vsaj delno bržčas posledica njegovega osebnega značaja in življenjskega položaja, v katerem je bil v tem obdobju. Bartola, po rodu Tržačana, ki se je po prvi svetovni vojni z družino izselil v Jugoslavijo, je po drugi vojni nova oblast poslala za desetletje nazaj v rodni Trst, da bi v občutljivem obdobju STO organiziral in spodbujal slovensko kulturno življenje na Tržaškem. Vsaj v prvih povojnih letih je »doživel močno stopitev z novo ideologijo« (14. 12. 1946; RB 25) in se zavzeto identificiral z družbeno prenavo v Jugoslaviji, obenem pa je bivanje v Trstu v njem prebudilo tudi občutke pripadnosti drugačnemu svetu, zaznamovanem s svetovljanstvom in širino, ki ju je v Ljubljani pogrešal. Svoj položaj je občutil kot položaj vmesnosti, položaj na Al Arafu, kot se je o tem večkrat izrazil v dnevnikih, oziroma položaj *med Vzhodom in Zahodom*, kot se je glasil delovni naslov romana, ki ga je v tržaškem obdobju zaman poskušal napisati. Ta »vmesnost« se je kazala na več načinov, med drugim tudi v tem, da je kljub delu za oblasti v Sloveniji in za njene politične cilje vendarle ohranil dobršno mero intelektualne neodvisnosti, kar je bilo morda razlog, da so ga že kmalu po prihodu v Trst razrešili najodgovornejših funkcij. Tako tudi ni vselej poslušno deloval po »navodilih z vrha«, čeprav so mu večkrat, npr. ob aferi s Kocbekom, očitali, da je počel prav to.¹⁵⁷

157 Kocbekova domneva, da je šla Bartolova kritika njegovih novel »skozi več rok, da so jo popravljali, ji dodajali, črtali« (Kocbek, 1994, 716), verjetno ne drži. Posredno to morda potrjuje tale Bartolov dnevniški zapisek z dne 5. 5. 1952: »Vprašal sem pred nekaj dnevi Boštjana Žagarja, kaj neki sodijo o moji kritiki Kocbeka merodajni v Ljubljani. Ni mi hotel nič kaj določnega povedati, omenil je le, da se ne strinjajo povsem z njo in sicer zlasti ne, ko pravim, da Kocbek ni blatil nar. osv. borbe« (RB 27).

Kot je razbrati iz Bartolovih dnevniških zapiskov, je bil ambivalenten tudi njegov odnos do Kocbeka. V dnevniku za leto 1947 mu je namenil naklonjene besede in ga označil takole: »Je morda bolj oster intelekt od Vidmarja, njegov obraz ima res nekaj 'mefistovskega', je tipičen idealist, avtentičen Don Kihot, raven, istosmeren« (27. 6. 47; RB 21). Na drugih mestih, na primer v zapisku 21. 11. 1951 (RB 16), pa ga je navedel med osovraženi »[k]lerikalci (Boris Pahor [sic!], Kocbek, Koblar et consortes)« in prišteval (sicer upravičeno) v katoliški krog, ki ga je že pred vojno odbijal. Med razlogi za nenaklonjenost Kocbeku malo pred izidom *Strahu in poguma* je utegnila biti tudi zamera, povezana z zbornikom partizanske proze *Narod se je uprl*, ki ga je za 10. obletnico OF uredil France Bevk. Bartol, ki si je po vojni močno želel svoje literarne rehabilitacije, je Bevku za zbornik ponudil novelo *Janičar*, ki se je zdela Bevku »še kar zadovoljiva« (4. 3. 1951; RB 26), a sta jo, kot kaže, zavrnila recenzenta Ferdo Kozak in Kocbek. Bartola je to močno prizadelo in recenzentoma je zameril; a ko so se nekaj mesecev pozneje začeli vrstiti brezobzirni napadi na Kocbekovo zbirko, se je pri njem tako kot v drugih podobnih primerih prebudil spomin na obdobje, ko je bil sam deležen vsesplošne kritiške zavrnitve ob svojem prvencu *Lopezu*, in občutek solidarnosti do pisatelja, ki je doživljal uničujočo gonjo.

Najbrž je bil prav ta občutek eden od razlogov, da se je Bartol odločil napisati kritiko *Strahu in poguma*, in sicer drugačno od prevladujočih. A bile so še druge pobude. Mednje sodita predvsem dve, glede sodbe o novelah sicer diametralno nasprotni kritiki, ki pa sta obe bili – in to je bilo za Bartola odločilno – tržaški. Prva med njima je bila Pahorjeva;¹⁵⁸ ta je, kot je razvidno iz dnevniškega zapisa 7. 1. 1952, očitno nekoliko dregnila v Bartolovo pisateljsko samoljubje:¹⁵⁹

Kocbekove novele so dvignile veliko prahu, ki se še vedno zmerom bolj dviga. Najprej sem bral B. Pahorjevo oceno v »Prim.

158 Pahorjeva, Furlanova in Bartolova kritika so navedene po Kocbek 1994.

159 Najbrž z dvema odlomkoma; v prvem Pahor piše, da je *Strah in pogum* »prva povojna slovenska proza, ki po plemenitosti svojega sloga in globoki analizi sodobnih problemov presega vse, kar se je pri nas doslej pripovednega napisalo po drugi svetovni vojski« (Kocbek, 1994, 583); v drugem pa, da gre za »prvi vzgib povojnega slovenskega slovstva iz klavrne in močvirne statičnosti ter več ali manj papirnate apologetike« (prav tam, 586). Zanimivo je, da se je Bartol glede tega čutil tako osebno prizadetega, saj je sam po vojni ustvaril in objavil bore malo. Vsekakor pa je, kot je razvidno iz dnevnikov, Pahorju povedal, da se z njegovo oceno ne strinja.

dn.«, kjer mimogrede degradira s cinično ošabnostjo vso slovensko literaturo. Na uredništvu so me vprašali, če bi hotel jaz odgovarjati. Jaz sem odklonil, češ, Borisa poznam, vem, da ne bere slovenske literature, zato da se mene njegova sodba ne tiče. (Kretena so si vzgojili na prsih, futrajo ga in naj tudi sami z njim opravijo).
Nato sem kupil Kocbekove novele in jih prebral. (RB 28)

Drugo neposredno, prvi v marsičem nasprotno pobudo pa je, kot je razvidno iz dnevniškega zapiska 19. 4. 1952, pomenil Furlanov pamflet:

Ko me je [Erna Muser] vprašala po Trstu, sem ji takoj povedal, kako neugodno je med našimi ljudmi odjeknila ostra in surova kampanja proti Kocbeku in da je bilo zato nujno, ker me je še indirektno s svojo oceno pozval Dušan Furlan,¹⁶⁰ da sem napisal jaz svoje misli o Koc. knjigi. (RB 27)

Ta zapisek, ki med drugim jasno dokumentira Bartolov motiv, da bi pretrgal z enostranskimi obsodbami zbirke oziroma, kot se pisatelj izrazi brez dlake na jeziku, s *surovo kampanjo* in napisal uravnoteženo kritiko, je pomenljiv iz več razlogov. Na eni strani denimo pojasnjuje, zakaj Bartol v nasprotju z večino kritikov poudarja, »da Kocbeku ni šlo za to, da bi kakor koli zmanjšal pomen in veličino narodnoosvobodilne borbe« (Kocbek, 1994, 713), in zakaj svojo kritiko celo sklene z besedami, da »Kocbekovo tolmačenje ni v ničemer prizadelo veličine in teže naše osvobodilne borbe« (Kocbek, 1994, 716). Na drugi strani pa posredno daje slutiti, zakaj je bil Kocbek ob Bartolovi kritiki kljub njeni drugačnosti razočaran. Bartol namere, da bo napisal pravično in predvsem drugačno oceno *Strahu in poguma*, ni razlagal le Erni Muser, ampak mnogim znancem v Trstu in Ljubljani.¹⁶¹ Kocbek si je na podlagi informacij o tem – in v

160 Bartol je očitno imel v mislih tale odlomek iz Furlanove kritike: »za [pisanje te kritike] sem se [...] odločil šele, ko sem videl, da se vse do danes nobeden od naših književnikov in književnih kritikov, ki bi bili za to bolj pripravi in poklicani od mene, še ni oglasil v tej zadevi. Na tem ozemlju se je čul samo glas Borisa Pahorja, mislim pa, da ne bi bilo niti dobro niti pravilno, če bi ostali samo pri njem« (Kocbek, 1994: 680–681).

161 Med drugim tudi Vilku Ukmarju in Milevi Boltar, za katera je dokumentirano, da sta se s Kocbekom o novelah pogovarjala malo za tem, ko jima je Bartol pripovedoval svoje vtise ob branju in sta ga celo spodbujala, naj jih zapiše (prim. Kocbek, 1984a, 3266; zapisek z dne 6. 2. 1952; in Bartol, zapisek z dne 25. 1. 1952; RB 16).

duševni stiski, v kateri je bil – od Bartola očitno obetal v celoti bolj naklonjeno oceno. A takšna, kakršna je bila, teh njegovih pričakovanj ni izpolnila, in tako je v dnevnik zapisal, da se je sicer lotil »s pričakovanjem, ker so vsi prijatelji tako govorili o njegovi nameri, toda ko sem stvar prebral, sem bil bolj nesrečen kot pri odklonilnih ocenah« (Kocbek, 1994, 716).

Nasprotno je bilo z Bartolom. Ta je bil z oceno zelo zadovoljen in je v dnevniških zapiskih večkrat poročal o ugodnih odmevih nanjo. 14. 4. 1952 je denimo zapisal:

V Trstu je moja ocena Kocbekove knjige naletela na zelo pozitiven odziv. Nekaj dni, preden sem odpotoval, smo šli pop. /.../ v kino /.../. Tu priteče fantek kakih 6 let in mi zasopel in vidno po naročilu reče: »Mama je rekla, da ste napisali zelo lep članek v 'Razgledih'«. – To je bil, če se ne motim, Renkov fantek (mlajši) in ga je očitno poslala Carmen, ki je pa nisem videl.¹⁶² Ožji znanci so mi za povrstjo čestitali. O Borisu Pahorju sem slišal, da je bil užaljen, češ, da je bil isto napisal, a mu članka niso priobčili. (Jaz nisem videl ali kaj določenega slišal o njem.)

V Ljubljani mi je moj Janez povedal, da pripravlja Erna Musser strahovit napad na to oceno v »Naši ženi«. Govoril je šepetaje in bil je zelo plah, češ, naj za božjo voljo nikomur ne povem. Borko mi je čestital, češ, da je to najboljša in najbolj pravična ocena o Kocbeku. Kumba mi je, malce v simpatični zadregi, izrazil priznanje za moj »pogumni članek«. Vodnik ocene ni bral, pač pa je slišal pohvalo o njem. Ravbar se s člankom v glavnem strinja, pravi, da je v njem obilo »bartolovščine«. Ga. Kocbek da mu je rekla, da je to »neumnost« (oz. »bedarija«), a Ravbar meni, da pač ne bo priznala, da ima – ženo za moža. Leontina mi je navdušeno čestitala v Trstu, tu pa mi je rekla, da so mi lahko za oceno hvaležni od Tita do Kocbeka.¹⁶³ (RB 28)

162 »Fantek« je bil po vsem sodeč leta 1946 rojeni poznejši tržaški slikar in pesnik Stanislav Renko, sin urednika Primorskega dnevnika Ivana Renka in Carmen Ferluga.

163 V tem odstavku zgolj z imenom ali priimkom omenjene osebe so: Janez – Janez Žagar; Borko – Božidar Borko; Kumba – Filip Kumbatovič; Vodnik – Anton Vodnik; Ravbar – Miran (Miroslav) Ravbar; Leontina – ena izmed Bartolovih intimnih prijateljic Leontina Skrbinšek (Tina Leon).

Bartol je v dnevnikih pisal še o tem, kako so mu za »pogumno« oziroma »kulturno« kritiko čestitali nekateri drugi, na primer Vida Taufer in Matej Bor,¹⁶⁴ posebej natančno pa je dokumentiral odziv Josipa Vidmarja. Takole je popisal pogovor z njim v dnevniškem zapisku 7. 6. 1952:

Vidmar /.../ nato pove, da je zdaj »ponovno« prebral mojo kritiko o Kocbeku. Da se mu zdi čudovita. »Genialno« da je opažanje, ko pokažem, kako Kocbek počasi spelje čitatelja na drugo ravni-
no. Da je govoril o tej kritiki z Zihlerlom, ki da mu ni všeč moja »psihoanaliza«. A njemu, Vidmarju, da se zdi »genialno« točna definicija Kocbeka kot femininega tipa, češ, kaj da »psihoanaliza« Zihlerla moti. Jaz omenim, da nisem pri Kocbeku prav nič uporabljal psihoanalize, da bi do istih ugotovitev prišel vsak sodoben psihiater [...]

Vidmar mi je rekel, da se z vsem strinja, kar sem napisal o Kocbeku in da je bila to daleko najboljša ocena o Kocbekovih novelah. Da se strinja tudi z mojimi opravičili glede Kocbekovih intencij, da namreč ni mislil žaliti narodno osvobodilne borbe. Samo to pograša, da bi bil v zaključku strnil in odločno skupaj povzel vse rezultate svojih analiz. (RB 28)

Bartol je bil pohvale vesel in je ni dodatno komentiral, čeprav je dobro poznal Vidmarjevo vlogo v aferi Kocbek in je o njej govoril z več sogovorniki. 14. 4. 1952 je denimo zapisal, da mu je

Ravbar rekel, da je razočaran nad njim [Vidmarjem], češ da mu je ga. Kocbek povedala, da je novele prebral, sam nasvetoval, naj da najboljšo »Ogenj« med partizansko prozo, o drugih predlagal neke malenkostne spremembe. Tit [Vidmar] da je bil mnenja, da

164 V zapisku 19. 4. 1952 Bartol poroča takole: »Bor pa, na proslavi 85 letnice Etbina Kristana in 65 letnice Pavla Golije, je prisedel pozneje k meni in rekel: 'Nisem imel miru in sem moral priti k tebi, da ti povem, da si naredil zelo kulturno dejanje s svojo kritiko o Kocbeku. Kar nemiren sem bil ves čas, ko sem te gledal, pa ti še nisem prišel povedat, da sem bil tvoje kulturne kritike zares vesel. Bravo, Bartol!'« (RB 28). Morda je imel Bor glede afere s Kocbekom nekoliko slabo vest; prim. Kocbekov dnevniški zapisek z 12. 2. 1952 (Kocbek, 1984b, 3430).

bi moral določneje prikazati Katarinino krivdo, a Jozula,¹⁶⁵ ki je dobro premislil, je dejal, da je bolje, da ostane taka, kot je. – Mislim, da takrat še ni bil tako oster kurz, R. mu zameri, da je potem tudi on udaril po Kocbeku. (RB 28)

O tem se je pogovarjal tudi z drugimi, kot priča denimo zapisek z dne 19. 4. 1952, ki govori o obiskih pri Izidorju Cankarju in Jožetu Zemljaku:

Prišla sva [s Cankarjem] tudi na Kocbeka – moje ocene ni bral – in me je opozoril, da je Vidmar novele prej bral in da je nefair, da je potem tako pisal.

Bil sem pred nekaj dnevi tu pri Zemljaku, ki je tudi rekel, da se mu zdi grdo, da je Vidmar novele prej bral, nasvetoval popravke, ki jih je Kocbek izvršil, ter ga potem v oceni raztrgal. (RB 28)

Očitno pa Bartol temu ni pripisoval prevelikega pomena, saj si je Vidmarjevo ravnanje že razjasnil po svoje. To kaže zapisek z dne 19. 3. 1952:

Žarko me je pred kakimi dvema tedni [...] vprašal, če kaj vem, ali je Vidm. res prebral Kocbekove novele, preden so izšle, in da mu je takrat rekel, da so v redu, le nekaj manjših izprememb da mu je nasvetoval. Odgovoril sem izbegavajoče, da so menda zamenjali Jožeta s Cirilom, ki je urednik oz. direktor DZS, da se mi zdi, da mi je rekel, da je prebral eno ali dve in da mu je nasvetoval izpremembe. Ne spominjam se natančno, ali mi je V. rekel, da je prebral vse. Osebno se mi zdi verjetno, da je Kocbek dal novele brati Vidm., preden so šle v tisk, kot mu je dal »Tovarišijo«, ki se sicer resda V. neposredno tiče. V Ljublj. mi jih je potem več z ogorčenjem zatrjevalo, da je V. bral novele, jih odobril, a potem, očitno na pritisk oz. iz strahu, skritiziral.

