

DEMASKIRAJOČE TENDENCE

Cvetka Hedžet Tóth



Univerza v Ljubljani
FILOZOFSKA
FAKULTETA

Demaskirajoče tendence

Avtorica: Cvetka Hedžet Tóth

Recenzenti: Marija Švajncer, Janko Lozar, Jože Krašovec

Lektura: Peter Weiss

Oblikovanje in prelom: Jure Preglau

Založila: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Izdal: Oddelek za filozofijo

Za založbo: Roman Kuhar, dekan Filozofske fakultete

Ljubljana, 2018

Prva izdaja, e-izdaja.

Publikacija je brezplačna in dostopna na: <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/znanstvena-zalozba>

Raziskovalni program P6-0252 sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

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



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

COBISS.SI-ID=296766208
ISBN 978-961-06-0117-3 (pdf)

Kazalo

Predgovor	7
I. poglavje	
Metafizika filozofije življenja	15
1. Georg Simmel – vztrajni metafizik	15
2. Samoizkustvo – samoposredovanje – samosrečanje	19
3. Racionalizem (razum) – iracionalizem (volja) – modrost	23
4. Zavest – življenje – duša	27
5. Življenje – osredinjena duša	31
6. Biocentrična metafizika	35
Čudovita pozornost na človeškost	45
1. H Kocbekovemu razumevanju filozofije Ernsta Blocha	45
2. O pojmu darežljivosti – etika medčloveške solidarnosti	55
Abadon	65
1. Etika biti in ne etika dolžnosti	65
2. Etična metafizika – metafizična etika	72
II. poglavje	
Lutrš(i)	81
1. Evangeljska vera v naših krajih	81
2. Peter Kupljenik – slovenska žrtev rimske inkvizicije (1595)	84
Usoda knjig – usoda ljudi	91
1. Trubarjeva teološka antropologija	91
2. Trubarjevo prizadevanje za versko harmonijo	98
Paul Tillich – sodobni protestantizem	109
1. Mišljenje na meji	109
2. Ontologija in antropologija politike	119
3. Naredite mi to deželo spet ...	123
4. Kairos	125
5. Mesijanstvo – filozofija zgodovine – čas in preroštvo	126
6. Preroško tolmačenje časa	130

III. poglavje

Filozofija – pomoč (sredstvo) za orientacijo v svetu in življenju	137
1. Človek je vedno več, kot ve o sebi	137
2. Etika mišljenja	144
3. O možnosti humanizma	149
4. Nasilno osvobajanje – nasilje nad vsem	157
Absolutno zlo novejši dobe	163
1. O dostojanstvu resnice in resnicoljubnosti	163
2. O moči, uveljavljeni z lažjo	166
3. Kako misliti radikalno zlo	169
4. Laž kot vsiljeni nadsmisel	174
5. Izguba spontanosti	177
O zavezniških taboriščih počasne smrti	181
1. Prepoved resnice o povojnih zavezniških zločinih	181
2. Pravičniška hinavščina	186

IV. poglavje

Potencial za mir, svobodo, sožitje in nasilje	197
1. Vztrajnost mita	197
2. John Dewey – religiozno kot naravno in tostransko	201
3. Religijsko utemeljeni kozmopolitizem ali svetovljanski kozmpolitizem religij	205
4. Monoteizem – vera in nasilje	209
Bratovščina med idealizmom in nasiljem	215
1. O globalni nepravilnosti	215
2. Brezdelje – (ne)vrednota	221
Proti grozotam vojne	229
1. Obsodba vojne	229
2. Kako naj preprečimo vojno	232
3. Zakaj bi se rdeča zvezda morala sramovati	238

V. poglavje

(Pre)bivati v lastni filozofski stavbi	253
1. Misliti vedrino, živeti vedro	253
2. Bit – tesnoba – vedrina – čudenje	259
3. Freiburg in Frankfurt v medsebojnosti in posredovanosti	261
4. Svet v sosvetju ali globalizacija tostran	267
5. Vedrina – zmožnost subjektivnosti	271

6. K vedremu dopolnjevanju humanizma	273
7. Kako misliti razpoloženje	276
Filozofija in njene preobrazbene možnosti	283
1. Filozofija – razpoloženje v vrtincu bivanja	283
2. Zagnati se v iztekanje časa	297
3. Vesolje v poeziji	300
4. Svetloba <i>Temnih pesmi</i>	303
VI. poglavje	
O sili protesta	309
1. Dialektika – napor vsebine	309
2. Možnost za metafiziko po industriji smrti	318
3. Neposrednost – posredovanje – pojem	324
4. Dialektična teorija družbe	333
5. Sociologija – družbena samorefleksija	341
Domoljubje in svetovljanstvo	351
1. Zarezati v pravico	351
2. »Ne damo jim miru, dokler jim ne vidimo peta!«	355
3. Politizacija kot etizacija sveta	358
4. Vrednote NOB – humanistični odnos do življenja	364
O dialogu kot človeškosti	367
1. Biti človek blage volje	367
2. Soočenje <i>Nove zaveze</i> in <i>Komunističnega manifesta</i>	372
3. Kaj je vera, verovati – zgodba o svetem?	376
4. Transcendenca, ateizem in nesmrtnost	378
5. Uporništvo – narodovo preroško poslanstvo	387
6. Kapitalizem in evangeljska dobrota sta nezdržljiva	401
7. Evangelij zahteva solidarnost – je socialna karizma	405
Summary	413
Literatura	417
Imensko kazalo	435

Predgovor

Demaskirajoče tendence

Knjiga razpravlja o sodobni problematiki časa z imeni mislecev, ki niso samo filozofi, se pa lotevajo težavne naloge prepoznavanja, to je dešifriranja najbolj izstopajočih in za humanizem zdajšnje globalizacijske dobe odločilnih, problematičnih dejstev. Ta opozarjajo na potrebo po novem utemeljevanju etike, dojemanju stvarnosti in ohranjanja življenja znotraj svetovne biti, ki je ogrožena, kakor to kažejo mnoga dejstva iz okolja, skupaj z naraščajočo bedo, od beguncev naprej in z njimi povezanim širjenjem bolezni, ki so že veljale za iztrebljene, vse tja do sesuvanja in krčenja sociale tudi v sami Evropi.

Filozofija se je umaknila z nekdanjih strogo akademsko predpisanih področij tudi na cesto, med ljudi. Kot taki ji uspe danes med drugim povedati kaj o modi, denarju, pustolovščini, holokavstu in še o čem. Vendar je v sodobnem času več kot očitno, da sta se teorija pravičnosti in teorija morale razšli; filozofija samo glasno in neprizanesljivo izreka to dejstvo. Tako ne more mimo tega, da nas nič ne povezuje in združuje tako močno kot ravno denar, in pri tem gre za zelo trdno povezanost dokaj trajne narave. Denar vztraja in je v gibanju kot *actus purus*, kajti ko miruje, ne učinkuje kot denar. Gre za »nezaslišani praktični materializem«, za nekaj najbolj absolutnega, celo tako, da denar spada med tiste sile, katerih posebnost je prav »odsotnost posebnosti«, in ta sila, ki si podreja ljudi, je nekaj, kar smo si ustvarili samo mi, ljudje, nihče drug. Sodobni svet zaznamuje dejstvo, da je denar povsod dojet kot smoter, prav vse je degradirano v sredstvo, in ker denar, ki je v bistvu v stvar spremenjena medčloveškost, vse stvari meri z neusmiljeno količinsko objektivnostjo, je to dejstvo že kot vsepovezovalna energija, ki prehaja v čisti cinizem. In kje in v čem bi bila alternativa vsemu temu, je vprašanje, ki si ga pričujoče delo v posameznih razpravah zastavlja zelo pogosto.