Mislim, da je utegnila biti stvar taka: Kocbek je dal novele brat Vidm., kot jih je dal Izid. Cankarju. Ta mi je povedal, da se mu zde neznansko konfuzne, zmedene in še kaj več. To da je K.

165 Vzdevek, ki ga je Josipu Vidmarju nadela Lili Novy.

tudi povedal. Vidmar je tudi utegnil novele kritizirati, rekel je, naj izpremeni to in ono, a proti izidu knjige ni bil že iz tovarštva do Kocbeka in zato, ker je osebno demokratičen.

A ko so novele izšle, je prišel nenadoma poostren kurz na levo in ubogi Kocbek je padel pod prvi udar. (RB 16)

Kot kažejo podatki, ki jih je o tem zbral Andrej Inkret,¹⁶⁶ je Vidmar svojo uničujočo kritiko res napisal predvsem zaradi »poostritve kurza« in »na pritisk oz. iz strahu«. A pri Bartolu so bili motivi povsem drugačni. Zaradi prevelike prozornosti gonje, pa tudi zaradi slabega vtisa glede nje na Tržaškem je nameraval sam v debato poseči nevtralnno, uravnoteženo, pravično, predvsem pa neodvisno, v skladu z lastno presojo in ne po diktatu od zgoraj. V nadaljevanju si bomo nekoliko podrobneje ogledali osnovne poudarke Bartolovega članka in poskušali ugotoviti, ali mu je ta namera v celoti uspela.

* * *

V primerjavi z večino drugih kritik *Strahu in poguma* je Bartolova napisana v precej bolj umirjenem tonu, in avtorjevo prizadevanje za uravnoteženost je očitno. Bartol navaja odlike Kocbekovega pisanja¹⁶⁷ in na več mestih zavrača najpogostejši očitke njegovih kritikov, da je popačil podobo NOB. Bartolova teza je, da je Kocbek idejni¹⁶⁸ pisatelj, ki ima najprej v sebi idejo, nato pa poišče snov, ki to idejo ponazarja, in ne nasprotno, da bi najprej imel snov in bi ideja nekako samodejno vzniknila iz nje. Pri tej tezi ne gre za nepotreben ekskurz v psihologijo ali tipologijo ustvarjalnosti, temveč Bartol to razlikovanje vzpostavi, da bi Kocbeka laže ubranil pred najusodnejšim očitkom. Bartolova poanta je namreč, da je *Strah in pogum* sicer »z zgodovinskega stališča falzifikat« (Kocbek, 1994, 707), vendar pri Kocbeku kot idejnem pisatelju snovi ne

166 Gl. njegove opombe k 5. zvezku Kocbekovih zbranih del.

167 »Kocbekove novele so tehnično in stilistično dobro napisane. Ne manjka jim niti potrebne napetosti, niti zanimivosti, niti neke sugestivne sile« (Kocbek, 1994, 707). »V tem pogledu bi bilo Kocbekovo stališče, da je tudi nasprotnik, sovražnik, človek, da je potrebno, da ga pisatelj prikaže živega in verjetnega, da skratka prodre tudi v njegovo psihiko, nedvomno napredek« (prav tam, 711). »Kocbek nas z veliko pisateljsko spretnostjo postavi naravnost v sredo dogajanja« (prav tam, 712).

168 Taka je dikcija njegove kritike; iz dnevnškega zapiska 7. 1. 1952 je razvidno, da očitno tudi ideološki: »Nato sem bral idejno oceno Fajfarjevo. O tej je dejal B. Pahor, da sploh ni ocena. Jaz, da je ideološka ocena: v kolikor izražajo tudi novele neko ideologijo« (RB 28).

gre presojeti »z zgodovinskega stališča«. Snov, dogajanje, odnosi med osebami, teme in motivi itn. (npr. v vseh pogledih enako obravnavanje rablja in žrtve), vse to je po Bartolu dvignjeno na »*drugo ravnino*« in je potrebno razumeti ne v duhu zgodovinske faktografske verodostojnosti, temveč na simbolni ravni. Kocbek po Bartolu NOB kot zgodovinskega dogajanja ne blati, in sicer zato ne, ker je zanj zgolj na simbolno raven dvignjena snov, ki ponazarja njegove »mistične« ideje.

Ta segment Bartolove kritike, ki zadeva splošna vprašanja psihologije in tipologije umetniške ustvarjalnosti, je – zlasti v kontekstu tedanje gonje proti Kocbeku – vsekakor apologetski. Toda tu se Bartolov zagovor Kocbeka tudi konča, začnjenja se njegova kritika, ki ni niti politično-ideološka niti zares estetska, temveč (pri kritiku, ki je bil tudi sam izrazito idejni pisec) predvsem *idejna*. Bartolu se zdi povsem zgrešeno, da Kocbek partizanstvo motri skozi zorni kot personalistične filozofije, to pa predvsem zato, ker je sam trdno prepričan o drugačni idejno-filozofski podlagi partizanstva, narodnoosvobodilnega boja, revolucije in sploh vsakega prevratnega zgodovinskega delovanja. To drugačno podlago, v kateri se prepletajo Descartesov spoznavni skepticizem, Machiavellijev cinični politični pragmatizem in Nietzschejev moralni (ter spoznavni in ontološki) relativizem, pa tudi njegovo poudarjanje volje, moči in drznosti, je Bartol sam v literarni obliki razvijal najprej v nekaterih novelah *Al Arafah*, potem pa tudi v romanu *Alamut*, in kot razkrivajo njegovi povojni dnevniški zapiski, je bil trdno prepričan, da je prav on s temi deli in v njih vsebovanimi idejami pokazal pot partizanstvu, narodnoosvobodilnemu boju in revoluciji.¹⁶⁹

Bartolovemu osebnemu okusu so bile zato Kocbekove novele s svojo miselnostjo izrazito tuje. V njih je čutil nekaj »ženskega«, in svojo interpretacijo je usmeril v razjasnitev tega občutka. Zato ni naključje, da že na samem začetku kritike navaja, da so novele naletele na ugoden odziv predvsem pri bralkah.¹⁷⁰ To je namreč priprava za nadaljevanje, v katerem dokazuje, da je Kocbekovo pisanje izrazito *žensko*.

Ta oznaka je vsekakor vredna pozornosti. Nekaj desetletij pozneje bi Bartol namesto *žensko* morda zapisal *ženstveno*, in za površen pogled bi se utegnilo

169 Prim. Virk 2012.

170 Pri katerih, v kritiki zamolči, razkriva pa tale dnevniški zapisek: »Opazil sem, da se skoraj vse ženske potegujejo zanj (Malenškova, Glavičeva, Lili Novy, Vida Taufer itd.)« (25. 1. 1952; RB 16).

zdeti, da gre za zanimiv zgodnji poskus uveljavljanja od biološkega spola avtorja/avtorice neodvisnega koncepta *ženstvene literature*. Z nekaj dobrohotnosti bi denimo lahko Bartolovo sicer nekoliko okorno in s stereotipi obremenjeno tipologijo »erotične patologije«, preneseno na tipologijo načinov pisanja,¹⁷¹ pa celo omembo, da »Kocbek misli čustveno, torej logično (v smislu Aristotelove logike) nedosledno«,¹⁷² razumeli kot korak v tej smeri. Vendar bi s tem zgrešili pravi namen teh oznak. Bartolu ne gre za vrednostno nevtralno karakterizacijo *literarne pisave*, temveč za negativno *psihološko* oznako *samega avtorja*, ki je svoje duševne lastnosti projiciral v literaturo. A tudi psihološka karakterizacija ni zadnji cilj Bartolove kritike. V končni posledici Bartola ne moti le Kocbekova psihologija, temveč predvsem njegov idejno-filozofski sestav. Za Bartola je namreč v nasprotju z njegovo izrazito »moško« filozofijo, ki je edina lahko podlaga velikih zgodovinskih akcij, Kocbekova *ženska* in zato povsem nepriemerna kot idejno obzorje pomembnih akterjev partizanske akcije, kakršni so osrednji liki v *Strahu in pogumu*. Bartolova oznaka *Strahu in poguma* za *žensko* literaturo je nedvomno mišljena kot kritika.

Današnji senzorji »politične korektnosti« ob čem takem seveda takoj sprožijo alarm; a Bartol spornosti svojih tez očitno ni opazil. Brez vsakršnih pomislekov je na primer zapisal, da ženske »dojemajo stvari veliko bolj s čustvom kot z razumom« (Kocbek, 1994, 707), da je dialog pri Kocbeku »[n]ačičkan, kot je vse pri ženski načičkano« (Kocbek, 1994, 715) ipd.¹⁷³ O »ženskosti« Kocbeka in njegove proze kot nečem negativnem se je pogovarjal tudi z drugimi, na primer z Vilkom Ukmarjem in Milevo Boltar¹⁷⁴ ter z

171 »[...] pojava sadizem in mazohizem spadata v svojih tipičnih izrastkih v erotično patologijo. Sadizem je tipičen pojav moške perverzije, mazohizem ženske. Kocbekovi čustveni podtoni nihajo v njegovih novelah med obema skrajnostima, vendar se mi močno dozdeva, da prevladuje v njem mazohistični, torej ženski element« (Kocbek, 1994, 714–715).

172 Če ta Bartolova trditev ne bi bila obremenjena z miselnim kontekstom njegove filozofije, ki obvladuje tudi njegovo kritiko Kocbeka, bi se jo denimo dalo s pojmovnikom teorije *ženstvene pisave* morda razumeti v duhu *kritike logocentrizma*. A to bi bilo seveda napačno. Bartol je mišljenje v nasprotju z Aristotelovimi zakoni logike pripisoval ženskam, s tem pa jim nikakor ni nameraval delati poklona.

173 V dnevniških zapiskih je podobnih ali še bolj grobih spornih oznak seveda precej več. A tako spolno stereotipiziranje tedaj nikakor ni bilo le Bartolova posebnost. Kot zanimivost navedimo Kocbekov komentar Pahorjeve kritike *Strahu in poguma*: »Edini moški glas v zboru ženske histerije« (Kocbek, 1994, 605).

174 »Toda že Milevi in Vilku sem dejal – in onadva poznata Kocbeka in sta mi pritrdila –, da je Kocbekov način mišljenja tipično ženski. Morda kaže na njegovo feminilnost že nekdanji njegov psevdonim v Križu na gori Anima. (Isto je nekako opazil že Izidor Cankar, le da ni rabil izraza feminilen, temveč konfuzen)« (25. 1. 1952; RB 16).

Josipom Vidmarjem, in v glavnem so mu, tako vsaj poroča sam, pritrjevali. Vendar ne čisto vsi. Spornost teh Bartolovih tez je zmotila vsaj Erno Muser, in podobno kot se je dve desetletji pred tem v reviji *Ženski svet* na Bartolovo *Izpoved doktorja Forcesina* odzvala Marijana Kokalj-Željeznova, je namerala v isti reviji polemiko z Bartolovimi v kritiki Kocbeka izraženimi stališči do žensk in ženskosti objaviti tudi Erna Muser. V Bartolovem dnevniku (19. 4. 1952) se je glede tega ohranil zanimiv zapis pogovora z njo. Začenja se z (že navedenim) Bartolovim pojasnilom Erni Muser, da ga je k pisanju spodbodla Furlanova ocena, in se nadaljuje takole:

Ona, malce v zadregi: »Ali veste, da mislim napisati odgovor, da vas mislim napasti zaradi te kritike? (Jaz se začudim.)¹⁷⁵ Vi še zmerom gledate na žensko reakcionarno. Kaj bi rekla k temu vaša mama?«

Bil sem en vogue, pripovedoval o mami in svojih pogovorih z njo, povedal, da sem zmerom zagovarjal, čeprav indirektno, ženske in njihove pravice – da sem napisal »Zakrinkani trubadur« in pokazal, kako je Weiningerjeva knjiga za ženske velik kompliment. (Ona, da pozna to oceno.) Da si pač moramo še zmerom ohraniti do ženske nekaj galantnosti, pa čeprav so nam ženske v vsem enakopravne itd.

Vprašala me je, če bi Razgledi prinesli njeno repliko. Dejal sem, da sicer nisem urednik, da bi pa zmerom zagovarjal, da se to priobči, če je le količkaj dobro napisano. Da sem to že nekoč storil.¹⁷⁶ (RB 27)

Erna Muser, kot kaže, napovedanega besedila ni objavila – morda zato ne, ker tedaj o Kocbeku ni bilo več zaželeno pisati. Bartolova vprašljiva izvajanja so tako ostala brez javne replike. To navsezadnje niti ni tako presenetljivo. Morebitni kamen spotike leta 1952 na Slovenskem ni mogla biti »politična

175 Bartol je sicer za to že vedel.

176 Bartol se pred Erno Muser brani zelo podobno kot v tridesetih letih pred očitki zaradi *Izpovedi doktorja Forcesina*. Glede tega je zanimiva tale opazka, s katero sklepa zapis pogovora z Erno Muser: »(nisem se pa spomnil takrat tega slučaja: Žagar me je namreč vprašal, če ne bom užaljen, če priobči Milene Mohoričeve 'Izpoved gospe Forcesinove'. Dal mi jo je brati, dejal sem, da bi jaz 'njen' odgovor z veliko večjim pulfom napisal, a da je stvar treba priobčiti in da nimam nič proti temu).« (RB 27)

nekorektnost« glede predpostavljenih vlog spolov v Bartolovi kritiki, temveč prej Bartolova decentna apologija Kocbeka glede njegovega domnevnega blatenja NOB. A tudi o tem vidnejših javnih odzivov ni bilo, s tem pa tudi ne priložnosti, da bi Bartol podrobneje pojasnil svoja stališča glede zbirke. Pač pa je nekaj dodatnih pojasnil glede svojega odnosa do nje zapisal v svoje dnevnik; v sklepu tega prispevka posvečamo nekaj pozornosti tem zapisom.

* * *

Bartola je Kocbekova zbirka osebno odbijala, vendar se mu zaradi vsesplošne gonje ni zdelo primerno, da bi se tudi sam pridružil žaljivim pamfletom, in je zato raje napisal bolj zadržano kritiko, ki je bila sicer, gledano v celoti, negativna, a obenem ni skrivala piščeve želje po videzu uravnoteženosti in nepristranskosti. Zato se je Bartol v sami kritiki izogibal pretirano negativnim ali celo žaljivim formulacijam. Več neposrednosti in odkritosti si je smel seveda dovoliti v dnevniških zapiskih. 7. 1. 1952 tako na primer piše, da so mu novele »zoprne zaradi klerikalarske osladnosti« (RB 28), 25. 1. 1952 pa:

Njegov [Kocbekov] dialog je ohlapen, izrazi so pač »globokavzarsko lepi«, toda nejasni, netočni, leporečni (larpurlartistični). Kocbek ima moč oblikovanja (drugačno kot n. pr. Boris Pahor), vendar je izrazito globokavzarsko provincialen. Ekspresionist iz province. *Wie sich der kleine Moritz die Welt vorstellt /.../* Kocbekovo razmišljanje je erotično žensko razmišljanje. V takih prispodobah so se pogovarjale študentke med seboj ob luninih večerih pod vplivom pesmi Toneta Vodnika, Voduška in filozofancij Čibeja. V dobi ekspresionizma – moje kolegice. (Zato so me tudi tako sovražile, češ da sem cinik, pa sem bil le tipičen moški naivni realist. *A = A*, brez podtonov.) (RB 16)

Morda najbolj grobo se je glede tega izrazil ob neki medbesedilni primerjavi, ki je v svojo kritiko – žal – ni vključil. Bartol je sicer – tako kot nekateri drugi – v *Strahu in pogumu* videl »vpliv Vercorsja (po tehniki) in idejno eksistencialistov« (7. 1. 1952; RB 28), a novela *Črna Orbideja* ga je spomnila tudi

na novelo kontroverznega nemškega pisatelja Hannsa Heinza Ewersa. O tem piše v zabeležki 25. 1. 1952:

Ne vem, če sem v Ljubljani že popisal svoj vtis, ki sem ga imel, ko sem jo [zbirko] do konca prečital. Vtis je bil močan, hipnotično težak, mračen in tudi nekoliko mučen. Zlasti zadnja novela »Črna orhideja« me je naravnost ostrašila s svojo perverznostjo. Še preden sem jo do kraja prebral, proti koncu, sem se asociativno spomnil neke novele H. H. Ewersa. V Španiji prisostvuje pripovedovalec v nekem zaključenem krožku divjim orgijam. Kot višek teh orgij nastopi mlado, deviško dekle, povsem golo, snežno bele polti. Stopi na podij, dvigne nad svojo glavo snežno belega goloba in ga z močnim sunkom (živega) pretrga na dvoje. Živo rdeča kri se pecedi po snežnobelem deviškem telesu.