Soočamo se s stališči, da družba sploh ne obstaja, kot da smo samó posamezniki s svojimi željami in potrebami. Jezik, v katerem smo nekoč izražali potrebe vseh ljudi, bi se očitno moral umakniti in izginiti. Neoliberalni elitistični koncept arogantno vpije, da so ljudje živeli nad svojimi zmožnostmi, in celo, da je šel model razsvetljenstva s širjenjem človekovih pravic veliko predaleč. Z ekonomijo, konkretnije z ekonomsko pravico posameznika do lastne izbire, brez vmešavanja države v njegovo življenje, je treba izpodriniti vrednote

razsvetljenstva in sam »rojstni kraj razsvetljenstva« se lahko spremeni v svoje lastno pokopališče.

Kljub deklarirani postutopični naravnosti teorije v sedanjosti in izteku razsvetljenske miselnosti z nastopom postmodernizma delo *Demaskirajoče tendence* poudarja potrebo po ohranjanju razsvetljenstva, čeprav s kakšno porcijo cinizma in s precejšnje mero negativnega izrekanja. O tem, kaj je prav, dobro in svoboda, ne moremo trditi nič gotovega več in oprijemljivega, v trenutku pa mora teorija prepoznati slábo, zlo in nesvobodo in te tendence tudi kot alarmni sistem glasno izgovarjati. V tem je ena od lastnosti demaskirajočih tendenc, ki jim delo prisluhne pri različnih mislecih; z njihovo pomočjo razmišlja, kako vsaj deloma zaustavljati naraščajoče zlo v svetu, še bolj pa zlo najprej prepoznati in nanj pokazati.

Filozofirati po Auschwitzu in razmišljati o možnosti za metafiziko, ki je bila paralizirana zaradi smrti milijonov, je kot neizrekljivo, in mnogi filozofi po drugi svetovni vojni so od filozofije – in od celotne humanistike – pričakovali, da ji bo za začetek uspelo izreči vsaj to, kako je laž učinkovala kot resnica in resnica kot laž. Prevarantstvo kot totalna moč razpolaganja z ljudmi in stvarmi je pripeljalo do stanja, v katerem ni samo zabrisana razlika med resnico in lažjo, ampak ima v njem samo še absolutna laž svobodo povedati kaj resničnega. Sprememba vseh vprašanj resnice v vprašanje moči ne samo zatira resnico, ampak pripelje do tega, česar represivni sistemi pred fašizmom in nacizmom niso poznali: zabrisana je namreč razlika med tem, kar je prav in kar je napačno.

Danes prepoznamo represivno družbo po tem, da sta »svoboda in nesramnost eno in isto«. Kaj smo storili, da bi prekinili to enačenje? Kljub vsej političnoideološko podpirani liberalizaciji agresivnost na vseh ravneh narašča. Vprašajmo se, s kolikšno represivno močjo še vedno delujejo naše institucije in ali niso celo stalni vir in dotok tega, kar obnavlja represijo. Mar večina naših institucij še vedno ne deluje na permanentni reproduktivni moči represije? Še včeraj, pred letom 1989, je bila to politika, na začetku novega tisočletja pa je ekonomija.

V našem svetu so se meje odpravile, postale so prehodne, praktično jih ni več, tako kot tudi geografske razdalje niso več problem. Zato potrebujemo svetovljanski pogled in tu nam mora biti jasno, da so nastale nove meje in pregrade, ki jih v preteklosti ni bilo; z njimi se je treba znati soočiti. Tudi sodobni pojav fundamentalizmov je izziv. Skušamo graditi mostove, toda z njimi nastajajo tudi globoki jarki, vse svetovne religije se gibljejo med toleranco in nasiljem. Danes potrebujemo svetovljansko resnico, ki temelji na priznavanju drugačnosti v vseh pogledih in tudi v religioznem pomenu, skratka, tak svetovljanski realizem je

nujen zato, da imamo pregled nad možnostmi sobivanja v svetu miroljubno in docela enakopravno. Ta realizem nas hkrati obvezuje, da nobeni, še tako vzvišeni prvi resnici ne dovolimo, da izpodriva mir in sožitje med ljudmi.

Pristen duh časa zdajšnje zgodovine naj bi bila toleranca oziroma strpnost, saj si brez nje pojma napredka ne moremo več misliti. Na človeški ravni pomeni pripravljenost priznavati človeku pravico do njegove lastne drugačnosti. Toda do kod seže toleranca? Je mogoče tolerirati celo najbolj skrajno netoleranco? Ne gre za tako imenovano čisto toleranco, za toleranco »smisla in nesmisla«. Da bi ta v demokratični družbi zares učinkovala v svojem pozitivnem izročilu, jo je treba dopolniti z načelom resnične enakopravnosti. Kot prav vse se da tudi toleranco spremeniti v kaj represivnega in manipulativnega za teptanje humanizma. In da bi toleranca med nami, ljudmi, zares zaživela, potrebujemo pogum, s katerim bi uveljavljali najprej svojo lastno strpnost, še mnogo bolj pa razvit občutek za solidarnost.

Tako si delo *Demaskirajoče tendence* prizadeva za ohranjanje in negovanje solidarnosti, in z izbranimi, ne samo filozofskimi – ta sicer izstopajo – imeni skuša še metafizično in etično podati razumevanje solidarnosti kot tega, kar je v bistvu druga plat pravičnosti. Kje se lahko človek kot posameznik prepozna tako, da bi prišlo do njegovega samosrečanja v svetu in med ljudmi in bi s tem razvil določeno stopnjo imunosti glede odtujitvenih procesov, ki jih je tehnika razvila do skrajnosti? Preteklost nam tukaj ne ponuja vzorcev, kako obvladovati takšno odvisnost, ki že prehaja v notranjo kolonizacijo. Čedalje večja odvisnost od ekonomije nas je tudi pahnila v svet, v katerem nekdanje socialno-solidarnostne kategorije prehajajo v ekonomske, v človekovo plačilno zmožnost. Vsemu temu politika dobesedno sledi, zato delo *Demaskirajoče tendence* opozarja na antropologijo politike, ki najprej upošteva človeka in njegove potrebe. Korenine političnega mišljenja in delovanja je treba poiskati v sami človekovi biti. Ljudje smo najprej bitja potreb, šele nato je smiseln govor o t. i. človekovih pravicah.

Širjenje določene prevlade v sleherni kotichek planeta in pri tem celo opravičevanje lastnih vojn in nasilja, vse to poteka pod »isto mantro: človekove pravice«. Z druge strani se oglašča terorizem kot krik, ki je grozljivo sporočilen – tudi v Evropi. Množično umiranje nedolžnih ljudi očitno ne nagovarja teh, ki bi lahko in morali najprej politično ravnati drugače, kot pač ravnajo.

Misliti kaj humanega – človečnosti danes že skoraj ne moremo več »z identifikacijo, temveč z njeno odsotnostjo«. Delo *Demaskirajoče tendence* v mnogočem upošteva, da je »distanca kot medij spoznanja«, in zaradi takšne negativnosti

izreka priznanje dialektični tradiciji mišljenja, ki jo avtorica pričujočega dela čuti in priznava za svojo. Resnica, ki je samo subjektivnost, zaprta v meje notranjosti, ne seže daleč, in resnica, ki prezira objektivnost, ni resnična. Zato resnica učinkuje resnično, osvobajajoče takrat, ko je naravnana praktično, in šele kot taka lahko učinkuje resnično, saj »neusmiljenost resnice« ponazarja latinski rek *veritas est index sui et falsi* (*resnica kaže nase in na zmoto*). Sreča mišljenja je v tem, da v vsakem trenutku sploh lahko razmišlja, celo v najbolj težkih in brezupnih razmerah, kajti največje zlo za mišljenje je nemišljenje; vrednost misli se meri tudi glede »na njeno distanco od kontinuitete znanega«, in v tem je imperativ dialektičnega uma.

Delo *Demaskirajoče tendence* vključuje tudi razmišljanja o humanističnem odnosu do življenja na podlagi našega tradicionalnega uporništva, vključno z vrednotami NOB, ki niso prazne parole, ampak humanistični odnos do življenja. Naše uporništvo je nekaj povsem *prvobitnega*, povezano z naravo in njenimi silami ter s človeškimi hotenji poskuša preseči omejenost, krutost in brezupnost vseh danosti. Skratka, uporništvo in pogum za upor se rojevata samo znotraj najbolj neposrednega življenja, v njegovih povsem konkretnih razmerah, saj ju obuja potreba po obvladovanju in pokončanju nakopičenega zla in nasilja, ki vse človeško razčlovečujeta in celó naravo ponižujeta v nekaj protinaravnega. Uporništvo temelji na človekovi *potrebi po pravičnosti* in na njegovem *občutku za poštenost*. Da ne bo nesporazuma: to ni ideologija, ampak antropologija uporništva, ki nam je kot narodu skozi vso našo zgodovino omogočala, da smo sploh preživeli.

Tako je uporništvo *najprej* docela naravno občutenje življenja, ki je in trajno ostaja *najprej pravica do življenja in obstoja majhnega naroda* in vsakega posameznika v njem. Uporništvo je naša najbolj onaravljena etika, ki je človekovo in narodovo pravico do bivanja in življenja povzdignila na raven vesoljne razsežnosti. *Držo* slovenskega človeka temeljno zaznamuje njegovo uporništvo in z njegovo pomočjo je zgodovino preživel kot junak in upornik, ne kot hlapec. Pri tem je zastavil celo *svoje življenje*, kajti najvišja vrednota mu je najprej življenje samo.

Samospoznanje in spoznanje sveta sta enoten in neločljiv proces! Zato zdajšnja antropeotika združuje tako človekovo prizadevanje za osebno popolnost kot tudi razvit občutek za skupnost, samoustvarjanje in družbeno pravičnost. Neločljivo sta povezana etika zasebnosti, odličnosti in medčloveškosti in to dejstvo bi morda v prihodnje lahko pomenilo uspešen preboj iz tragične slovenske zasvojenosti s politiko. Filozofija, ki je vedno bila – in tudi trajno ostaja – temelj

humanistike, že od svojih začetkov opozarja, da politična pravičnost pomeni razvito prijateljstvo. Zato potrebujemo svobodo in svobodi je treba pustiti svobodo; niti dialektika kot izrazita zavest o nasprotjih in protislovjih ni možna, če razlikam in nasprotjem ne pustimo svobode. Z vsem tem tudi delo *Demaskirajoče tendence*, podobno kot vsa moja prejšnja dela, spet izraža željo in spodbudo za nadaljnji razvoj filozofije in celotne humanistike pri nas.

I. poglavje

Metafizika filozofije življenja

Intenzivnost sodobnih gospodarskih konfliktov, v katerih ni usmiljenja, je le navidezna nasprotna instanca takšnih potez denarnega gospodarstva, saj te konflikte sproži neposreden interes po samem denarju. Dogajajo se namreč na objektivnem področju, na katerem osebnost ni pomembna le zaradi svojega značaja, ampak kot nosilec določenega stvarnega gospodarskega potenciala, in na katerem je danes najhujši tekmeč jutri lahko že kartelni partner; predvsem pa je pomembno to, da so lahko pravila, ki veljajo na določenem področju, popolnoma drugačna od tistih, ki veljajo zunaj njega, a so pod njegovim vplivom.

Georg Simmel, *Filozofija denarja*, 1900

1. Georg Simmel – vztrajni metafizik

Do zdaj je zgodovina filozofije dajala ženski modrosti le malo priznanja. Filozofija življenja, kakor jo je razvijal Georg Simmel (1858–1918), opozarja, da samoohranjanje in samopotrjevanje uma potrebujeta tudi določeno emancipacijsko razsežnost. Pri tem gre za emancipacijo tiste modrosti, ki priznava in potrjuje življenje, torej za žensko modrost, ki je bila v zgodovini odrinjena in v primerjavi z moško praviloma vedno razumljena kot manjvredna. Danes je možna suverena trditev, da je to dejstvo bilo nepotrebno, odveč, sramota in zločin človeštva.

Simmel tudi meni, da je življenje najbolj osredinjeno z dušo; ta pojem v sodobni filozofiji ni več v ospredju. Po Simmlu mora filozofska refleksija, da bi bila zmožna celovitega dojetanja, vsebovati tako diskurzivno kot tudi intuitivno dojetanje. Pri tem ni predpisanih področij, kajti za filozofa je nujno, da zna razmišljati o vsem, še tako nepomembnem, obrobnem, nepriznanem, tako kot je to počel, glede na tradicionalno filozofijo, Simmel sam.

V primerjavi z racionalistično filozofsko tradicijo je iracionalizem filozofije življenja izpeljan povsem racionalno in logično in nikakor ne protiracionalno;

tako je namesto izraza iracionalizem v določenih kontekstih bolje uporabljati izraz nad-racionalizem. Glede na emancipacijske tendence filozofije življenja je treba opozoriti na pomen pojma *modrost*, saj ta vključuje do sveta in življenja izrazito afirmativen odnos. Simmel vrednoti žensko dožemanje (*sophia*) kot enakovredno moškemu (*logos*), ki je bilo znotraj naše kulture v preteklosti vedno v nadrejenem položaju, na položaju moči in oblasti.