Mogoče je dvajset let, kar sem dotično novelo bral. Od časa do časa sem se spomnil nanjo, zaradi njene sadistično perverzne slikovitosti. In prav ko sem bral, kako stopi junakinja Kocbekove novele na prag svoje hiše v snežno beli obleki neveste pred svoje likvidatorje, pa še prav posebno potem, ko stoji pod drevesom in čaka, da jo bo tisti, ki jo ljubi, prestrelil z brzostrelko, mi je Ewersova novela živo stopila pred oči.

Prepričan sem, da ima Kocbek sadistične elemente v sebi. In vendar je v svojem bistvu zelo feminilen tip. Mogoče je njegov sadizem samo obrambna reakcija proti lastnemu mazohizmu, ki je pri vernih katoličanih zelo pogost in se najbolj vidno izraža v samoobtoževanju, v pretirani skrupuloznosti, v želji po mučeništvu. (RB 16)

Ta zapisek pomembno dopolnjuje – in argumentira – Bartolovo v kritiki izpeljano refleksijo o erotični patologiji v Kocbekovih novelah in še jasneje kot sama kritika kaže Bartolov osebni odpor ne le do Kocbekovih novel in njega samega, temveč do katoliškega kroga in katolištva nasploh, odpor, ki ga je Bartol sicer kazal že pred vojno, v tridesetih letih. Kocbek za Bartola očitno ni bil le idejni pisatelj, temveč obenem ideološki, in zato tudi Bartolov

spopad s Kocbekovimi novelami ni bil le idejni, temveč v določeni meri gotovo tudi svetovnonazorsko-ideološki. Vendar Bartol – v nasprotju z večino drugih kritik – tega spopada ni prenesel na politično-ideološko raven. Izrecno ga je želel izvzeti iz te ravni, saj politična ideologija po njegovem večkrat izraženem mnenju ne sme instrumentalizirati umetniške ustvarjalnosti. Kot kažejo zasebni odzivi, o katerih poroča v svojih dnevnikih, mu je to v dobršni meri vendarle uspelo.

Sicer pa je v Bartolovih dnevnikih še precej zapisov, ki osvetljujejo bodisi njegovo kritiko Kocbeka ali pa dogajanje ob aferi Kocbek in so zanimivi tako z literarnozgodovinskega kot s kulturnozgodovinskega stališča. Tako denimo izvemo, da Izidor Cankar, ki je novele bral v rokopisu, z njimi ni bil najbolj zadovoljen, temveč so se mu zdele »konfuzne«; da je Kocbekovo literaturo in filozofijo izjemno cenil Ivan Renko;¹⁷⁷ da je s Kocbekom ob aferi simpatiziral Dušan Pirjevec¹⁷⁸ itn. Bartol poroča še o marsičem, na primer o nekaterih posledicah afere za založbo, ki je knjigo izdala, ter za tržaško kulturno življenje,¹⁷⁹

177 »Danes je trdil Renko [...] – da je Kocbek filozof, doslej edini slovenski filozof (tudi Veber izključen) in pisatelj. Polemizirala sva« (10. 2. 1952; RB 16).

178 Bartol v zapisku 10. 2. 1952 poroča o škandaloznem vedenju Pirjevca na novinarskem plesu in dodaja: »Ko so ga vprašali, kaj da misli o Kocbeku, je rekel, da je to še edini pošten partizan (oz. pošten človek od vodstva part.)« (RB 16).

179 »Naj pribeležim, kolikor sem mogel izvedeti o posledicah, ki jih je izzvala Kocbekova knjiga.

Najprej so prišli pod udar nekateri (precej številni) člani DZS, kot prvi njen lektor, Janez Gradišnik (ki je govoril na 50 letnici Toneta Vodnika). O tem mi je pravila ena izmed odpuščenih uradnic, ki ima zdaj drugo, boljšo službo (Nadina sorodnica). Ciril Vidmar da je bil na seji plašljiv in prepreden. Zagovarjal se je, da dela ni prebral, kar mu rad verjamem, marveč da ga je takoj dal prebrati Jožetu. /.../ Ciril je pri založbi ostal, čeprav so z ostalim uslužbenstvom temeljito počistili. Ostala je zaenkrat Lilija, ki pa pojde baje kmalu v pokoj.

Dr. C. mi je povedal, da je Jože po prvih atakah poklical Kocbeka k sebi. Kaj da sta se pogovorila, mi ni znano. Pač pa je po tem razgovoru podal ali moral podati ostavko na svoj položaj. Iz Beograda da so končno ustavili kampanjo in poplavo napadov na Kocbeka.

Zaradi Kocbeka se je razvila kriza tudi okrog 'Razgledov'. Boris Pahor je po svojem 'Odpртом pismu' napisal še drug, vehementen odgovor, zlasti na Janhubo. Žagar Boštjan in Žarko sta ga prepogovorila, da ga je umaknil ter napisal treznejši in stvarnejši odgovor, ki pa ga je vodstvo 'Prim. dn.' (Vlado) odklonilo.

Boris se je postavil na stališče, da ne bo sodeloval več ne pri 'Dnevniku' ne pri 'Razgledih', če mu odgovora ne priobčijo. In da ga bo priobčil v brošuri in samozaložbi (okr. 20 tiskanih strani) ter da ga bo prodajal branjevkam in rožaricam na Ponte Rosso.

Izvode tega odgovora je izročil ali poslal večini kult. delavcev v Ljubljani. Jaz sem ga videl pri Mateju Boru ter prebral nekaj strani, ki so se mi zdele pisane stvarno.

Alojz Rebula, čeprav se ne strinja povsem z Borisovim trdovratnim vztrajanjem, pa je izjavil, da se solidarizira z njim in ne bo sodeloval, če ne bo sodeloval Boris. Ima že pripravljen roman, a ga ne izroči Žagarju, dokler se stvar z Borisom ne uredi. Zato je Žagar odpotoval v Ljubljano (prejšnjo soboto), govoril z Bevkom, Regentom in preko tega tudi s Kardeljem (ne osebno). Odgovora še nima, rok, ki ga je postavil Boris, pa je potekel v sredo« (26. 4. 1952; RB 27).

pa o drugih zanimivih okoliščinah. Vendar vseh v okvir te razprave ne moremo zajeti. Naj v sklepu le opozorimo, da so v Bartolovi izjemno obsežni zapuščini zakopane še mnoge informacije, ki lahko dodatno osvetlijo ne le Bartolovo kritiko *Strahu in poguma*, temveč tudi nekatera druga poglavja iz tedanje slovenske kulturne zgodovine.

12 Bartolov *Al Araf* in »nacionalno vprašanje«

Bartolova »zbirka literarnih sestavkov« *Al Araf* je tako v obdobju nastajanja kot tudi še pozneje veljala za delo avtorja, ki v vseh pogledih izstopa iz utečenih tirnic slovenske literature, saj se v kozmopolitskem duhu najraje osredotoča na v Parizu živeče mednarodne pustolovce, izhaja iz freudizma, predvsem pa propagira nekakšno makiavelistično različico ničejanstva, pri kateri so v ospredju brezobzirna volja do moči, preziranje smrti, povečevanje cinične manipulativnosti ter zaničevanje tradicionalnega slovenskega lirskega, hrepenenjskega, nedejavnega, kategoričnemu imperativu »Mati-Domovina-Bog« zavezanega literarnega subjekta. Večina kritikov in literarnih zgodovinarjev je glede tega poudarjala predvsem avtorjev intelektualizem in individualizem ter odmaknjenost od vsakršne družbene realnosti. Tako presojo je v svoji glede marsičesa prelomni študiji o *Al Arafu* potrdil tudi Taras Kermauner, ko je zapisal, da so Bartolovi junaki »vsi brez izjeme [...] brez narodnosti ali vsaj brez narodne ali socialno-razredne zavesti« (Kermauner, 1974, 425).

V zadnjem desetletju ali dveh so se začele pojavljati drugačne interpretacije, ki to podobo postavljajo na glavo. Pokazati poskušajo, da Bartol ne odstopa zares tako radikalno od slovenske literarne specifikke, da tujih literarnih zgledov ali idejnih in filozofskih pobud ne prevzema v vsej njihovi radikalnosti, temveč, kot je to značilno za slovensko literaturo, vedno nekako *blokirano*, omiljeno, zmehčano (prim. npr. razprave Janka Kosa, Lada Kralja, Matevža Kosa), in da igrata tudi pri Bartolu pomembno vlogo navezava na konkretno družbeno dejanskost

ter nacionalna ideja. Še več, Bartolovo literarno delo je razumljeno v taki ali drugačni povezavi z domoljubjem, z oboroženim odporom proti nacionalnim sovražnikom in celo z organizacijo TIGR. Kot je to na neki okrogli mizi (sicer glede *Alamuta*, ne izrecno glede *Al Araf*a; a znano je, da je Bartol svojo prozno zbirko razumel le kot vajo in predpripravo na svoj roman) jedrnato izrazil Janko Kos: »Po novejših dognanjih se res bolj nagibamo k razlagi, ki vidi v *Alamutu* tudi Tigra« (Zupan Arsov, m 2003, 5).

Starejše obravnave *Al Araf*a so te, šele v zadnjem obdobju aktualizirane vidike Bartolove novelistike razen redkih izjem povsem spregledovale. Tudi kadar so se jih v posameznih primerih vendarle dotikale, so to počele z omejitvami. Božo Vodušek je v svoji kritiki *Al Araf*a, objavljeni leta 1936 v *Ljubljanskem zvonu*, kot edini med ocenjevalci, ki so o zbirki pisali ob njenem izidu, tudi Bartolovo prozo povezoval z zgledom Cankarja kot modela za slovenske prozaiste nasploh, a je obenem dodal, da se Bartol navezuje na druge momente pri Cankarju kot njegovi pisateljski vrstniki in se zato od teh vendarle opazno razlikuje. Tudi pozneje je ostajal Bartol za slovenske literarne zgodovinarje in kritike neznačilen, »neslovenski«, osamljen pojav, literarni obstranec. Če je kdo v *Al Arafu* izjemoma opazal nacionalno tematiko, je v isti sapi že zavrnil, da bi bila pri Bartolu mišljena resno. To je denimo dobro razvidno iz razprave Lina Legiša v *Dejanju* leta 1939, ki je glede tega na prvi pogled drugačna, saj njen avtor med drugim o nacionalni tematiki pri Bartolu zapiše:

Domovina je tudi Bartolu osnovno doživetje, svet, v katerega se mora vrniti, pa naj se je počutil v nji še tako utesnjenega. Čeprav meni, da je »večina tako imenovanega človeštva zanikrna svojat, za katero ni vredno migniti niti z mezincem«, mu je vendar delo za narod dolžnost. Zato za narodno življenje ni nebrizen. Njegovemu kritičnemu umu se upira sentimentalnost, poplava »duše, čustva in doživetja«, ki se je začela razlivati pri nas po vojski. Še bolj se upira njemu in njegovi družbi naše hlapčevstvo, pomanjkanje narodne časti, ki se kaže tudi v pomanjkanju npravne časti naših žen. V tem pogledu je posebno važno, kar nam je sporočil o pomenu ponosne in samostojne Jugove postave za novo pojmovanje nalog slovenstva. (Legiša, 1939, 168–169)

A tudi Legiša (podobno kot pozneje npr. Arnaldo Bressan) v tem nazadnje prepozna le načelno, teoretično, intelektualistično tematizacijo neke ideje, ne pa propagiranje oziroma iskreno zastopanje te ideje same:

Prav tu, kjer zadenejo te ideje človeka osebno, občutiš njih šibke strani. Prvič se ti še bolj utrjuje sumnja, da sta izjemnost in demonstvo Bartolovih alarafovcev tudi sočustvovanje s svojim skeptičnim spekulativnim duhom, še več, že romantično nabreklo povzdigovanje. Drugič odbija pisateljevo nekam statično razmerje do vseh teh vprašanj, ki se vnema zanje skoraj samo toliko, kolikor gre za rešitev psiholoških, torej znanstvenih zamislov, ne za bistveno moralne zadeve. Ti duhovi, ki so zrasli iz Nietzscheja, pa se mu že odmaknili, so v svoji miselnosti in zlasti v dejanju in nehanju prav za prav amoralni pustolovci. Zakaj kako bi mogel mirno sprejeti njih delo za narod, če vidiš, da ljudstvo v svojem aristokratizmu zaničujejo, pred vsem pa da zanje ni tako rekoč nobene resničnosti, ampak vse le eksperiment. (Prav tam, 169)

Prvi pravi predhodnik sodobnejših interpretacij *Al Araf*a je – v tem pogledu sicer največkrat spregledani (morda zato, ker je spominsko-esejistične narave?) – šele prispevek Ivana Mraka za revijo *Most* leta 1977. Mrak, eden izmed tistih, ki so Bartola v obdobju snovanja *Al Araf*a osebno najbolje poznali, je tam med drugim zapisal:

Mar ni ironija zgodovine, da je pisec, ki je vprav z *Al Araf*om naše mlade generacije intelektualcev ko le kdo pripravljaj, ozreljeval za tisto enkratno poslednje tveganje, ki jih je trgal iz malomeščanščine in domačijstva v svet čiste ideje, skratka, pisec, ki jih je duhovno pripravljaj na usodne prelomne dogodke v letih 41–45, da je ta pisec v eri socialističnega realizma obstal kot ptič zvezanih kril? [...] Mar ni Bartol v *Al Araf*u z novo lučjo, skozi svojo filozofijo osvetlil slovensko narodno problematiko? Mar ni določno pokazal na vzornika naših predvojnih narodnih herojev Bidovca, Marušiča, Miloša in Valenciča? Mar niso slednji sledili etičnim zahtevam, ki

jih je pred mislečo mladino postavljaj in s svojo smrtjo potrdil mladi filozof in planinec Klement Jug? (Mrak, 1977, 116)

Vendar Mrakova opozorila v recepcijo *Al Araf*a niso vnesla pomembnejših sprememb. Po njegovem eseju je glede tovrstnih opozoril oziroma interpretacij nekaj desetletij vladalo zatišje. Njihovo obnovitev – oziroma dokončno uveljavitev – je po vsem sodeč spodbodel šele ponatis *Al Araf*a leta 2002. Spremno besedo k zbirki je prispeval Boris Paternu, ki je – zlasti ob pripovedih iz cikla »Zgodbe okrog doktorja Juga in doktorja Krassowitza« – pokazal, kako Krassowitz Bartolovi volji do moči

odpre pot čez meje individualne psihologije v širšo nacionalno, kulturno in politično psihologijo, se pravi od osebne v skupnostno, od personalistične v kolektivno zavest. Volja do moči je zdaj utemeljena na novo in širše in izgublja pravi stik z Nietzschejem in z Dostojevskim, ki jo je moralno problematiziral. V volji do moči odkrije Bartol elementarno lastnost, ki je potrebna malemu in ogroženemu narodu, kot so Slovenci, v njegovem boju za preživetje. (Paternu, 2002, 335)

Paternu je v svoji razpravi analiziral še narodnoobrambno vlogo Juga v Bartolovih novelah in v zvezi s tem opozoril tudi na primorsko tigrovstvo, sklenil pa je z ugotovitvijo, da Bartol z ozemljitvijo volje do moči v specifično slovensko nacionalno problematiko vendarle ni bil tako drugačen od svojih sodobnikov, socialnih realistov, na primer od Prežih.