Ko razpravljamo o tem, kje in pri kom so nastavki za celovitejše razumevanje filozofije, ne samo kot moške, ampak tudi kot ženske znanosti, Simmlovega imena ne moremo izpustiti. Ta trenutek še vedno zelo aktualni izraz *feministična filozofija* bo imel vsekakor samo prehodni pomen in vlogo. Kajti ravno filozofija življenja posredno opozarja, da je ideal filozofija kot spravljena različnost *logosa* in *sofije*. In taka spravljena različnost je lahko v tisočletju, ki se je že začelo, ena najboljših podlag za tisto *orientacijo mišljenja*, ki si zavestno prizadeva za ohranjanje življenja v vsaki njegovi pojavnosti in za ohranjanje vse svetovne biti. Takšna nova orientacija mišljenja se bo morala odreči samo moškocentrično usmerjeni logiki.

Po mnenju mnogih Georg Simmel še danes velja za filozofa impresionizma, to pa je ugotovitev, ki ne pove dosti o njem in o njegovem razmišljanju, saj je njegova študija o Goetheju (1913) v marsičem že zelo blizu ekspresionizmu. Mnogo več izpriča o njem njegovo razumevanje človeka kot celostnega bitja, ki med drugim noče več biti državljani dveh svetov, najprej na zemlji in nato še onkraj vsega zemeljskega, recimo tam v zasvetovju, za katero si človek pač prizadeva in pri čemer razume religijo kot odpustek. Nietzschejeva kritika *onstrancev*¹ ga ni odvrnila samo od upanja onkraj človeka, temveč tudi od tistega pojmovanja resnice, ki prisega na nekaj trajno in neovrgljivo prvega; njegova kritika panteizma je dosleden izraz tega. Ker je resnica v nastajanju – nastajajoča konstelacija –, je ne moremo utemeljevati z nečim prvim in tudi ne poslednjim. S temi stališči Simmlova filozofija življenja seveda ne more biti opora za noben relativizem, najsi še tako močne intelektualne postmodernistične usmerjenosti, čeprav je Simmel v marsičem zavračal transcendentalizem, filozofijo jaza, navdušenje ter vero v nezadržni napredek in zgodovinsko nujnost.

Simmlova filozofija življenja ohranja pojem metafizike, čeprav ne več na tradicionalnih osnovah. Soočeni smo z *biocentrično metafiziko*, tj. metafiziko iz tostranstva, ne onstranstva, in taka, neposredno iz življenja samega izhajajoča metafizika neguje čut za življenjsko plastiko, zato pojem transcendence razume

1 Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1984, str. 33–36.

na ravni imanence. Filozofija življenja je v središče svojih filozofskih razprav postavila pojem življenja, ki je samodoločujoče, in eno najmočnejših sporočil Simmlove metafizike življenja je, da je življenje vedno več kot življenje in da življenje hoče vedno več življenja. Zadnja metafizična problematika življenja je v tem, da je življenje brezmejna kontinuiteta in obenem z mejo določeni jaz. Njegovo najbolj notranje bistvo je samopreseganje in ideja nesmrtnosti pome- ni po Simmlu intenziven občutek za to samopreseganje življenja.

Simmel kot mislec moderne je in z vsem ostaja *vztrajni metafizik*, povezan in zavezan metafizični tradiciji, četudi je ta tostranska in prizemljena; njegovo tik pred smrtjo napisano delo *Svetovni nazor* to povsem dokazuje. Razlog, da njegova misel še vedno učinkuje kot »trajno aktualna« ali kar »vselej sodobna«, je posrečeno opisan v tejle ugotovitvi: »Teme, ob katerih sta Kierkegaard in Schopenhauer skorajda zbolela in so Nietzscheja, ne glede na njegove ne- vrotične dispozicije, pripeljale do blaznosti, druge pozneje do samomora, se pri Simmlu razblinijo v impresijah, fenomenoloških sekvencah in dogodkih. Pojmi se prelivajo, zlasti ker se tisto, kar je različno, gleda istočasno na viso- ki stopnji mišljenja v analogijah; realna nasprotja izginejo in obrisi postanejo motni, čim bolj jasno se dopusti, da stopi v poduhovljenje pojavov.«² Nič še tako tragičnega in kriznega – tudi kot kriza moderne kulture – Simmla ni one- mogočilo v njegovi refleksiji, ki ji je z vsem dodajal še krepko mero estetskega prizvoka, bolje: estetizacije. Kot da bi Simmel do skrajnosti uspel razviti niče- jevski – nikakor ne ničejanski, tj. nihilistični – *patos odličnosti in imenitnosti*. S tem patosom prihaja subjektivnost do skrajne izrazne možnosti, celo agnosti- cizem preide v mistiko, ki je ponekod blizu samozaverovanemu cinizmu.

Simmlova filozofija si prizadeva za razumevanje človekovega življenja kot ne- deljive človeškosti v pomenu, ko izginja dilema ali bolj (prej) narava ali bolj (prej) duh in ko je nujno angažirati vse človekove ustvarjalne sile. Zato o celoti bivajočega in človeka tudi ne moremo povedati nič dokončnega, še najmanj ne enkrat in vselej veljavnega. Kar koli že izrečemo o čemer koli, vse je samo predposlednje, nikdar poslednje ali dokončno. Celota bivajočega in celota člo- veka je daleč nad vsemi našimi še tako genialnimi posamičnimi spoznanji in resnicami. Temu dragocenemu novokantovskemu spoznavnoteoretskemu sta- lišču sledi tudi Simmel. Z njim zelo suvereno uspešno nasprotuje vsakemu poskusu izrekanja dokončne vednosti in tako odstranjuje nevarnost dogmati- zacije misli. Karl Jaspers je to zelo dosledno upošteval.

2 Günther K. Lehmann: *Ästhetik der Utopie. Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard, Georg Simmel, Max Weber, Ernst Bloch*, Verlag Günther Neske, Stuttgart 1995, str. 115–116.

Kartezijanski dualizem duha in telesa tako ni Simmluv teren, kajti ta boleči, tradicionalni razkol in razcep med duhom in telesom, ne da bi pri tem ukinjal razliko med njima, je razreševal s celostnim pristopom, celo celostno enačbo, in ta je *življenje* – toda kulturno izoblikovano. Tako je šele kultura pot, ki pelje iz zaprte enovitosti skozi razvito različnost do razvite enotnosti, ki človeku omogoča, da je zares *osebnost*, to pa pomeni, da je človek nosilec vrednot in najbolj kakovostno *uresničeni smisel*. Vendar ne s položaja premoči duha, ko duh kot nadrejeni stopa proti telesu in naravi. Vemo, da je bila v imenu tega narava izrinjena in v primerjavi z duhom prepoznana za manjvredno; znašli smo se pred pojmom *onenaravljene etike* in tukaj je bil Nietzsche Simmlu v enako oporo kot Schopenhauer.