Podobno stališče se je v tem obdobju uveljavilo tudi pri nekaterih drugih. Največjo pozornost je tej problematiki posvetil Miran Hladnik v študiji *Razmerje med Bartolovo kratko in dolgo prozo (Al Araf in Alamut)*, v kateri se je zavzel za »nacionalistično« interpretacijo (prvenstveno sicer *Alamuta*, a tudi nekaterih novel iz *Al Araf*a in je (npr. ob analizi pripovedi *Na razpotju*) prav tako menil, da je Bartol imel pri pisanju »v mislih pripadnike ilegalne organizacije TIGR« (Hladnik, 2006, 140).

Skupni imenovalec teh novejših razumevanj *Al Araf*a je, da v njem ne gre za »čisti intelektualizem«, ki nima nobene prave povezave z realnostjo, na

primer z nacionalnim ali družbenim vprašanjem, in tako za nekaj slovenski književnosti povsem tujega, temveč da se tudi ta Bartolova zbirka tako ali drugače sklada z nekaterimi konstantami, ki spremljajo slovensko prozo kot njena specifika. Prva med temi konstantami je tesna povezanost z nacionalnim vprašanjem. Nekatera Bartolova besedila v *Al Arafu* take interpretacije vsekar omogočajo, in nenavadno se zdi, da jim preučevalci Bartolovega dela niso namenjali več pozornosti že prej. V nadaljevanju bomo poskusili to, na prvi pogled nenavadno okoliščino osvetliti tako, da bomo preverili, kako je mogoče take ali drugačne, predvsem pa »nacionalistične« interpretacije *Al Araf*a povezati z avtorjevo ustvarjalno intenco oziroma z njegovim lastnim samorazumevanjem, pa tudi z razumevanjem njegovih sodobnikov.

* * *

Če poleg objavljenih besedil upoštevamo še Bartolove – za zdaj z redkimi izjemami le v rokopisni zapuščini dostopne – dnevniške zapiske in razne literarne beležke, potem je veliko večino »dokazov« za to, da »nacionalistično« ali družbeno aktivistične ideje zlasti iz osrednjega cikla *Al Araf*a niso zgolj »čisti intelektualizem«, temveč na konkretno realnost navezana tematizacija, morda pa celo program za delovanje, najti predvsem v pisateljevih stališčih po drugi svetovni vojni. Izjemo pomeni v tem pogledu članek, ki je izšel že tik pred njo. Bartol je 12. maja 1940 v *Jutru* na 3. strani objavil prispevek z značilnim naslovom *Na zidu spoznanja*. V njem je rojake pozival, naj se pripravijo na vojno in se je udeležijo z vso močjo in odločnostjo. Pri tem se je povsem jasno navezal na novelo *Al Araf* – in sploh na ves cikel okoli dr. Juga in Krassowitza –, in sicer v temle odlomku:

Ako bi se skušal tedaj kak majhen narodič skriti, denimo, za svojimi pacifističnimi ideali pred tem vulkanskim izbruhom, bi bilo to prav tako, kakor če noj vtakne glavo v pesek spričo preganjajočih ga levov.¹⁸⁰ Velika nezrelost naših kulturonoscev se je pokazala v

180 O tem »nojevstvu« je v poznejših spominih, ko je omenjal Mussolinija, Hitlerjev prihod na oblast ter Münchenski sporazum iz leta 1938, zapisal: »takrat so že padale Hitlerjeve grožnje kakor zoper vso Evropo tako tudi zoper nas. Nekateri mojih znancev so spričo teh groženj menili, da bi nam, kot majhni državi, a še posebej nam, Slovencem, v naši neznatnosti najboljše pritikala politika noja [...] Zoper to miselnost sem jaz poznal en sam izrek: Hamletov 'bodi pripravljen, to je vse'. V zbirki *Al Araf* je to stališče v poglavju okrog dr. Juga in dr. Krassowitza večkrat z vso jasnostjo izraženo« (Bartol, 2006, 269).

minulih dvajsetih letih prav v tem, da ni nihče skušal pripraviti ne sebe ne naroda na viharje, ki so se že davno začeli nabirati v mogočnih obrisih na obzorju našega neposrednega sosredstva. Ako je kdo skušal opozarjati na pripravljajočo se nevihto in pozival k obrambi, je veljal za pustolovskega duha, takorekoč za ek-sponenta osovraženega militarizma. Prav po otročje so se upirali slehernemu poizkusu, ki bi jih mogel zdramiti iz njihove idile, vse prepletene z malenkostnimi borbami dneva.

Čas je deloval z nepričakovano brzino in nenadoma smo se znašli pred usodnimi preizkušnjami. Stopili smo takorekoč na ti-sti zid iz Korana, Al Araf imenovan, ki loči raj od pekla. Pogled nazaj nam kaže veselo idilo, kateri smo se lahkomišelnost predajali dvajset let, pogled naprej je zastrt v mračno, grozljivo temo. Da, zdaj smo stopili na zid spoznanja. In slehernost spoznanje vodi iz naivne otroškosti v moško zrelost. (Bartol, 1940, 3)

Bartol torej – niti ne preveč diskretno – namiguje na to, da je slovenski narod postavljen pred preizkušnje, na katere ga je sam v svojih delih že ves čas pripravljajal (a so se mu pri tem posmehovali). Članek ima v kontekstu razumevanja *Al Araf*a pomembno vlogo, saj je morda prvi dokumentirani primerek, ki kaže, da je pisatelj vsaj leta 1940 svoj prozni prvenec že razumel v družbeno aktivističnem duhu.

Na pravo poplavo takega samorazumevanja naletimo nato pri Bartolu po drugi svetovni vojni, in sicer v njegovih dnevniških in drugih zapiskih. Pri tem morda ni nepomembno, da so ti zapiski nastajali v posebnem kontekstu. Bartol je bil že pred vojno nezadovoljen z recepcijo svojih literarnih del, še posebej *Al Araf*a, in to nezadovoljstvo se je po vojni le še stopnjevalo. Ker mu v raznih literarnozgodovinskih pregledih ni bilo namenjeno tako mesto v slovenski književnosti, kot je pričakoval, se je v svojih zapiskih nenehno vračal k *Al Arafu* in *Alamutu* in ju poskušal interpretirati z najrazličnejših vidikov, da bi čim bolj nazorno in vsestransko osvetlil njun pomen. Pozorno je spremljal tako literarno kot tudi politično dogajanje doma in po svetu in v marsičem je prepoznaval tisto, kar je – po njegovem lastnem razumevanju – napovedoval že v svojih predvojnih novelah in romanu. Nekaj teh samorazlag *Alamuta* – a še

zdaleč ne vse – je tudi objavil (v spremni besedi k tržaškemu ponatisu romana in v sklepnem delu *Mladosti pri svetem Ivanu*), tiste glede *Al Arafā* pa so ostale v zapiskih (čeprav je podobno pojasnilo kot za *Alamut* pripravljalo tudi za svoje »literarne sestavke«, namreč za njihov ponatis, ki se je po vojni v času avtorjevega življenja obetal vsaj dvakrat, a je namera vselej spodletela).

Ti zapiski so v kontekstu naše razprave posebej zanimivi zato, ker so glede marsičesa usklajeni z novejšimi interpretacijami *Al Arafā*. Bartol je namreč pripovedi iz svojega proznega prvenca razumel ne le kot napoved, temveč celo kot program OF, NOB, revolucije, ne nazadnje pa tudi tigrovstva.¹⁸¹ Tovrstnih samorazumevanj v dnevnikih kar mrgoli, zato navajamo le najznačilnejše.

Najprej velja opozoriti na to, da Bartol teh (samo)razumevanj ni preprosto skonstruiral *ad hoc*, temveč je podlago zanje našel tudi v svojem povojnem okolju. Iz njega je dobival signale, ki so potrjevali njegovo lastno percepcijo. Tako je na primer (o tem poroča v dnevniškem zapisku 14. 6. 1945) opazil, da je Ferdo Kozak v govoru na komemoraciji za padlimi kulturniki »citiral [...] Al Arafā ('prvo je potreben pogum ... to je: premaganje smrti, strahu pred smrtjo ...') itd.« (RB 29.) Nekoliko pozneje – 17. 8. 1945 – je v dnevniku poročal, kako mu je neki znanec glede *Al Arafā* dejal, »da je ves program osvobodilne fronte vsebovan v njem« (RB 23), še leto pozneje pa je takole primerjal ideje osrednjega razdelka *Al Arafā* z zamislivi iz nekega govora Edvarda Kardelja:

(Kardelj: - To bi lahko stalo tudi v Al Arafu, v Krassowitziadah, v kolikor že ne stoji; podpišem z obema rokama.)

»... In končno ves svet danes predstavlja celoto, v kateri se vrši neprestana bitka med silami demokracije in imperializma. Niti en narod se ne more 'nevtralizirati', izdvajati iz te borbe. Vse to pa pomeni, da je potrebno razviti energično borbo proti ostanikom stare mentalitete, ki preprečuje, da bi na vseh teh sektorjih mi lahko razvili maksimalno aktivnost.«

181 Beležka z dne 28. 8. 1955, ki popisuje pogovor med Bartolom in njegovim tržaškim sogovornikom, zanimivo osvetljuje Bartolov lastni občutek pripadnosti temu krogu: »'Ali je imel Jug kaj opraviti z uporom proti fašizmu, z Bazovico?' Jaz: 'Umrli je prej. Toda vsi, ki so se potem aktivno udeleževali, kot Jelinčič, so bili v nekem smislu njegovi učenci.' On: 'Učenci in tovariši.' 'Da, Jelinčič in jaz sva njegova vrstnika'« (RM II 27; tu ena od beležk za leto 1955).

Zdaj pa kot iz Al Arafu ali iz poglavja o »kretenizmu«: »... kaj ni jasno, da sta v takih pogojih brezprincipno slogaštvo in gnili liberalizem smrtna sovražnika pridobitev naše ljudske revolucije?» (podčrtal Kardelj) Vzemimo drug tak pojav, ki obstoji v ostankih stare ozkogrudnosti, mentalitete majhnega, zatiranega naroda, ki se je bal širokih dimenzij, mentalitete, iz katere rastejo pojavi partikularizma, lokalpatriotizma itd. ...« (Podčrtal [tri navpične črte ob robu vsega odlomka, ne dobesedno podčrtano; op. T. V.] B. V. To je ono, kar sem jaz imenoval »kretenizem«.)

»... čas je, tovariši, da napovemo najodločnejšo vojno provincializmu, ozkogrudnosti in filistrskemu samozadovoljstvu kakor tudi vsem pojavom partikularizma, če nočemo zaostajati za drugimi narodi Jugoslavije in če nočemo zaostajati za svetovnim dogajanjem ...«

(Podčrtal [tri navpične črte ob robu vsega odlomka, ne dobesedno podčrtano; op. T. V.] B. V.)

Mislím, da je to tisto, kar pridigam že 15 let, kar stoji zapisano v mojih pismih materi iz Bgda, kar je v mojih zapiskih, kar je v mnogih mojih novelah v Al Arafu in v revijah v mnogih člankih. (RB 30)

Bartol je torej tudi pri najvidnejših predstavnikih tedanje slovenske družbe – bodisi posredno ali neposredno – našel potrditev za takšno podobo o *Al Arafu*, kakršno si je v tem obdobju ustvaril sam, zato ne preseneča, da je bil glede tega v svojih sodbah precej samozavesten. V že omenjeni dnevniški zabeležki 17. 8. 1945 je tako denimo še zapisal: »Ne Miško Kranjec, ne Prežihov Voranc, oba oficijelna predstavnika 'revolucije in nove dobe', nista nikjer nakažala problemov osvobodilne borbe, ki sem jo jaz predvsem v krassowitzjadah že formuliral« (RB 23).

Na kaj natanko je Bartol s tem meril, ni težko uganiti. Po vsem sodeč predvsem na v krassowitzjadah tematizirane postopke ničejanske in makiavelistične prevzgoje posameznikov, ki je po njegovem prepričanju nujna za spremembo slovenskega nacionalnega značaja. Ta zamisel je res dobro

razvidna iz besedil osrednjega cikla *Al Arafa*. Tam je mogoče tudi razbrati, da taka sprememba ni sama sebi namen, temveč da lahko edino ona Slovencem omogoči, da enakopravno in z vso odločnostjo stopijo ob druge narode na prizorišče zgodovine.

Bržkone je imel Bartol nekaj takega v mislih tudi, ko je 9. decembra 1951 v svoj dnevnik zapisal:

Al Araf je skrivnost in zdaleka ni še odigral svoje funkcije. V njem je šola za velike podvige. Ideološko je Al Araf anti-Cankar, oziroma Cankar je anti-Al Araf. Cankarjevi junaki, Maks, Jerman, Kačur, Ščuka, se sicer upirajo družbenemu redu, borijo se zoper njega, a v bistvu so to negativni, rušilni pojavi. Oni ne dajejo posemeznikom, ki sestavljajo narod, prave hrbtenice [...] Al Araf vodi iz provincialnosti ven v veliki svet. Mislim, da ni poti mimo njega. Ali pojdemo skozenj ali se izgubimo kot provinca v naročju kakega drugega naroda.

Mislim, da je Al Araf tudi dobra literatura. Ali poleg tega je veliko več. Je moralni kodeks za veliko pot. Je jedro edine filozofije, ki daje perspektivo za to veliko pot in s tem tudi za naš obstoj sam. Kajti druge možnosti ni: ali storimo nekaj izrednega – ali poginemo oz. utonemo v tujem morju. (RB 16)

Ta zapisek je zanimiv tudi zato, ker morda kaže, da je bil Bartol leta 1951 mnenja, da se Slovenci kot narod še nismo polnopravno uveljavili. A na tem mestu ne želimo ugibati o razlogih za to morebitno skepso.¹⁸² Osredotočamo se na to, da je Bartol, kot je razvidno tudi iz tega navedka, po vojni *Al Araf* razumel kot tisti *moralni kodeks*, ki narodu edini lahko zagotovi njegov obstoj. Prav ta *moralni kodeks* je bil po pisateljevem mnenju zaslužen za spremembo tradicionalnega pasivnega slovenskega značaja v bolj aktivnega, drznega, tudi *demoničnega*, kakršen je bil predpogoj za NOB; še več, mnogi zapiski kažejo, da je bilo tudi revolucijo, torej konkretni politični program Komunistične partije, po prepričanju pisatelja mogoče izpeljati le ob tej temeljni, vse druge pogojujoči spremembi.

¹⁸² Je šlo za problematiko tržaškega ozemlja? Za razočaranje nad povojno ureditvijo v Jugoslaviji?