Nasploh velja Simmluva etika za izrazito *nemonistično* utemeljeno etiko. Pri tem je vsekakor ves čas očitna Simmluva zavezanost kantovstvu, saj v širšem smislu Simmel spada v vrsto novokantovskih filozofov, ki so menili, da je s kulturo oblikovano življenje najbolj oplemeniteno. Še bolj kot etika in religija življenje poenoti in intenzivira kultura, ne samo po subjektivni, ampak tudi po objektivni plati.

Izraz *biocentrična metafizika* povzemam po Kocbeku iz njegovega krajšega stavka iz leta 1928, naslovljenega *Biocentrična metafizika*, v katerem od filozofije zahteva, da je izpolnjena z življenjsko napetostjo. Tako v svojem osebnem doživljanju sveta kot takratne celotne generacije je Kocbek prepoznal »silno afirmacijo življenja«³ na vseh ravneh. Takšnemu občutenju življenja pripisuje celo svetovne razsežnosti. Nič, kar povemo o življenju, ga ne more v celoti dojeti in zaobjeti, vse je bistveno premalo, nikakor ne poslednje. Ko gre za življenje, je po Kocbeku treba ohranjati »čut za življenjsko plastiko«,⁴ ki je po njegovem eden od največjih izzivov, ki jih na nas naslavlja življenje. In ravno čut za življenjsko plastiko je pri Kocbeku in Simmlu zelo podoben, saj oba skušata najprej ujeti utrip logike življenja – nič drugega.

Tisti, ki želi filozofirati, se po Simmlu ne sme oklepati zgodovine filozofije, ker je filozofija naknadna označitev subjekta in ima zato povsem individualni značaj – kaže dušo filozofa. Pozneje se je Karl Jaspers opiral na Simmluv moto, da je zgodovina filozofije zgodovina velikih filozofov, kar je razvidno iz Jaspersove knjige *Veliki filozofi* (1957).

3 Edvard Kocbek: *Svoboda in nujnost*, Mohorjeva družba, Celje 1989, str. 22.

4 Prav tam, str. 23.

2. Samoizkustvo – samoposredovanje – samosrečanje

Georg Simmel nas s svojo filozofsko naravnostjo angažira že ob pogledu na vrata in hoji čez most, ob pogledu na staro, glinasto ročko v kleti, sproži se strmenje, čudenje (*tò thaumázein*), ta trajni izvor nastanka modrosti in filozofije.⁵ Glinasta ročka je neposredno izkustvo sveta, življenja samega, in Simmel nam kaže, kako skoznjo pronica življenje, ki nas nagovarja. Razmišljamo in z radostjo ugotavljamo, da narašča naša deležnost na nas samih in na zunanjem svetu; prepoznavamo se celo v zaprašeni stari ročki, kajti prihaja do samoizkustva kot najbolj naravnega samoposredovanja, ki z vsem zatrjuje življenje in njegovo ustvarjalnost. Zakaj?

Ernst Bloch v svojem *Duhu utopije* že v prvi različici iz leta 1918, ko očitno nadgrajuje Simmla, odgovarja, da gre za naše lastno *samosrečanje*. Če prisluhnemo Simmlu samemu, beremo: »Orodje lahko kratko malo označimo kot podaljšanje roke oziroma človekovih organov nasploh. Dejansko: kakor je za dušo roka orodje, tako je zanjo tudi orodje roka. Tako da orodni značaj razdvaja dušo in roko, ne onemogoča pa notranje enotnosti, s katero življenjski proces teče skoznju; ravno to, da sta si vsaksebi in druga v drugi, tvori neločljivo skrivnost življenja. To presega neposredni obseg telesa in vključuje vase ‚orodje‘; oziroma nasprotno, orodje postane tuja substanca, s tem da jo duša vpotegne v svoje življenje, v okolje, ki izpolnjuje njene impulze.«⁶ Človek se zave svoje moči povezovanja in ločevanja kot docela naravne danosti, ki jo omogoča samo najbolj neposreden pritisk življenja samega, ki želi več življenja. Po Ernstu Blochu zato sledi: »Dovolj je. Zdaj moramo začeti. Življenje je dano v naše roke. Samo zase je že zdavnaj postalo prazno. Opoteka se brez smisla sem in tja, toda mi smo trdni, in tako želimo postati njegova pest in njegovi cilji.«⁷ Tisto, kar se nam izmika, ni nekaj daljnega, ampak prej bližina sama, opraviti imamo s témo ravnokar doživetega trenutka.

Stari vrč nam odkriva srečanje subjekta in objekta, ne kvalitete sebe kot predmeta, še najmanj ne kot umetniškega predmeta, a vendar, kot ugotavlja Bloch, mnogo več kot kaj umetniškega, namreč sporočilo o življenju, njegovem neskritem obličju, ki mu zrem naravnost v obraz in prepoznam »pečat samega sebe«. Kot pravi latinski rek *tua res agitur* (*tebe se tiče*), gre zdaj za mojo lastno deležnost v svetu, ki spominja na »hodnik, prežarjen od sonca, kjer na koncu,

5 Gl. Platon: *Teajtet*, 155 D, in Aristotel: *Metafizika* I, 982 b.

6 Georg Simmel: *Der Henkel*, nav. iz Georg Simmel: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1919, str. 119.

7 Ernst Bloch: *Geist der Utopie*. Erste Fassung, GA, zv. 16, nav. iz: Gesamtausgabe (GA), zv. 1–16, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, str. 9. Gl. še Ernst Bloch: *Geist der Utopie*. Zweite Fassung, GA, zv. 3, str. 11.

tako kot pri umetniškem delu, vidim vrata. To ni umetnost, ker stari vrč nima po sebi nič umetniškega, vendar bi umetniško delo moralo vsaj izgledati tako, da bi bilo zares umetniško, in to bi bilo že ogromno.«⁸ Samosrečanje je zdaj zares občuteno in kot takega ga tudi spremlja zavest o tem, da je moja notranjost v nečem, četudi vnaprej nepredvidljivem, zunaj prejela soglasje. Eksodus duše nadaljuje s potovanjem, ki v svetu najde poti, ki jih lahko prehodi.

Če se po Simmlu sprašujemo, kaj je življenje, se moramo med drugim vprašati o prevodnosti in pretočnosti življenja, kot da bi bila zdaj ontologija – *lógos*, izjava o bivajočem – izjava o tem, kako in koliko je vsa bit živa oziroma oživljena in koliko sploh dopušča življenje. Schopenhauerjeva *volja* kot bitnostno, tj. bivanjsko načelo pomeni voljo do biti, bivanja, obstoja oziroma voljo do življenja; nadgradnja tega je pri Simmlu filozofija življenja, ki pomeni prevodnost celote bivajočega z življenjem. Tu se, vsaj kar se Simmla tiče, soočamo s povezovalno-razvezovalno vlogo življenja, močjo življenja kot tisto izjemno kvaliteto življenja, ki jo je strnil v svojo znano sintagmo, ki se ponavlja v vseh njegovih delih in se glasi: *življenje je vedno več kot življenje* in *življenje želi vedno več življenja*. Življenje v vsakem trenutku, še tako kriznem, premore svojo »poživljajočo silo«, samoobnovitveno moč, »optimizem«,⁹ ki učinkuje kot samostopnjevanje življenja, ki z vsem reče življenju *da*.

Kakor izhaja iz njegovega zadnjega dela *Svetovni nazor*, ki ga je pisal že na smrt bolan, je življenje določeno tako po kvantiteti kot po kvaliteti. Življenje ima s tem »dve dopolnjujoči se definiciji: je več-življenja in je več-kot-življenje. Tisti ‚več‘ ne pripada življenju, ki je v svoji kvantiteti pravzaprav stabilno, še *per accidens*, temveč je življenje gibanje, ki v vsakem svojem delu, tudi če je ta v primerjavi z drugimi siromašnejši in bolj podrejen, v vsakem trenutku nekaj potegne vase, da se s tem spremeni v življenje. Življenje lahko, ne glede na to, katera je njegova absolutna mera, obstaja le tako, da je več-življenja; dokler življenje sploh obstaja, ustvarja živost, saj je že fiziološka samoohranitev nenehno proizvajanje: to ni funkcija, ki bi jo opravljalo poleg drugih, ampak če to počne, ravno je življenje.«¹⁰ Ta odnos med *več-življenja* in *več-kot-življenje* je kot »dinamika in transcendenca«, življenje v rasti in napredovanju ter življenje v *samopreseganju*.

8 Ernst Bloch: *Geist der Utopie*. Erste Fassung, GA, zv. 16, str. 14–15. Gl. še Ernst Bloch: *Geist der Utopie*. Zweite Fassung, GA, zv. 3, str. 19.

9 Ferdinand Fellman: *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1993, str. 126.

10 Georg Simmel: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker und Humblot, Berlin 1994, str. 20.

Nikjer ni vnaprej določenega predmetnega področja, kamor naj življenje posega ali sme življenje posegati, in Simmlova filozofija življenja sama zelo razširja območje filozofije; to dejansko postaja neomejeno, ni več vzvišenih, predpisanih področij in tem. Simmlova filozofija je celo zgleden primer tega, kako marsikaj iz sveta in družbe postaja filozofsko zanimivo in aktualno, tudi nekaj, kar sicer v tradicionalni filozofiji ni imelo svoje filozofske domovinske pravice. Tako prihaja do zanimivega pojava: nekatere priznane filozofije v 19. stoletju so filozofski teren čedalje bolj ožile, izrinjale metafiziko do skrajnih meja in celo ogrozile njeno eksistenco, Simmel deluje v čisto obratni smeri: krepi avtonomijo filozofije ob novih, do tistega trenutka še neznanih temah in s svojim pojmovanjem življenja kot najbolj osrednjega pojma filozofije ohranja, celo obnavlja moč metafizike. Simmel je in ostaja dosledni in *vztrajni metafizik*, ki se je zaradi tega z akademsko usmerjeno filozofijo v marsičem moral raziti.

Njegova filozofija življenja se je spoznavnoteoretski naravnosti akademsko usmerjene filozofije svojega časa umaknila, tudi na cesto, med ljudi, in kot taka uspe med drugim povedati kaj o modi, denarju, pustolovščini in še čem. Nič nas ne povezuje in združuje tako močno kot ravno denar. Pri tem gre za zelo trdno povezanost dokaj trajne narave. Denar vztraja in je v gibanju kot *actus purus*, kajti ko miruje, ne učinkuje kot denar. Gre za »nezaslišani praktični materializem«, za nekaj najbolj absolutnega, celo tako, da denar »spada med tiste sile, katerih posebnost je prav odsotnost posebnosti«,¹¹ in ta sila, ki si podreja ljudi, je nekaj, kar smo si ustvarili samo mi, ljudje, nihče drug. Sodobni svet zaznamuje dejstvo, da je »denar povsod občuten kot smoter«, prav vse je degradirano »v golo sredstvo«, in »ker denar meri vse stvari z neusmiljeno objektivnostjo in ker njihovo vrednostno merilo, kot se izkaže, določa njihove povezave – nastaja mreža stvarnih in osebnih življenjskih vsebin, ki je podobna naravnemu kozmosu z njegovo nepretrgano kohezivnostjo in strogo kavzalnostjo. To mrežo povezuje vseprežemajoča denarna vrednost, prav tako kot naravo povezuje vseoživljajoča energija.«¹² Je ta vsepovezovalna energija čisti cinizem?¹³ Peter Sloterdijk je temu vsekakor pritrnil in v svojem priznanem delu *Kritika ciničnega uma* spregovoril o »cinizmu menjave«, ki dokazuje grobost življenja, kajti »cinična funkcija denarja« se kaže še v tem, da »vpleta v umazane posle celo vrednote«.¹⁴

11 Georg Simmel: *Filozofija denarja*, Študentska založba, Ljubljana 2005, str. 504.

12 Prav tam, str. 458.

13 O doživljanju dela *Filozofija denarja* pri nas gl. Marija Švajncer: *Samotni bralec*, Franc-Franc, Murska Sobota 2014, str. 42.

14 Peter Sloterdijk: *Kritika ciničnega uma*, Študentska založba, Ljubljana 2003, str. 346–347.

Simmel ne preseneča, ko njegova filozofska refleksija spregovori o gradnji poti, mostov, in ugotavlja, da je ta gradnja očitna moč povezovanja, začetek in konec sta sklenjena – in to je *čudež poti*. Filozofska analiza mostu se glasi: »Most daje poslednjemu, nad vso čutnost vzdignjenemu smislu posamično pojavnost, ki je ne posreduje nobena refleksija in ki praktično namenskost mostu tako vključuje vase in jo privede v takšno nazorno obliko, s kakršno umetniško delo ravna s svojim ‚predmetom‘.«¹⁵ Meje med tradicionalno podobotvornim in pomenotvornim ne prepričujejo več, kajti Simmel vztraja pri njuni prehodnosti. Filozofska refleksija je zdaj še kot čutni vtis, ki mu je uspelo spraviti bit in bistvo, *doživljaj in pojem*. Četudi velja za impresionistično usmerjenega misleca, je njegova filozofija nekje med *impresijo in refleksijo*, in priznati mu je treba, da je to dvojje v medsebojno zelo posrečenem odnosu.