To svoje razumevanje lastnega literarnega dela je nameraval tudi umetniško upodobiti v noveli o usodi dr. Krassowitza med drugo svetovno vojno.¹⁸³ V zapisku 17. avgusta 1945 popisuje koncept in idejno zasnovo za novelo takole:

V noveli »Sveti Frančišek«, ki jo imam že nekaj let koncipirano, nastala je med okupacijo, pripovedujem o dr. Krassowitzu, kako ga sreča prijatelj v Tivoliju, kako krmi ptičke. Kar ne veruje svojim očem, da ta mož, ki je nekoč pripravljal v svojih idejah burjo in vihar v narodu, sedaj, ko se bije borba, tako mirno v Tivoliju krmi ptičke. – A dr. Krassowitz si misli: Jaz sem začrtal pot, pokazal sem, kako se je treba boriti, se ubraniti tujca. Zgradil sem sistem, močno moralo, tako moralo, ki prenese najtežjo preizkušnjo. Mladina je šla to pot. Cilj so ji postavili drugi (Komun. partija). Krassowitzu je bilo le za pokazanje poti, za izgradnjo značaja, kakšen mora biti, če hoče zmagati v tej neenaki borbi, ki bo vse tvegalo, ki ne bo poznal ne oklevanja, ne sentimentalnosti, ki bo ubral v slov. zgodovini novo, strmo pot, ki vodi tik nad pogubljenjem. S tem je Kr. ustvaril pogoje za nar. osvobodilno borbo, ki so ji drugi postavili konkretne cilje [...] Treba je bilo postaviti na glavo vzgojo za mlade generacije, iti od človeka do človeka in podreti v njem vse mostove k staremu nazaj. To je storil dr. Krassowitz. Zato je zdaj s smehljajem gledal, kako hodi mladina po oni poti, ki ji jo je on pokazal, h kateri jo je bil on prevzgojil. Da, bil je član osvobodilne fronte, a majhen, skromen član, povezan v nekem oddaljenem krožku. Doprinesel je svoje, kolikor je doprinesel sleherni zavedni mali človek. A v njegovem srcu je sijala ponosna sreča, ko je gledal to borbo, h kateri je on sam pokazal mladini pot. Kdo jim je že govoril o narodni časti?! Kdo je pred desetimi in več leti klical na pomoč Prešerna, kdo pripovedoval, da je edino v njegovem Krstu stavek, ki pomeni za narod cel program?! – kakor mati je bil, ki

183 V njej prepoznamo precej avtobiografskih potez, povezanih predvsem z Bartolovim ravnanjem med vojno. Pisatelj se je na prigovarjanje Josipa Vidmarja pridružil OF kot drugi tajnik njenega Kulturnega plenuma. Bartol večkrat omenja, da je to storil z navdušenjem in brez omahovanja, Vidmar pa se tega spominja nekoliko drugače (gl. Vidmar, 1985, 362). Bartol v partizane ni odšel, v njegovih dnevnikih je najti polno – včasih med seboj tudi povsem nasprotujočih si – pojasnil za to.

je dal kopici otrok življenje. Ti otroci so odšli v svet in dosegajo sijajne uspehe. Kdo se še spominja matere, ki jih je rodila!! Vsi gledajo samo vanje, v njihovo pot, v njihov blesteči vzpon. Samo mati ve, kako so bili nekoč nebogljeni, kako jih je povijala v ple-nice, jih varovala pred boleznijo, jim stregla, če se jih je lotila, jim dajala hrano, jih vzgajala in negovala. Brez nje bi teh otrok ne bilo! In vendar – ona ždi nekje v ozadju čisto pozabljena. A v njej sije prekrasna, čudovita zavest, da so ti otroci njeno delo, kri njene krvi, meso njenega mesa. (RB 23)

Bartola je ta možnost razumevanja *Al Araf*¹⁸⁴ zlasti v prvih povojnih letih močno vznemirjala in prevzemala, in k njej se je nenehno vračal. Najbolj jedrnat izraz je dobila v temle dnevniškem zapisku 11. januarja 1955:

In dr. Krassowitz? Ali ni povedal stavke (dal sem jih tudi dr. Jugu v usta, čeprav niso bili njegovi), ki so postali gesla nar. osvobodilne vojne? »Če nam je že umreti, umrimo častno«. Bartol skozi Jugova usta. »Ves naš narod bo moral nekoč na Al Araf (se pravi: vzeti orožje v roke in se boriti proti volji vladajočih)« Bartol skozi Krassowitzova usta itd. (RB 31)

* * *

Glede tega, kako je Bartol razumel *Al Araf* tik pred vojno, predvsem pa po njej, torej ne more biti dvoma. Vsekakor je v njem za nazaj videl pragmatični program oziroma navodilo za delovanje, ne le miselni eksperiment. Toda njegovi sodobniki ga niso razumeli tako, in vprašanje je, ali ga je tudi sam videl v tej luči že ob njegovem nastajanju. V nadaljevanju bomo zato poskusili preveriti, kako je s tem zadnjim.

V tem kontekstu je najprej treba pregledati nekatere pri literarnih zgodovinarjih že podane argumente ali namige. Tako Miran Hladnik kot Janko Kos

184 Ta osnutek – s podobo Krassowitza/samega pisatelja kot »matere slovenskega naroda« – zelo nazorno potrjuje teze literarnih zgodovinarjev, npr. Janka Kosa, Borisa Paternuja in Matevža Kosa, da Bartol v svojem nihilizmu in kozmopolitizmu ni šel do skrajnosti, temveč še vedno ostaja ujet v tradicionalni slovenski cankarjanski model, kjer sta v ospredju lik zapostavljene matere in rahlo užaljenega umetnika. Sicer pa ga je natanko tako že leta 1936 razumel tudi Božo Vodušek (gl. nav. d.).

(na že navedenih mestih) denimo opozarjata, da je bil Bartol dober prijatelj Zorka Jelinčiča, enega izmed vodilnih tigrovcev, in da je leta 1931, ko so Italijani Jelinčiča aretirali in obsodili na dolgoletno zaporno kazen, v svoj dnevnik zapisal, da ga bo maščeval (gl. Bartol, 1982, 376). Vprašanje je sicer, kakšno dejansko težo je mogoče pripisovati Bartolovi grožnji z maščevanjem, saj v svojih dnevnikih v tem obdobju, pa tudi pozneje, »strašno maščevanje« obljublja še marsikomu, a je razvidno, da gre pri tem ponavadi za trenuten čustveni izbruh, ne pa za namero, ki bi se sprevrgla v dejanje. Toda neizpodbitno je, da je bil pisatelj res dober prijatelj tigrovca Zorka Jelinčiča in da njuno prijateljstvo ni ostalo povsem nepovezano z narodnostnim delovanjem in celo s tigrovstvom.

Glede tega je morda najbolj pomenljiv podatek, da je pozno poleti 1925 goriško društvo »Adria« v vasi Krn priredilo t. i. »Jugov tečaj«, nanj pa so kot predavatelja o Jugu povabili tudi Bartola (pravzaprav ga je povabil ravno Jelinčič kot tajnik Zveze prosvetnih organizacij Primorske). Bartol se je tečaja udeležil, predstavil je Jugovo etiko in filozofijo, se precej družil s tečajniki (med drugim tudi s Fanico Obidovo), planinaril z njimi, jim demonstriral telepatijo, se udeleževal družabnih iger itn. (O vsem tem prim. RM I 18, beležnice iz let 1924–1926). Poslušal je tudi predavanja drugih, in ob poročilih o raznarodovalnem pritisku na Primorskem je v svoj dnevnik zapisal tudi tale vzklik (po tipu precej podoben tistemu o maščevanju Jelinčiča): »Ne, naših tam doli ne smemo zapustiti nikdar« (prav tam, 17. 9. 1926).

Tudi ta Bartolov vzklik bi bilo seveda mogoče razumeti kot nekakšno napoved konkretnega delovanja – ali vsaj zaveze zanj. Pričakovali bi denimo, da se bo nekdo, ki ga iskreno prevzemajo taka čustva, vsaj pridružil kateri od domoljubnih organizacij ter tako ali drugače poskušal dejavno prispevati k izboljšanju položaja zatiranih rojakov. Ne nazadnje je bil Bartol kot iz Trsta pregnani primorski Slovenec narodno zaveden. V gimnazijskih letih se je celo udeležil nekaterih javnih narodnoobrambnih manifestacij (gl. Bartol, 1982, 636). Prijateljval je s Klementom Jugom, čigar dejavno etiko in asketstvo so tigrovci res imeli za zgled pri svojem delovanju,¹⁸⁵ in seveda tudi z Jelinčičem. – Vendar pa iz Bartolove narodnostne zavzetosti ob priložnosti druženja na Jugovem

185 O polemичnem vprašanju, kako dejavno je v tej smeri deloval sam Jug, koliko pa gre za admirativno projekcijo njegovih prijateljev po njegovi smrti – Bartol v več spisih upravičeno govori o Jugovem »legendotvornem karakterju« – na tem mestu ne morem razpravljati. Ta tema je obsežno obravnavana v mojih knjigah *Vebrov učenc* ter *Bakle in diktatorji*.

tečaju očitno ni sledilo nič podobnega. Pisatelj se ne tedaj ne pozneje ni vključil v nobeno narodnobuditeljsko, politično ali kako drugače družbeno angažirano organizacijo (celo izrecno se je distanciral od tega in tudi pri prijateljih je glede tega veljal za pasivnega).¹⁸⁶ Zlasti v obdobju pisanja *Al Araf*a so ga – to med drugim potrjujejo tudi njegovi objavljeni *Literarni zapiski* – precej bolj vznemirjala druga, osebna vprašanja. To je ne nazadnje razvidno tudi iz njegovih dnevnikov, v katerih je poročal o Jugovem tečaju. Čeprav je Bartolov vzklík iz leta 1926 (to je seveda nekaj let pred *Al Arafom*) o primorskih rojakih, ki jim je treba stati ob strani, nedvomno pristen izraz trenutnega čustva, pa se pisateljeva pozornost, ko sledimo njegovim zapiskom, celo v tem, z narodnostnimi čustvi nabitem okolju zelo hitro preusmeri drugam in nacionalna problematika povsem zbledi ob nadaljevanju dnevnškega beleženja spominov na Jugov tečaj, v katerem so zelo podrobno in zavzeto popisane Bartolove plezalne pustolovščine, ki jim je bil namenjen drugi del srečanja.

Ti podatki so sami po sebi zgovorni, vendar še ne podajajo celovite podobe. Za odgovor na vprašanje o tem, ali je bil v ozadju nekaterih zamisli iz osrednjega cikla *Al Araf*a res kak dejanski program oziroma »navodilo za ravnanje« (tako jih je po vojni razumel pisatelj sam), ali je Bartol na nekaterih mestih, kjer je omenjal Jelinčiča, namigoval pa tudi na bazoviške žrtve, svoje pisateljsko pero res odločno postavil »v službo narodu« (tako menijo nekateri novejši razlagalci), ali pa je šlo – tako je tedaj mislila večina sodobnikov, in ne nazadnje je to morda potrdil tudi pisatelj sam, ko je večkrat zatrjeval, da je »filozofeme« svojih junakov doživljal predvsem estetsko – zgolj za intelektualistično preigravanje čisto teoretičnih idej (ki jih je sicer vselej opiral na otipljive, realne primere), tako kot v drugih primerih iz zbirke,¹⁸⁷ je treba osvetliti še nekaj okoliščin. Iz Bartolovih zelo iskrenih dnevnških zapiskov iz tega obdobja ni razvidno, da bi ga nacionalna ali družbena vprašanja tako vznemirjala, da bi jim posvečal večjo pozornost (najbolj sta ga tedaj zanimala njegova pisateljska kariera in ljubezensko življenje).¹⁸⁸ Tudi ko je pozneje pojasnjeval pobude za

186 Tudi Jelinčič, ki ga je zelo dobro poznal, v svoji zgodovini tigrovstva in narodnostnega gibanja na Primorskem Bartola v tem kontekstu ne omenja. (Gl. nav. Jelinčičevo delo.)

187 Npr. tako kot glede misli o ženskah, ki jih Bartol polaga v usta svojim junakom. Pisatelj je javno protestiral proti temu, da bi te ideje imeli za njegove lastne. Pojasnjeval je, da so mu liki le podlaga za miselno eksperimentiranje z različnimi idejami.

188 V Bartolovi bibliografiji za to obdobje ne najdemo izrazitih družbeno ali nacionalno angažiranih člankov. V časopisu, ki ga je v letih 1933 in 1934 urejal v Beogradu, je sicer napisal nekaj poročil o

nastanek svojih pripovedi iz *Al Araf* (zlasti tistih, povezanih z *Alamutom*), je poudarjal, da so nastale kot odgovor na intimne pretrese, ki jih je tedaj doživljal in ki so bili vselej ljubezenske narave.¹⁸⁹ In še četrto stoletje po izidu *Al Araf* je

aktualnem dogajanju (npr. o volitvah o Nemčiji), a brez angažiranih ali kritičnih poudarkov. Nasprotno, ob kraljevem rojstnem dnevu je denimo sestavil precej oportunističen zapis. Da je to storil iz lastnega prepričanja, dokazuje tole mesto iz spominov: »oktobra 1934 [...] je pretresel svet strahovit atentat. Bil sem takrat v Beogradu in v družbi, kamor sem zahajal in v kateri so bili umetniki, državni uradniki, zdravniki itd., se je o strašnem dogodku veliko ter razburljivo govorilo. Na moj občutljivi živčni sistem je vest o atentatu delovala tako, da sem bil za več dni vržen iz duševnega ravnotežja. Nisem bil vpisan v nobeno politično stranko in tudi nobene pristaš. Bil sem svoboden umetnik, toda kot privatna oseba povprečen in dober državljan. Kralj je takrat zame predstavljal državo, njegov umor se mi je zdela grozota, zlasti ker so prenekateri mislili, da se bo mlada državna tvorba razsula in končala v narodnostno-državljski vojni, ko je padel simbol takratne njene enotnosti« (Bartol, 2006, 241). – V skladu z vsem tem se je Bartol pozneje tega obdobja odkritosrčno spominjal takole: »V nasprotju z vso svojo 'socialno orientirano' generacijo nisem jaz rebeliral proti usodi oz. družabnemu redu. Za svojo namreč sem naprtil krivdo izključno sebi in ne drugim, niti ne družabnemu redu.« (zapisek 30. 4. 1953; RB 11) Celo tedaj, ko je (8. 10. 1955) že drugič zaman prosil za sprejem v Partijo, v svoji prošnji kot dokaz za svoje družbeno angažirano delovanje pred drugo svetovno vojno ni mogel navesti drugega kot: »Kake dve ali tri leta pred napadom fašistov na Jugoslavijo sem se priključil levičarsko usmerjenemu 'Umetniškemu klubu', v katerem so sodelovali s prirejanjem recitacij (Ljubljana, Maribor, Jesenice itd.) še: Niko Pirnat, Jože Kranjc, Ludvik Mrzel, Igor Torkar in Ladislav Kiauta. V študiji 'Ob smrti Sigmunda Freuda' (Modra ptica 1938/39) sem potrdil svojo demokratično zavest, v članku 'Na zidu spoznanja' tik pred napadom na Jugoslavijo (Jutro, 12. 5. 1940) pa ob Njegoševem Gorskem vijencu poziv na odpor« (RM II 1). (Da tudi članstvo v 'Umetniškem klubu' pravzaprav ni bil dober dokaz, razkriva Bartolov dnevniški zapisek z dne 18. 2. 1951, v katerem popisuje pogovor z Brankom Hofmanom. Ta mu je takole poročal, kako se je njegov prijatelj Mrzel spominjal literarnega večera na Jesenicah: »Bartola smo vzeli poleg nekako za kamuflažo. Vsi smo bili bolj ali manj socialni pisatelji, razen njega. Bartol je bil zadnji na vrsti. Mi čitamo svoja dela, vsa imajo bolj ali manj izrazito socialno tendenco in že smo mislili, da smo naredili vtis, da smo prepričali ljudi o potrebi socialne borbe, pa ti pride na koncu Bartol s svojim izrazitim individualizmom, ničejanstvom, in nam pokvari ves uspeh, ves plod našega truda!«; RB 26)

189 Naj navedemo le dva primera, ki pojasnjujeta motive za nastanek novele *Al Araf*. 26. 10. 1953 je pisatelj svojemu dnevniku zaupal tole:

»Nocoj proti jutru sem imel cel kup rahlih erotičnih sanj in ko sem se zbudil, sem imel nekaj čudovitih lucidnih trenutkov. Smisel in vrednost 'Al Araf' mi je bila kakor na dlani. Novel v zbirki in novele *Al Araf* še posebej.

V tistih letih sem živel kakor v neki neprestani čustveni pijanosti. Napetost v meni je bila do nervoznosti intenzivna. Bil sem 'splošno' zaljubljen, srce se mi je trgalo na vse strani. Trpel sem, ker je bila ena vezana, druga, vsaj tako sem mislil, 'nezanesljiva'. Potem je prišlo do tiste katastrofalne krokarije pri dr. Barletu. Bil sem pijan, spali smo pri njem – Ks. se je držala rezervirano, kot da ni med nama nič. Bila ljubosumna na M., a jaz sem bil slep. (M. seveda ni bilo zraven.) Toda dr. B. je naslednji dan pripovedoval M., kako nas je bil čez noč 'umno' razporedil po sobah svojega stanovanja, tako da si je bil lahko nekaj privoščil. Bil sem kvazi blazen od ljubosumnosti in osebne prizadetosti. (Bilo je l. 1934.) Vršil sem strahovito eksaminacijo, videl solz nič koliko [...]

Da se pomirim, sem napisal zgodbo *Al Araf*. Stisnil sem svoja čustva v precep in jih z ostrim nožem razrezal. Ta vivisekcija se je v literaturi prikazal kot hladen, kot rezilo oster miselni traktat, v katerem je igral avtor obe vlogi prevaranega in varajočega. Toda kdor iz ožje družbe je novelo prebral, je vedel, kaj je njena podlaga. M. je bila nad vse všeč, Ks. jo je dva ali trikrat zapored prebrala in mi obetala krvavo maščevanje.