Nehote Simmel odgovarja, kako sploh prihaja do nastajanja teorije še kje drugje kot samo znotraj akademskih vrst, in tudi tu je prepričljiv. Svoja razmišljanja o ročki zato nadaljuje s temle: »Razlika med tistim, kar je zunaj, in tistim, kar je znotraj duše, kakor je za telo obenem pomembna in nična, se za stvari onstran telesa v enem dejanju ohranja in razrešuje v strujanju razširjajočega se, enovitega življenja s pomočjo velikega motiva orodja. Plitva skodelica ni nič drugega kot podaljšanje ali stopnjevanje ustvarjajoče, nosilne roke. S tem ko je ne vzame preprosto v roke, temveč se jo pritrudi na ročko, nastane posredujoči most, voljna povezava z njo, ki kot nazorno kontinuiteto v ravnanju z njo prenaša vanjo duševni impulz in jo zdaj v povratnem strujanju teh moči ponovno vključuje v življenjski obseg duše. Tega ni mogoče prikazati z nobenim popolnejšim simbolom kot samo s tem, da se skodelica razvije iz svoje ročke, tako kot list iz stebela – kot da bi človek tu uporabil kanale naravnega pretoka soka med stebлом in listom, da bi svoj lastni impulz vnesel v zunanjo stvar in jo s tem vključil v svojo lastno življenjsko vrsto.«¹⁶ Tako pri Simmlu dobimo vtis, da je teorija zares navzoča šele takrat, ko je razlika med duhom in naravo ukinjena, vendar nikdar povsem in docela odpravljena; zanj je podoba mostu nekaj, kar spada k sami podobi narave, in narava, recimo pogled na pokrajino z mostom, ne učinkuje več kot surova danost, kajti pokrajina z mostom je kot poduhovljena narava.

15 Georg Simmel: *Brücke und Tür*, nav. iz Georg Simmel (ur. Margarete Susman in Michael Landmann): *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, K. F. Koehler Verlag, Stuttgart 1957, str. 3.

16 Georg Simmel: *Der Henkel*, nav. iz Georg Simmel: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, str. 119.

Tudi meja med fizičnim in metafizičnim, končnim in neskončnim je preamljiva, človek jo obvladuje s svojo svobodo, z mostom povezuje nekaj po sebi ločenega, z vrati ločuje »uniformno, kontinuirano enotnost naravne biti«. ¹⁷ Povezovanje in ločevanje simbolizirata življenje in njegovo dinamiko, notranje in zunanje, funkcionalno in estetsko, manj kot sinteza, ki nima pomena, izrazito kot *poenotenje*, ki vsebuje pomen, *imanenco smisla*. Celó v pustolovščini prepoznava smisel, kajti kljub naključju ohranja »nujnost in smisel«, čeprav glede na nosilca ne določa njegove osebnosti in tudi ne zaznamuje njegovega življenja v smislu celote, a vendar navsezadnje učinkuje kot »skrivnostna sila«, ¹⁸ zaradi katere lahko vsaj za hip občutimo celoto življenja, ki je zares izpolnjeno življenje. Tudi kaj nepredvidljivega sproži maksimalno občutenje življenja, tako da je Simmel celo filozofa označil za »pustolovca duha, vendar zato, ne brez smisla, poskuša v pojmovnem spoznanju izraziti življenjsko obnašanje duše, njeno razpoloženje do nje same, sveta, boga. To, kar je nerazrešljivo, obravnava, kot da bi bilo razrešljivo.« ¹⁹ Vendar ne s kakšnim od zgoraj vsiljenim večnim smislom, njegova filozofija življenja je ponekod že kot nekakšna hvalnica življenja, poetika življenja, ki spominja na likovne upodobitve, ki jih je ustvaril češki slikar Alfons Maria Mucha (1860–1939).

3. Racionalizem (razum) – iracionalizem (volja) – modrost

Kako razumeti nekoga, ki se je izšolal v dialektični tradiciji mišljenja in povrh še v skrajno suhoparni racionalistični logiki, takrat, ko naredi prehod k iracionalistični filozofski misli? Od kod ta potreba, ko je že vse zavarovano z umnostjo, ki domala *a priori* izključuje kakšno nepredvidljivo življenjsko silo, ki bi zanikala veljavnost uma in njegovih pojmov? Vendar ti ne nagovarjajo, preveč samozadostno in izključevalno učinkujejo in vse preveč nas spravljajo v bližino česa absolutnega.

Z odpovedjo moči absoluta – v taki ali drugačni obliki – se stopnjuje moč življenja. Zdaj še transcendentalizem onemi, soočeni smo z nemočjo tradicionalno pojmovanega subjekta, v določenih kontekstih celo z njegovim koncem.

Z opuščanjem pojmovne doslednosti in stroge avtonomije mišljenja nagovarja spontanost, ki je – in to preseneča – najprej obrat navznoter, k temu,

17 Prav tam, str. 6.

18 Georg Simmel: *Das Abenteuer*, nav. iz Georg Simmel: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, str. 24.

19 Prav tam, str. 14.

kar v zgodovini filozofije imenujemo *duša*. Gre za pojem, ki znotraj novejših filozofij že dolgo ni kaj preveč odziven, po mnenju mnogih je celo izginil. »Njeno ime je danes izzvenelo. Ta beseda ni več doma niti v pesništvu, današnjemu človeku se zdi, po vseh izkušnjah našega časa, neprimerna in nič več resnična. Duša kot notranja kakovost človeka, kot vse v sebi zbirajoča substanca, v današnjem jeziku ne obstaja več. Duša je po Simmlu poslednja obramba proti razrešitvi z vsemi močmi življenja in smrti, kakor so bile na delu v njegovem času.«²⁰ Da ima pojem duše še prizvok nečesa personalističnega, je Simmel sam opozoril: »Že od vsega začetka pa se mi zdi jasno, da če ‚dušo‘ mislimo kot kakorkoli substancialno in v strogem okviru evropske pojmovnosti, je njeno potovanje iz nekega kneza v tigra in iz tega v nekega berača za nas povsem neizvršljiva misel; pri čemer naj njena substancialnost ne velja v odpravljenem smislu prejšnjih časov, temveč kot skrajšani simbol za občutek v zadnji instanci trdne, vztrajne identitete osebe.«²¹ Tudi filozofovo identiteto oziroma osebnost filozofa Simmel imenuje *duša filozofa* in kolikor je ta močnejša in izrazitejša, toliko bolj prepričljivo učinkuje njegova misel – tako kot Simmlova.

Ko ugotavljamo dejstvo, da je filozofija življenja gradila na pojmu duše, vsekakor ostaja zanimivo vprašanje, zakaj je vztrajala pri njem in ga ni zamenjala s pojmom *eksistence*. Res je, da nas pojem duše danes vsekakor ne nagovarja več, še vedno pa so zanimiva razmišljanja o pojmu življenja, kakor ga je poskušala razlagati t. i. filozofija življenja. Še frankfurtski dialektiki, ti, ki so nas, vsekakor v dobrem pomenu, trajno zaznamovali, pišejo tako, da ta, ki bere njihova dela, ne more zaobiti nekaterih imen filozofije življenja, še najmanj ne Georga Simmla; njegove izjave o obsojenosti na anonimnost niso doživele potrditve, ampak prej nasprotje, in Simmlova misel je kot povabilo, da naredimo še svoj miselni obrat od racionalizma (*načelo razuma*) k iracionalizmu (*načelo volje*), ne da bi prvega opustili. Kakor koli že, tu se ne da zaobiti dejstva, da tega prehoda ne omogoča čisto nič drugega kot intenzivno branje ravno tistih tekstov, ki dokazujejo, da je uvod v filozofijo možen samo kot uvod v dialektiko.