Tiste novele potem dolgo nisem mogel brati. Spominjam se, da ko sem jo pripravljval za zbirko, sem se mučil ob njej, kot bi nad sabo vršil vivisekcijo. In še čez 10 let sem imel isti občutek.

Danes ne dvomim, da je v kristalno jasnih stavkih tega 'traktata' ohranjen v podtalju ekstrakt mojih takratnih čustev, moje takratne neznosne notranje napetosti, moje neznosne bolečine, ki sem ji poskušal postati gospodar. Mnogi so to novelo tako občutili. Toda 'poklicani'? Zanje je bilo to preprosto

glede tega zelo odkritosrčno zapisal: »Tokrat seveda, ko sem tiste prve novele pisal, se nisem zavedal, da bi izrecno rušil obstoječi ali kateri koli svet« (RM II 26; zapisek 18. 2. 1959 na lističu z naslovom *Al Araf in Alamut*).

Tako pisateljevo držo posredno potrjujejo tudi odzivi sodobnikov. Tiste, ki so Bartola dobro poznali, so z narodom povezane aktivistične ideje v *Al Arafu* celo motile, saj se jim intelektualistično poigravanje (tako so jih razumeli) z za Slovence sveto idejo naroda ni zdelo primerno. Značilno je, kako se je na novelo *Zadnji večer* odzval Bartolov tedaj najbližji prijatelj Janez Žagar, ki sta ga odbijala pisateljev ničejanski in makiavelistični amoralizem ter cinizem, še zlasti v povezavi z nacionalno problematiko, in je imel vse to zgolj za objestno fantaziranje¹⁹⁰ prerazgretega duha, za katerim ni čutil

spiritiziranje, čisto intelektualno igrakanje, ne pa krik do smrti ranjenega srca. Vsak stavek, vsaka misel, ki sem jo napisal, nosi neki grozoviti čustveni podton. V delu je magija, ki je lastna samo najvišji liriki. Toda naši 'merodajni' poznajo samo eno vrsto lirike, za te vrste so gluhi [...]« (RB 8).

Drugi zapisek (z 9. II. 1959) o isti temi je sicer krajši, a bogatejši z navedbo konkretnih imen:

»V Spominih ('Mladost pri Sv. Iv.') sem v poglavju o Alamutu zapisal, da sem v teh novelah 'kontrafiral' nekaj svojih sodobnikov, ki so bili za dobo 'tipični'. To je seveda samo del resnice. (In takrat sem to prav tako vedel, kot vem danes.) V resnici – tisto kar tvori podstat tem novelam – sem si iz duše izpisal svoja boleča čustvena stanja, najprej spoznanja in boleča doživljanja ob Nadi (pariški pustolovci; Izpoved dr. Forcesina, Kl. Jug etc.), pozneje ob Kseniji in Mari. V Beogradu (sama novela *Al Araf*, ki sta jo tako Ks. kot M. takoj prepoznali, ne da bi bil kateri koli moški, ki so bili okrog nas, niti Slavko Sav., niti Stanko Mencinger, kaj slutili), itd. Zaplet: Ksenija, Barlè, jaz n. pr., ki sem ga naslikal v Zadnjem gibalbu, kako bliskovito sta ga prepoznali i Ksenija, ki je bila sama globoko prizadeta, i Marjana, ki je bila v stvar posvečena in tudi – prizadeta! Tako sem sproti registriral lastna čustvena stanja, jih proiciral navzven in si iz duše izpisal svoje ljubezenske bolečine« (RM II 26).

190 Bartol je bil že od mladih nog podvržen intenzivnemu »dnevnomu sanjarjenju« (prim. zlasti drugo knjigo njegovih spominov *Mladost pri Svetem Ivanu*), in tudi pozneje mu je ostal privržen. Bral je indijancarice in se vživljal v vlogo poglavarja na čelu vdanih bojevnikov, ki se bojujejo za svoj narod. Temu se tudi v zreli dobi ni odrekel. Sanjaril je, kako se z zvestimi pristaši zateče v nepristopno gorovje Himalaje in od tam vodi oborožen upor. V enem od dnevniških zapiskov to pojasnjuje takole:

»S Stalinovo smrtjo je izgubila moja nočna fantazija svojo zadnjo veliko krožno točko, svoje večletno osišče, svojega velikega zoprnika. Lotil se me je smrten dolgčas pred spanjem, iščem okrog in se ne morem ničesar njemu adekvatnega oprijeti [...] Ko sta bila Hitler in Mussolini na vrhuncu svojih moči, ko sta rasla k njej, sta mi bila onadva tisti oporni točki, ob katerih so se sukale moje fantazije, preden sem zaspal. Leta in leta sem si 'izmišljal' poti in sredstva, da bi ju potolkel [...] Pred Stalinom sem se zatekel na Himalajo. Tam sem ustanovil iz samih Slovencev nekakšen himalajski riterorden, s katerim sem začel urejati svet. Po kominformu je postal Stalin 'mon enemi intime'. Če ni šlo drugače, sem se poslužil tudi četrte dimenzije – toda najrajši sem fantazmagoriral na realnih podlagah. Te fantazmagorije so bile moje najslajše uspalvalno sredstvo« (2. 5. 1953; RB 11).

In ko je naltet na podobno fantaziranje pri prav tako vnetem bralcu indijancarice Dušanu Pirjevcu (ki pa seveda tega ni potreboval zato, da bi kompenziral lastno nedejavnost), je v dnevnik navdušeno zapisal:

»Ahac [je] omenil [...] 'vizijo'. Rekel je, da bi si upal napraviti iz Slovencev 'čudež', če bi jih mogel vzeti vsaj tristo s seboj v Afriko ali kamor koli, ki bi si jih sam izbral [...] Ko sta še Hitler in Mussolini razsajala po Evropi in še prej, in sta šele grozila, sem se v teh fantazmagorijah zatekel s peščico Slovencev na Himalajo in ondi zgradil neko novo, nedotakljivo državo [...] In dokler je živel Stalin, sem se tudi pred njegovo grožnjo zatekel vsak večer na Himalajo, s točno 300 Slovenci [...] In ko sem tisti dan poslušal Ahaca, mi je bilo, kot da bi poslušal lastne najbolj skrite in sramežljive čuvane fantazmagorije iz njegovih ust« (18. 10. 56; RB 32).

dejanske zavezanosti nacionalnemu vprašanju. Takole navaja Bartol njegove besede glede tega: »Ti nisi torej opravičen, da daješ tako ideologijo Jugu v usta, tebi gre narodna čast in nar. ponos le do seksualnih odnosov itd.« (Bartol, 1982, 382). Ta očitek kaže, da Bartol v prijateljskem krogu vsaj v tem obdobju ni veljal za posebej zagretega »nacionalista«. Očitno pa se tudi sam ni imel za takega. Njegovi predvojni dnevniki so polni zadržkov do tistih sodobnikov, ki svoje literarno udejstvovanje podrejajo nacionalni ideji, in ob Vidmarjevem *Kulturnem problemu slovenstva* je 30. 5. 1932 zapisal: »Seveda, ta zaljubljenost v slovenstvo je za moj okus nekoliko sentimentalna, ampak sentimentalnost je ena od slovenskih elementarnih lastnosti« (prav tam, 764). Da je imela njegova ljubezen do naroda tudi še pozneje lahko razmeroma ozko začrtane meje – odvisno pač od razpoloženja –, je razvidno iz zapiska dvajset let pozneje, 23. 6. 1953: »Ko bi ne bil jaz sin tako bednega, neumnega naroda, bi bil zdavnaj zasedel eno izmed prvih mest v svetovni literaturi našega stoletja« – vendar se niti pri Slovencih ni mogel ustrezno uveljaviti, saj namreč, kot zapiše, ti ljubijo »kmetavzarsko prdenje« (RB 12). Ob drugih priložnostih je sicer pisal drugače, vendar je tudi podobnih mest precej, in če jih med seboj primerjamo, pokažejo vzorec, ki morda ni povsem zanemarljiv. Kaže namreč, da je pisatelj zlasti v mladosti (prim. glede tega iskreni dnevniški zapisek v *Literarnih zapiskih* z dne 6. februarja, 1931, torej iz časa nastajanja *Al Arafa*)¹⁹¹ narod (vsaj v nekaterih trenutkih) razumel kot potencialno odskočno desko v svet in si je želel njegove uveljavitve v svetu (tudi) zato, ker bi to njegovemu delu pripomoglo k večjemu ugledu.

191 »Polagoma sem se začel zavedati, da sem našel v Ž. [Žagarju; op. T. V.] tisti vzvod, tisto potrebno Arhimedovo točko, ob kateri bom nemara nekoč zasukal ... pa je le bolje, da ne zapišem. Megalomanija! Žagar za Slovence, Slovenci za svet. Torej tudi Slovenci so vzvod? Človek mora samo tam trdno stopiti na noge, kjer je pognal korenine. In jaz sem jih tu. Zato je bilo pač nesmiselno, ko sem se udajal mislim, da bi pisal v kakem drugem jeziku. – Kaj je Nada? Ljubezen, nedvomno. V človeškem smislu. V umetniškem: najdišče, zlatokop. Eine feine Fundgrube. Znanstveno: objekt raziskovanja in – morda tudi nekoliko – Eksperimentierkaninchen. Glavno, t. j. metafizično: Oplodilno zrno, plod, kvas za moje dom. načrte. Puščica, ki me je ranila, da se je pocedila moja zmajevska kri, in ki jo bom zopet izstrelil v – človeštvo. Kaj je Ž. Zares zame tisti toliko iskani človek (najprej sem mislil, da bo Šavpah, potem Walter, potem Henning), o katerem je dejal Hasan ben Saba, da si, naslanjajoč se na takega človeka, na katerega se more popolnoma zanesti, upa zaokreniti ojnice sveta? On pa, Ž., ne sme o tem ničesar vedeti. Kaj, če bi zaslutil? Včasih le malo zasumi. Moji sovražniki mu vedo toliko natvesti. Zares, če je tako, kot mislim, potem je pač ta 'Kralj na Betajnovi', kar je Ž. v svojem bistvu, zares imenitna zagozda, ob kateri bi lahko zasukal os. Skrij se, lisjak! Ali sem bil preveč iskren tudi proti samemu sebi? Ko sem napisal 'Sistem Ivana Groznega', sem zares napravil sijajen izum. S tem sistemom prinašam sedaj 'okoli' Slovence. Izpovedujem se jim, toda zato jih bom prisilil nekoč na kolena« (Bartol, 1982, 384).

Vsi ti podatki (ki so daleč od tega, da bi bili popolni;¹⁹² pisateljeva velikanska rokopisna zapuščina je tako rekoč nepregledna in v njej se gotovo skriva še veliko pomenljivih informacij) omogočajo, da poskusimo vprašanje o vlogi in statusu nacionalne problematike v *Al Arafu* osvetliti čim bolj celovito. Brez nasilne težnje po združevanju nasprotij je mogoče razumeti tako tradicionalne, »intelektualistične«, kot tudi novejšje, pogojno imenovane »nacionalistične« ali »družbeno aktivistične« interpretacije *Al Arafu*. Gre predvsem za to, v kakšnem kontekstu obravnavamo to problematiko pri Bartolu.

Na eni strani se zdi, da večina razlagalcev do novejšega časa ni preveč grešila, ko je Bartolove novele razumela tako, da je nacionalna problematika v njih – če so jo seveda sploh zaznali – podrejena nekemu širšemu, nihilističnemu okviru, ki zaznamuje celotno zbirko. S tega zornega kota ni videti, da bi imele »nacionalistične« in družbeno-prevratniške ideje v zbirki drugačen status kot nekatere druge, ki so prav tako izrazite. Če se poglobimo v miselni sestav *Al Arafu*, potem vidimo, da je Bartol v večini pripovedi »eksperimentalna« z idejami oziroma preverjal različne možnosti posameznih zamisli v fiktivnih položajih. Nekateri kritiki so ob izidu zbirke v tem pogledu upravičeno omenjali Zolaja. Podobno kot je izumitelj eksperimentalnega romana svoje junake opremil z bremenom dednosti, jih postavil v določen zgodovinski čas in milje ter opazoval, kako se bodo odzivali v tem »eksperimentalnem okolju«, je ravnal tudi Bartol, le da jih je namesto s tainovskimi determinantami opremil s tako ali drugačno idejo. Spodbujen s slabimi izkušnjami iz svojega lastnega ljubezenskega življenja je preverjal, kakšne življenjske položaje omogoča v svetu popolnega spoznavnega in etičnega relativizma uveljavljanje raznih *modusov vivendi* laži in prevare. Ob literarno nekoliko preoblikovani in zato faktografsko ne docela ustrezni podobi prijatelja Klementa Juga – dr. Krassowitz je, kot pravilno ugotavlja večina raziskovalcev, le njegova demonična radikalizacija – pa je (bržkone tudi tu bolj »intelektualistično« kot pragmatično aktivistično) preverjal, kaj bi za zatirani, podrejeni, šibki narod lahko pomenila ničejansko-makiavelistična preobrazba njegovega značaja. Tako so pisateljevo delo razumeli njegovi sodobniki, kritiki in prijatelji, približno tako ga je po vsem sodeč

192 Nekoliko so dopolnjeni v Virk, 2016.

tedaj razumel tudi sam in tako ga je bilo mogoče razumeti tudi še ob njegovem *revivalu* (ne nazadnje je Bartol v osemdesetih in devetdesetih letih prejšnjega stoletja, ko je doživel v slovenskem prostoru »nepričakovan [...] vzpon« (Dolinar, 2007, 28), postmodernistično generacijo pritegnil prav z vtisom »zgolj virtualnosti«, literarnosti svojih pripovedi in njihovih tem). Pisatelj je očitkom o intelektualizmu sicer oporekal, češ da so njegova besedila pisana s *srčno krvjo*; a pri tem je v obdobju *Al Arafá* – pogosto pa tudi pozneje – kot pobudo za nastanek pravzaprav vseh osrednjih novel *Al Arafá*, izrecno tudi tistih, v katerih se pojavljajo »nacionalistične« ideje oziroma v katerih je mogoče videti celo nekakšna navodila tigrovcem, poudarjal predvsem pomen izkušenj iz intimnega življenja, ljubezenskih prevar in osebnih razočaranj, ne pa – tako kot po vojni – aktivističnih namer vzpostavitve »moralnega kodeksa«, ki naj bi *dejan-sko* prevetрил nacionalni značaj in spodbodel prevratne družbene spremembe.

Na drugi strani pa utemeljenosti novejših razlag, ki opozarjajo na »nacionalizem« in »družbeni aktivizem« nekaterih novel *Al Arafá*, ni mogoče kar prezreti. Ne le zato, ker Bartolovi liki res razlagajo te ideje; še manj zato, ker je na ta vidik opozarjal pisatelj sam po drugi svetovni vojni. Ne nazadnje to ni odločilno; to Bartolovo samorazumevanje je bilo namreč verjetno v precejšnji meri motivirano z željo, da bi prikazal svoje vsaj pri uradnem literarnem zgodovino-pisju na pol pozabljeno ali prezrto delo kot pomembno in tudi še vedno aktualno. Pač pa se te razlage lahko opirajo na to, da je Bartol v nekaterih likih iz *Al Arafá* upodabljal – in povezoval z nacionalno idejo – tisto strukturo osebnosti oziroma subjektivitete, ki je bila potrebna za izpeljavo velikih zgodovinskih in družbenih sprememb.¹⁹³ Bartolovo delo je zato, če ga gledamo s tega zornega kota, svojevrsten glasnik teh sprememb, naj bo po naključju ali zaradi pretanjenega »zgodovinskega čuta«, s katerim se je pisatelj po vojni rad ponašal.

193 O dvoumnosti takih razlag gl. Virk, 2016.

Povzetek

France Veber, najpomembnejši slovenski filozof pred drugo svetovno vojno, je bil tudi utemeljitelj akademskega študija filozofije na novo-ustanovljeni Filozofski fakulteti ljubljanske univerze ter karizmatičen predavatelj. Bil je mentor pri 23 uspešno zaključenih doktoratih. Večina Vebrovih doktorandov je v slovenskem kulturnem in intelektualnem življenju odigrala pomembno vlogo. Med najvidnejšimi sta bila glede tega Vebrov najljubši študent in učenec Klement Jug, med drugim tudi utemeljitelj slovenskega ekstremnega alpinizma, ter pisatelj Vladimir Bartol, ki je z romanom *Alamut* ustvaril svetovno literarno uspešnico.

Mentor in doktoranda so bili tesno povezani tudi osebno. Veber in Jug sta svoje razmerje razumela kot razmerje med očetom in sinom. Bartol je kot študent oboževal Juga in ga imel za velikega prijatelja; osebnost tega karizmatičnega »filozofskega genija«, za kakršnega je veljal, in ekstremnega alpinista je močno vplivala na njegovo zgodnjo življenjsko pot, predvsem pa na njegov celotni literarni in polliterarni opus. Najbolj kompleksno je bilo razmerje med Bartolom in Vebrom; nihalo je od naklonjenosti do sovraštva. Kljub temu je Bartol po drugi svetovni vojni Vebru, ki je bil pri novih oblasteh v nemilosti, po svojih močeh poskušal pomagati.

Posamezna poglavja v tej knjigi obravnavajo različne teme, povezane z Vebrovim, Bartolovim in Jugovim delom, še posebej tiste, ki so na presečišču njihovega delovanja. Ukvarjajo se z mitom o Jugu kot izjemnem filozofu; z

njegovo etiko – to je zasnoval kot nekakšno kritiko oziroma nasprotje Vebrovi – v primerjavi s Schelerjevo; s filozofsko polemiko med Vebrom in Bartolom, ki se je začela ob Bartolovem doktoratu, nadaljevala pa se je še ob drugih priložnostih; z navzočnostjo Vebrove filozofije (in osebnosti) v Bartolovem literarnem opusu; s protiženskimi stališči v Bartolovi krajši prozi, ki jih je vsaj delno sooblikoval Jugov vpliv; in z vprašanjem o Bartolovem družbenem angažmaju. Gledano v celoti, ponuja knjiga uvid v pomemben del slovenske duhovne zgodovine med obema vojnama.

Summary

France Veber, the most important Slovene philosopher before 1945, was also a very influential and successful professor of philosophy at the Faculty of Arts, University of Ljubljana. He mentored 23 PhD students, the majority of them becoming prominent figures of Slovene intellectual and cultural life. Two salient personalities in this respect were Veber's favourite student Klement Jug, the founder of Slovene extreme alpinism, and fiction writer Vladimir Bartol, who gained a wide international recognition with his best-selling novel *Alamut*.

The three philosophers—mentor and both students—were closely connected also on personal level. The relationship between Veber and Jug resembled to the father-son relation. Bartol adored Jug and held him for his best friend; the personality of charismatic young “philosophical genius” and extreme mountain climber deeply influenced his early life as well as his entire literary work. The most complex was the relationship between Bartol and Veber, oscillating between sympathy and hostility. Nevertheless, it was Bartol that helped Veber, when he fell into disgrace with the new authorities after WW2.

Separate chapters of this book discuss various topics connected to the works of Veber, Bartol and Jug, particularly their intersections. They deal with the myth of Jug as an outstanding philosopher; with his ethical philosophy—designed as opposition to Veber's—as opposed to Scheler's; with the philosophical dispute between Veber and Bartol that started with Bartol's PhD

thesis and continued on several other occasions; with elements of Veber's philosophy (and personality) in Bartol's fiction; with misogyny in Bartol's fiction, partly influenced by Jug's views; and with issues, regarding Bartol's political engagement. In sum, the book offers a thorough insight in the important section of Slovene intellectual history between the two world wars.

Literatura

- Bahtin, Mihail Mihajlovič, 1999: *Estetika in humanistične vede*. Prevedla Helena Biffio et. al. Strokovni pregled, komentarji in opombe Aleksander Skaza; spremni besedi Miha Javornik in Aleksander Skaza. SH – Ljubljana: Zavod za založniško dejavnost. (Studia humanitatis)
- Bartol, Vladimir, 1924: Dr. Jugova usoda. *Slovenski narod*. 27. avgust 1924. 3.
- Bartol, Vladimir, 1925: *O faktorjih, ki omogočajo živim organizmom smotreno reakcijo na zunanje vtise (in s tem obranitev individua in vrste)*. Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Bartol, Vladimir, 1926: Dr. Jugov etični nazor. V: *Dr. Klement Jug*. 107–116.
- Bartol, Vladimir, 1932: Razgovor pod Grintovcem. *Naš obzor* 4/1, 2. 11–13; 79–82.
- Bartol, Vladimir, 1933: Vražja gonja. *Prijatelj* 7/10. 278–279.
- Bartol, Vladimir, 1936: Vrhunec duhovnih radosti. *Modra ptica* VII/3. 65–75.
- Bartol, Vladimir, 1937: Pozni zdravnik. *Modra ptica* VIII/7. 196–214.
- Bartol, Vladimir, 1940: »Na zidu spoznanja«. *Jutro*. 12. maj 1940. 3.
- Bartol, Vladimir, 1956a: H konceptu Jugovega poslovilnega pisma. V: *Dr. Klement Jug. Veliki slovenski alpinist*. Str. 67–73.
- Bartol, Vladimir, 1956b: O literarni zapuščini Klementa Juga. V: *Dr. Klement Jug. Veliki slovenski alpinist*. 60–67.
- Bartol, Vladimir, 1963: Pismo o človeku iz nove dežele. *Nova obzorja* 16/9–10. 454–465.
- Bartol, Vladimir, 1982: Literarni zapiski. *Dialogi* 7/4–10. 364–390, 505–528, 620–637, 748–782, 827–834.

- Bartol, Vladimir, 1984: *Čudež na vasi*. Trst: Založništvo tržaškega tiska.
- Bartol, Vladimir, 1988: *Med idilo in grozo: novele: 1935–1940*. Uredil Drago Bajt. Ljubljana: Književna mladina Slovenije.
- Bartol, Vladimir 1993a: *Zakrinkani trubadur*. Izbrani članki in eseji (ur. in opombe napisal Drago Bajt). Ljubljana: Slovenska matica.
- Bartol, Vladimir 1993b: Veliko preizkuševališče. V: Vladimir Bartol, *Zakrinkani trubadur*. 190–200.
- Bartol, Vladimir, 1994: *Novele I*. Ljubljana: Amalieti.
- Bartol, Vladimir, 2003: *Mladost pri Svetem Ivanu. Prva knjiga. Svet pravljic in čarovnije*. Ljubljana: Sanje.
- Bartol, Vladimir, 2006: *Mladost pri Svetem Ivanu. Romantika in platonika sredi vojne. Tretja knjiga*. Ljubljana: Sanje.
- Bartol, Vladimir, 2012: *Zbrano delo 1. Al Araf*. Uredil in komentar napisal Tomo Virk. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU. (Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev; 252)
- Bressan, Arnaldo, 1985: *Pustolovščina besede: slovenski eseji*. Prev. Ciril in Jaša Zlobec. Koper: Lipa; Trst: Založništvo tržaškega tiska.
- Cindrič, Alojz, 2015: *Od imatrikulacije do promocije: doktorandi profesorja Franceta Vebra na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani v luči arhivskega gradiva 1919–1945*. Avtorja dodatnih besedil Bojan Žalec, Tanja Pihlar. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete. (Zbirka Historia facultatis)
- Dennet, Daniel Clement, 2012: *Pojasnjena zavest*. Prevedel Sebastjan Vörös; spremna beseda Olga Markič. Ljubljana: Krtina. (Temeljna dela)
- Deržaj, Miran (Peter Donat), 1936: Pripombe k Bartolovemu »Al Arafu«. *Dom in svet* 49.7/8. 430–436.
- Dolinar, Darko, 2007: *Med književnostjo, narodom in zgodovino: razgledi po starejši slovenski literarni vedi*. Celje: Celjska Mohorjeva družba; Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Dr. Klement Jug, 1926: Ur. Zorko Jelinčič. Gorica: Dijaško društvo »Adrija«.
- Dr. Klement Jug: 1898–1924: *gradivo pogovora ob stoletnici rojstva*, 1999 (Solkan, 4. 12. 1988): Ur. Branko Marušič. Nova Gorica: Goriški muzej: Branko; Ljubljana: Jutro.

- Dr. Klement Jug: *veliki slovenski alpinist*, 1956: Spisali Zorko Jelinčič. Vladimir Kajzelj, Vladimir Bartol. Ljubljana: Planinska založba Slovenije.
- Glušič, Helga, 1991: Literarna oseba kot osrednji pripovedni element v Bartolovi in Zupanovi prozi. V: *Pogledi na Bartola* (ur. Igor Bratož). Ljubljana: Literatura. (Zbirka Novi pristopi.) 105–112.
- Hatem, Jad, 2010: *Un Paradis à l'ombre des épées. Nietzsche et Bartol*. Paris: L'Harmattan.
- Heidegger, Martin, 1967: O »humanizmu«. V: *Izbrane razprave*. Ljubljana: Cankarjeva založba. (Misel in čas.) 179–235.
- Hladnik, Miran, 2006: Razmerje med Bartolovo kratko in dolgo prozo. V: *Slovenska kratka pripovedna proza* (ur. Irena Novak Popov). Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za slovenistiko, Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik. (Obdobja 23.) 137–144.
- Jelinčič, Zorko, 1956: Življenje in delo. V: *Dr. Klement Jug. Veliki slovenski alpinist*. 7–29.
- Jelinčič, Zorko, 1994: *Pod svinčenim nebom. Spomini tigrovskega voditelja*. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.
- Jevnikar, Martin, 1958: *Vsebine slovenskih leposlovnih del. Del 4, (Sodobnost od 1930–1945)*. Trst: samozal.
- Jezernik Ovca, Gaja, 2013: *Ženske v Bartolovem Demonu in Erosu*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Jug, Klement, 1924: Pismo Dąbrowski, neobjav., pokrajinski arhiv Nova Gorica, Jug Klement (PANG 1084).
- Jug, Klement, 1925: O človeški vesti. *Gruda* 2–7. 63–64, 97–99, 136–141, 173–174, 203–204, 232–236.
- Jug, Klement, 1930: Evidenca in spoznavanje. *Odmevi* 3. 43–56.
- Jug, Klement, 1936: *Zbrani planinski spisi*. Ljubljana: Planinska matica.
- Jug, Klement, 1956: Kako vzgajati voljo. V: *Dr. Klement Jug. Veliki slovenski alpinist*. 76–77.
- Juvan, Marko, 2006: *Literarna veda v rekonstrukciji. Uvod v sodobni študij literature*. Ljubljana: LUD Literatura. (Novi pristopi)
- Kermauner, Taras, 1974: »Vladimir Bartol – predhodnik današnje slovenske moderne literature. V: Vladimir Bartol, *Demon in Eros*. Ljubljana: Mladinska knjiga. 423–445.

- Klun, Branko, 2014: *Onkraj biti: biblični odmevi v postmoderni misli*. Ljubljana: KUD Logos.
- Kmecl, Matjaž, 1977: Maska in resnica ali o nenavadnosti pisatelja Vladimirja Bartola. *Most* 14/49–50. 126–135.
- Kocbek, Edvard, 1984a: Dnevnik 1952/III. *Nova revija* III/28–29. 3261–3267.
- Kocbek, Edvard, 1984b: Dnevnik 1952/IV. *Nova revija* III/30. 3428–3430.
- Kocbek, Edvard, 1994: *Strah in pogum* etc. Uredil in opombe napisal Andrej Inkret. Ljubljana: DZS. (Zbrana dela slovenskih pesnikov in pisateljev; Edvard Kocbek; knj. 5.)
- Kokalj-Željeznova, Marijana, 1931: Nekaj opomb k noveli: Izpoved doktorja Forcesina. *Ženski svet* 9/9. 263–264.
- Kolarič, Pavla, 1984: Razmišljanja o svetoivanjskem rojaku - pisatelju Vladimiru Bartolu. *Dialogi* 20.3. 58–61.
- Kos, Janko, 1995: *Na poti v postmoderno*. Ljubljana : Literarno-umetniško društvo Literatura. (Zbirka Novi pristopi)
- Kos, Matevž, 2003: *Poskusi z Nietzschejem. Nietzsche in ničejanstvo v slovenski literaturi*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kosovel, Srečko, 1997: *Izbrane pesmi*. Izbral in spremno besedo napisal Matevž Kos. Ljubljana: Mladinska knjiga. (Knjižnica Kondor; zv. 280)
- Kralj, Lado, 1991: Bartol-Mrzel-Grum. V: *Pogledi na Bartola* (ur. Igor Bratož). Ljubljana: Literatura. 117–142.
- Legiša, Lino, 1939: Vladimir Bartol. *Dejanje* 2.4. 166–171.
- Ložar, Rajko, 1927: Dr. Klement Jug. *Dom in svet* 40/1. 55–56.
- Markič, Olga, 2005: France Veber and Vladimir Bartol. *Anthropos* 37/1-4. 63–67.
- Mitrovič, Marija, 2003: Roman Vladimirja Bartola in Otto Weininger. V: *Slovenski roman* (ur. Miran Hladnik in Gregor Kocijan). Ljubljana: Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za slovenistiko Filozofske fakultete. (Obdobja; 21). 521–527.
- Mohorič, Milena, 1936: Izpoved gospe Forcesinove. *Modra ptica* 7/5. 148–156.
- Mrak, Ivan, 1977: Srečanja z Vladimirjem Bartolom. *Most* 14/49–50. 110–117.
- Nietzsche, Friedrich, 1988: *K genealogiji morale*. Prevedel Teo Bizjak. Ljubljana: Slovenska matica. (Filozofska knjižnica; 31.)
- Nietzsche, Friedrich, 1989: *Somrak malikov*. Prevedel Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica. (Filozofska knjižnica; 36.)

- Ocvirk, Anton, 1984: *Pogovori. Miscellanea*. Ljubljana: DZS.
- Ozvald, K., 1919: Key Ellen. O vaspitanju djeteta u školi. *Ljubljanski zvon* 39/9. 573-575.
- Paternu, Boris, 2002. Bartolov Al Araf. V: Vladimir Bartol: *Al Araf*. Ljubljana: Sanje. 326-338.
- Pihlar, Tanja, 1998: Ob stoletnici rojstva Klementa Juga. *Anthropos* 30/4-6. 70-78.
- Pihlar, Tanja, 1999: Klement Jug in njegova filozofska zapuščina. V: *Dr. Klement Jug: 1898-1924*. 43-66.
- Scheler, Max, 1915a: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. V: Max Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze I, II*. Leipzig: Verlag der weissen Bücher.
- Scheler, Max, 1915b: *Zur Rehabilitierung der Tugend*. V: Max Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze I, II*. Leipzig: Verlag der weissen Bücher.
- Scheler, Max, 1916: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Halle a. d. S.: Niemeyer.
- Scheler, Max, 1998: *Položaj človeka v kozmosu*. Prevedel Borut Ošljaj; spremno besedo napisal Dean Komel. Ljubljana: Nova revija. (Zbirka Phainomena; 9)
- Skaza, Aleksander, 2007: Lepsoslovje v delu pisatelja F. M. Dostojevskega. V: F. M. Dostojevski: *Dnevnik pisatelja I. Izbor kratke proze in esejev*. Prevedla Urša Zbukovec. Spremna beseda Aleksander Skaza. Ljubljana: Študentska založba. (Knjižna zbirka Beletrina) 191-229.
- Stojanović-Pantović, Bojana, 2002: *Morfologija ekspresionističke proze*. Dostopno na naslovu <http://www.rastko.rs/rastko-sl/knjizevnost/nauka/bstojanovic-morfologija.pdf>. (citirano 8. november 2015).
- Telban, Borut, 2004: Humanistika v kontekstu lokalnih, nacionalnih ter globalnih vplivov in interesov. V: *Za odprto znanost* (ur. Oto Luthar et al). Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU. 22-32.
- Tomazin, Katarina, 1997: Strindberg, antifeminizem in slovenska literatura. *Primerjalna književnost* 20/1. 21-42.
- Ušeničnik, Aleš, 1918: Filozofija vojske. *Čas. Znanstvena revija »Leonove družbe«* 12/1-2. 62-75.
- Veber, France, 1921a: *Sistem filozofije I. O bistvu predmeta*. Ljubljana: Klemmayr & Bamberg.
- Veber, France, 1921b: *Uvod v filozofijo*. Ljubljana: Tiskovna zadruga. (Pota in cilji: zbirka poljudnoznanstvenih spisov; zv. 3 in 4.)

- Veber, France, 1921c: Znanost in vera. *Njiva* 1/1-2, 5-6, 8, 12. 14-22, 128-136, 198-210, 305-314.
- Veber, France, 1923a: *Etika*. Ljubljana: Učiteljska tiskarna. (Publikacija »Znanstvenega društva za humanistične vede v Ljubljani«. Filozofska sekcija ; št. 1)
- Veber, France, 1923b: *Problemi sodobne filozofije*. Ljubljana: Zvezna tiskarna in knjigarna. (Splošna knjižnica / Zvezna tiskarna in knjigarna; zv. 9)
- Veber, France, 1924a: *Analitična psihologija*. Ljubljana: Kleinmayr & Bamberg. (Publikacije Znanstvenega društva za humanistične vede v Ljubljani. Filozofska sekcija; št. 1/1)
- Veber, France, 1924b: Dr. Jugova miselnost. *Planinski vestnik* 24/10-11. 231- 236.
- Veber, France, 1924c: *Očrt psihologije*. Ljubljana: Zvezna tiskarna.
- Veber, France, 1924/25: *Psihologija – zapiski predavanj 1924/25*. Neobj. Meiningov inštitut v Gradcu. A.2.1.
- Veber, France, 1925: *Estetika*. Ljubljana: Zvezna tiskarna in knjigarna. (Splošna knjižnica. Znanstvena in strokovna zbirka; zv. 9.)
- Veber, France, 1926: Dr. Klement Jug – človek in znanstvenik. V: *Dr. Klement Jug*. 47-79.
- Veber, France, 1928: Problem predstavne produkcije. *Razprave ZDHV* 4. 139-253.
- Veber, France, 1930: K Jugovi razpravi o »evidenci in spoznavanju«. *Odmevi* 3. 144-145.
- Veber, France, 1932: Načrt novega dokaza za istinitost božjo. *Dom in svet* XLV/5-6. 182-201.
- Veber, France, 1934: *Knjiga o Bogu*. Celje: Družba sv. Mohorja.
- Veber, France 1936: »Filozofija in krščanstvo«. *Dom in svet* 49/1-2. 41-58.
- Veber, France, 1938: *Nacionalizem in krščanstvo: kulturna pisma Slovincem*. Ljubljana: Peršuh.
- Veber, France, 1939: *Vprašanje stvarnosti. Dejstva in analize*. Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti. (Dela Akademije znanosti in umetnosti v Ljubljani, Filozofsko-filološko-historični razred; 1. Filozofska sekcija; 1)
- Veber, France, 1943: Nova disertacija iz filozofije. *Slovenec*. 19. december 1943. 3.
- Veber, France, 2000: *Filozofija. Načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu*. Ljubljana: Študentska založba. (Knjižna zbirka Claritas; 15)

- Veber, France, 2009a: Pismo dr. Milanu Rakočeviću. *Anthropos* 41/3–4, 257–270.
- Veber, France, 2009b: *Znanost in vera*. Spremnna beseda Tanja Pihlar. Ljubljana: Slovenska matica. (Slovenska filozofska misel; 9)
- Vidmar, Josip, 1926/7: De mortuis nil nisi bene. *Kritika* 2/3. 36–39.
- Vidmar, Josip, 1985: *Obrazi*. Ljubljana: Državna založba Slovenije; Borec.
- Virk, Tomo, 2007: *Primerjalna književnost v na prelomu tisočletja: kritični pregled*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU. (Studia litteraria)
- Virk, Tomo, 2012: Bartolov *Al Araf* in »nacionalno vprašanje«. *Primerjalna književnost* 35/3. 283–300.
- Virk, Tomo, 2013: Vladimir Bartol in Kocbekov Strah in pogum. *Jezik in slovstvo* 58/1–2. 39–49.
- Virk, Tomo, 2014a: Bartol in Veber. *Jezik in slovstvo* LIX/2.3. 191–198.
- Virk, Tomo, 2014b: *Vebrov učenec. Primer Klement Jug: osebnost, diskurz, legenda*. Ljubljana: LUD Literatura. (Zbirka Novi pristopi)
- Virk, Tomo, 2016: *Bakle in diktatorji. Bartol, Jug et consortes*. Ljubljana: LUD Literatura. (Novi pristopi)
- Vodušek, Božo, 1936: Vladimir Bartol. *Ljubljanski zvon* 56/5. 295–299.
- Weininger, Otto, 1993: *Spol in značaj. Načelna preiskava*. Prevedel Filip Kumbatovič-Kalan. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Zupan Arsov, Tadeja, 2003. Alamut? Resnično zanimiv, ne pa velik roman. Okrogla miza o Vladimirju Bartolu. *Delo, Književni listi*, 17. marca 2003, 3.

Bartolovo rokopisno gradivo navajam po dveh virih.

- a) Rokopisno gradivo, shranjeno v NUK v posameznih mapah pod inventarnima številka »15/72« in »1/1995 VLADIMIR BARTOL«, navajam z oznakama RM I oziroma RM II ter z ustrezno številko mape (RM I, 3, RM I 18, RM I 25, RM II 1, RM II 26, RM II 27).
- b) Rokopisno gradivo, začasno shranjeno na ZRC SAZU, navajam s kratico RB in zaporedno številko (RB 1–RB 32). Naslovi posameznih zvezkov so:
 - RB 1 = *III. Zapiski in beležke k romanu / 1951 / dodatki iz l. 1958*
 - RB 2 = *Zapiski 21. V. 61 – 28. XII. 61. Zapiski 1962 4. I. 1962–*
 - RB 3 = *Zapiski 11. I. 1959. – 23. III. 1959*
 - RB 4 = *Zapiski 1953 / III. / (Balkanijada) poletje*

- RB 5 = 1.) *Razni ekscerpti: Sl. Narod 1918.* 2.) *Zapiski 1954 od 8. I. dalje (do 19. III.)* 3.) *Zapiski 1954 od 25. VI. – 21. X. 54.*
- RB 6 = *Zapiski 1950 / II. 1951*
- RB 7 = *Balkanijada 1952 I / 1953*
- RB 8 = *Trst 1953 / Beleške*
- RB 9 = *Zapiski 1954 / (Od 21. X. 54 – 4. XII. 54.) / Trst – Ljubljana*
- RB 10 = *Zapiski 11. I. 1959. – 23. III. 1959*
- RB 11 = *Zapiski 1953/II / (Balkanijada) / Ljubljana*
- RB 12 = *1953. Trst / Beleške*
- RB 13 = *Med Vzhodom in Zapadom / 48/III 49 / (nadaljev. 48 /2)*
- RB 14 = *Nadaljevanje 48/49 III.*
- RB 15 = *V. i. Z. VI.*
- RB 16 = *Zapiski 1951 / II. / 1952 / (nadaljevanje zap. 1951) / Trst*
- RB 17 = *Zapiski 1954 / (Od 21. X. 54 – 4. XII. 54.) / Trst – Ljubljana*
- RB 18 = *Zapiski: Trst 22. IV. 56. Zapiski o Alamutu za spomine. Zapiski do 22. VI. 56. / Ljubljana, od 8. VII. 56. – 18. X. 56.*
- RB 19 = *Zapiski 1951 (Nadaljevanje zapiskov 1950 / II / 1951)*
- RB 20 = *Slovenska tragedija / (Beleške k romanu o primorski emigraciji in emigraciji sploh) / Vzhod in Zapad / (naslov romana, 2. XI. 1946.) / I.*
- RB 21 = *Balkanijada X. Trst / Vrhovni princip: Vsi ljudje vse vedo / (V i. Z.)*
- RB 22 = *Zapiski 'Empedokles' 144./45.*
- RB 23 = *Zapiski I. 1945.*
- RB 24 = *Zapiski k romanu o mladem studiozusu, ki konča tragično v planinah. I. 1951/52.*
- RB 25 = *Balkanijada VIII. / Trst / Trst, I. zvezek*
- RB 26 = *Zapiski 1951 / (Nadaljevanje zapiskov 1950 / II / 1951)*
- RB 27 = *Zapiski 1952 (nadaljev. I.) / Trst*
- RB 28 = *Balkanijada 1951 / II. / 52 / Ljubljana*
- RB 29 = *xyz1 / Balkanijada*
- RB 30 = *Balkanijada VII. Trst*
- RB 31 = *Zapiski (5. XII. 54 – 30. XII. 54.). (2. I. 55 – 28. II. 55.)*
- RB 32 = *Ljubljana, 18. X. 1956 – 2. I. 1957*

Rokopisno mapo Bartolove mame, shranjeno v NUK pod inventarno številko Bartol-Nadlišek, Marica, Ms703, MAPA 1, navajam kot (R Nadlišček).

Citirana Jugova pisma in ostala zapuščina so shranjeni v rokopisnem oddelku NUK in v Pokrajinskem arhivu v Novi Gorici.

Imensko kazalo

A

Aristotel 30, 77–78, 90, 97, 106, 133

B

Bahtin, Mihail 20–21, 103, 117

Bartelj, Ludvik 14

Bartol, Dragica 72, 111

Bartol, Mašenka 111

Bartol-Nadlišek, Marica 113

Beličič, Vinko 124

Berdjajev, Nikolaj 90

Bergson, Henri 19

Berus, Niko 48

Besednjak, Engelbert 32

Bianchi, Walter 119

Bidovec, Ferdo 141

Boltar, Mileva 127, 133

Bor, Matej 129, 137

Borko, Božidar 94–95, 128

Brentano, Franz 32, 90

Bressan, Arnaldo 108, 141

Brumen, Vinko 13

Bruno, Giordano 90

C

Cankar, Ivan 17, 140, 147, 149

Cankar, Izidor 130, 133, 137

Casanova, Giacomo 22, 105

Cindrič, Alojz 46

Č

Čibej, Franjo 13, 32, 44–45, 71, 135

D

Dąbrowska, Helena 30, 32, 34, 46

Dawkins, Richard 25

Dennet, Daniel 66

Descartes, René 52, 64–65, 88, 90,
99, 105, 132

Dolinar, Darko 156

Donat, Peter 94–95, 99, 103, 108,
115, 117

Dostojevski, Fjodor Mihajlovič 69,
98, 101, 142

E

Ewers, Hanns Heinz 136

F

Fabijan, Janez 32

Fajfar, Tone 124, 131

Ferluga, Carmen 128

Freud, Sigmund 15, 17, 23, 88, 99,
105, 116, 120, 139, 152

Furlan, Dušan 125–127, 134

G

Gabrijelčič, Nada 95, 107, 109, 114,
118

Gadamer, Hans Georg 26

Goethe, Johann Wolfgang 90,
109–110

Golija, Pavel 129

Gogala, Stanko 13, 72

Gradišnik, Janez 137

H

Hadži, Jovan 52, 65, 75
Haeckel, Ernst 55, 65
Hartmann, Nicolai 33
Hatem, Jad 113
Hegel, Georg W. F. 90
Heidegger, Martin 21, 48, 72
Hitler, Adolf 143, 153
Hladnik, Miran 142, 149
Hofman, Branko 152
Homeini, Ruholah Musavi 18
Hribar, Mirko 13
Hrovat, Mirko 48
Husserl, Edmund 31

I

Inkret, Andrej 131

J

Janhuba, Rudi 137
Jelinčič, Zorko 13–14, 17, 39–40, 42,
72, 145, 150–151
Jennings, Emil 52, 89
Jeraj, Josip 32
Jesenko, Fran 71, 81, 102
Jevnikar, Martin 108
Jezernik Ovca, Gaja 102, 107
Jug, Anton 36, 44
Juretič, Avguštin 32
Juvan, Marko 19

K

Kant, Immanuel 30, 33, 35, 65, 69,
88, 90

Kante, Vladimir 14
Kardelj, Edvard 137, 145–146
Kermauner, Taras 99–101, 117–118,
139
Kermavner, Dušan 48
Key, Ellen 31
Kiauta, Ladislav 152
Klun, Branko 37
Kmecl, Matjaž 108, 118
Koblar, France 78, 126
Kocbek, Edvard 8, 96–97, 112,
123–137
Kocijančič, Gorazd 19
Kokalj-Željznov, Marijana 134
Kolarič, Pavla 113
Kos, Janko 139–140, 149
Kos, Matevž 19, 113, 139, 149
Kosovel, Srečko 14
Kozak, Ferdo 126, 145
Kraigher, Boris 72
Kralj, Lado 108, 115, 118, 139
Kranjc, Jože 124, 152
Kranjec, Miško 146
Kristan, Etbin 129
Kumbatovič-Kalan, Filip 128

L

La Mettrie, Julien Offray de 52
Lavrin, Janko 115
Leben, Stanko 13
Legiša, Lino 140–141
Leibniz 90
Lešanc, Herman 48
Levinas, Emmanuel 37

Locke, John 19
Loeb, Jacques 52
Logar, Cene 13

M

Machiavelli, Niccolò 22, 65–66, 105,
112–113, 115, 132
Malenšek, Mimi 132
Marion, Jean Luc 37
Markič, Olga 60, 66
Marušič, Fran 141
Meinong, Alexius 11, 15, 44, 48, 65,
72, 76–77
Mencinger, Stanko 153
Mihelič, Mira 97, 112
Miloš, Zvonimir 141
Mitrović, Marija 115, 118
Mohorič, Milena 95, 107, 134
Mrak, Ivan 141–142
Mrzel, Ludvik 152
Muser, Erna 127–128, 134
Mussolini, Benito 143, 153

N

Nietzsche, Friedrich 15, 19, 22,
41, 65, 79, 90, 95, 105–106,
108, 113, 115–116, 119, 132,
141–142
Njogoš, Petar Petrović 152
Novy, Lili 130, 132

O

Obid, Fanica 150
Ozvald, Karl 31–32

P

Pahor, Boris 124, 126–128, 131, 133,
135, 137
Pandžić, Kruno fra 48, 72
Papini, Giovanni 115
Paternu, Boris 142, 149
Peterlin-Batog, Alojz 71
Peterlin-Petuška, Radivoj 71
Pihlar, Tanja 44
Pirjevec, Dušan 137
Pirnat, Niko 152
Platon 77, 90
Podbevšek, Anton 70
Prežihov Voranc 146
Prijatelj, Ivan 70
Protagora 90

R

Ravbar, Miran 128–129
Rebula, Alojz 137
Rejec, Ivan 32
Regent, Ivan 137
Renko, Ivan 128, 137
Renko, Stanislav 128
Rus, Jože 14, 72

S

Savinšek, Marijana 153
Savinšek, Slavko 153
Scheler, Max 8, 29–42, 158–159
Schopenhauer, Arthur 31, 65, 90,
113, 115–116, 119
Skaza, Aleksander 98, 101, 103
Skrbinšek, Leontina (Tina Leon) 128

Sodnik, Alma 13, 48, 72, 111
Spengler, Oswald 65
Spinoza, Baruch 13, 65, 69, 90
Stalin, Josip Visarionovič 97, 112,
153
Stendhal 94
Stojanović-Pantović, Bojana
108–109
Strindberg, August 112–113,
115–116
Svetokriški, Janez 108

Š

Šavpah, France 154
Šentjerc, Lidija 14
Šerko, Alfred 13, 53, 57, 63
Šestov, Lev 90
Škerlj, Božo 109

T

Tasić, Gjorgje 70
Taufel, Vida 129, 132
Telban, Borut 19
Tolstoj, Lev Nikolajevič 29, 69
Tomazin, Katarina 101, 108, 113
Tomaž Akvinski 88, 90
Torkar, Igor 152
Trstenjak, Anton 13

U

Ukmar, Vilko 127, 133
Urbančič, Milka 29
Ušeničnik, Aleš 31–32

V

Valenčič, Alojz 141
Vercors 135
Vidmar, Ciril 137
Vidmar, Josip 8, 36, 72, 76–77, 94,
109, 126, 129–131, 148, 154
Vidmar, Tit 129
Vodnik, Anton 128, 137
Vodušek, Božo 94, 108, 140, 149

W

Weininger, Otto 108, 110–111,
113–116, 118, 134
Witasek, Stephan 31

Z

Zemljak, Jože 130
Zola, Emile 155
Zupan Arsov, Tadeja 140

Ž

Žagar, Boštjan 125, 137
Žagar, Janez 95–96, 109–110, 114,
128, 134, 153, 154
Žekar, Franc 48
Žgeč, Franjo 70
Žlebnik, Leon 13