Seveda privlači sintagma *nereducirano izkustvo v mediju pojmovne refleksije*²² in k tej neredukciji spada krik zemlje z vso neracionalno logiko, ki je nagovorila filozofijo v zadnjih dveh stoletjih ravno zaradi filozofije življenja – skozi

20 Margarete Susman: »Das Nah- und Fernsein des Fremden«. *Essays und Briefe* (ur. Ingeborg von Nordmann), Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 1992, str. 39.

21 Georg Simmel: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, str. 141.

22 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, GS 6, nav. iz *Gesammelte Schriften* (GS) 1–22 (ur. Rolf Tiedemann), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, str. 25.

dialektiko pronica življenje, postala je z življenjem pretočna, iracionalizem učinkuje že kot *nad-racionalizem* oziroma *supraracionalizem*. Še enkrat! Izraz iracionalizem ni prepričljiv, nerazumljivo je, zakaj se je sploh uveljavil. Ker del filozofije življenja vztraja pri celovitem človekovem dojetanju, nehote vključuje emancipacijski vidik človekovega dojetanja. Takó žensko dojetanje razume – ali to vsaj skuša – kot enakovredno moškemu. Kljub vsem trajnim razlikam, ki so in ostajajo med obema spoloma, je Simmlova filozofija življenja v oporo prepričanju in trditvi, da ženska moškemu ni več podrejena, nasprotno, docela enakopravna je. Vemo, da se tistim obdobjem zgodovine človeške kulture, ki so žensko obravnavale – ali so to vsaj skušale – kot bitje, povsem enakovredno moškemu, ni dobro godilo, in to je razlog več, zakaj moški šovinizem posmehljivo in omalovažujoče obravnava tudi romantiko.

Zanimivo je, da v kontekstu razmišljanj o *logosu* in *sofiji*, tj. modrosti o vplivu filozofije življenja, filozofinja Annegret Stopczyk (roj. 1951) ugotavlja: »Reči življenju ne je začetek zahodnega razumskega mišljenja v imenu moškega *lógos*a.«²³ Dejati življenju *da*, zavzeti do njega pritrjujoč in pozitiven odnos je začetek poti, ki pripelje do afirmacije *sofije*, tiste človeške modrosti, ki jo zgodovina pripisuje – čeprav kot manjvredno obliko v primerjavi z moško pametjo – sicer ženskam in ženskemu načinu dojetanja in razmišljanja. In kar nekaj tekstov je v Simmlovi filozofiji,²⁴ ki razpravljajo o t. i. ženskem dojetanju, ne več s stališča hierarhije, kjer je moško še vedno nadrejeno, ampak z vidika naravnih razlik, ki jih po njegovem ne smemo jemati kot izhodišče za podrejanja ženske moškemu. Tak pristop mora nehote pokazati na meje moškocentriranega dojetanja, tj. *logosa*, in pelje do tega nedvomno zanimivega in v marsičem sprejemljivega sklepa, ki ga Annegret Stopczyk povsem neodvisno od Simmlovih pogledov, vendar pod očitnim vplivom nastrojenosti filozofije življenja podaja s temle: »Alternativa razumu ni iracionalnost in nerazum, temveč modrost.«²⁵

Ravno iracionalizem oziroma filozofija življenja pripelje do poskusa rehabilitacije čutnosti, ki je tako po Schopenhauerju in Nietzscheju glavni predpogoj za onaravljanje etike in nasploh za rehabilitacijo pojma narave, ki je bil v imenu *logosa* in uma izrinjen in razvrednoten. Še sam pojem napredka je temeljil na podrejenosti narave, ne samo, da je bila vsa filozofija v tem smislu moško usmerjena in onenaravljena, celotna kultura in v širšem smislu tudi civilizacija. In kakor se

23 Annegret Stopczyk: *Sophias Leib – Entfesselung der Weisheit*, Carl-Auer-Systeme Verlag, Heidelberg 1998, str. 11.

24 V slovenščino so prevedeni nekateri Simmlovi teksti o t. i. ženski kulturi v sicer širšem izboru iz njegovih del. Gl. Georg Simmel: *Izbrani spisi o kulturi*, Studia humanitatis, Ljubljana 2000.

25 Prav tam, str. 13.

je človeštvo obnašalo do narave, tako se je do žensk – skrajno izkoriščevalsko in ponižujoče; že znana enačba *ženska je eno z naravo* to tragikomično potrjuje.

Pojem življenja, kakor ga je del filozofije poskušal dojemati v 19. stoletju, pomeni očitno, pozitiven premik: nasledki tega se vsekakor čutijo vse do danes, in to v najboljšem pomenu. Da tu najprej izstopata Schopenhauer in Nietzsche, je zelo očitno. Iracionalizem in voluntarizem zdaj dejansko pomenita racionalno revizijo procesa racionalnosti, tudi s pomočjo samega pisanja, ki skuša rehabilitirati čutnost, konkretnost, ki je bila vedno podrejena občosti, tj. aforizma in esejizma, ki ju je Georg Simmel obvladal tako vzorno, da je s svojim vplivom trajno zaznamoval imena kot Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Ernst Bloch, György Lukács, Walter Benjamin, Jürgen Habermas in še druga.

Tako je Walter Benjamin življenje in njegovo hrupno konkretnost na ulicah velemesta z očitno Simmlovo pomočjo opisoval kot pristen utrip življenja, ki živi, ne hira, še cesta²⁶ postaja za sprehajalca dom, podoben temu, kot ga ima človek, ki sicer stanuje za štirimi zidovi. Doživljanje življenja na podlagi *doživljanja konkretnosti* učinkuje dobrotljivo, vendar je pri tem *fiziologija konkretnosti* tolikšna, da pisanje nehote prehaja v politično misel. Zdaj razumeš, zakaj politizacija – ki zahteva spremembe – ne prihaja samo od zgoraj, iz sveta dobrotljivih in skrajno racionalistično utemeljenih idej.

Bernhard Groethuysen, Diltheyev in tudi Simmluv učenec, je o Simmlu zapisal, da je bil »v osnovi mračen in divji mož«. ²⁷ Vendar se je upoštevanje Simmlovega imena obrestovalo, kajti dialektična tradicija je postala zanimiva zaradi svoje zavezanosti konkretnosti, v določenem obdobju celo sugestivna, in to tako zelo, da je prešla v gibanje, ki teorijo izkazuje kot materialno silo, ki med drugim v optimalni meri vključuje poskus emancipacije vsega zatiranega in nepriznanega. Ne da bi morda sama izrecno želela, v določenem trenutku je učinkovala kot mogočna emancipacijska sila, v kateri so se prepoznali zelo mnogi. Pri tem jo je v bistvu nagovarjalo samo življenje, in ko je bil govor o dialektiki, je to pomenilo dobesečno *tua res agitur*. Zreti v obličje življenja samega, kar najbolj naravnost in neposredno je izziv za filozofijo, še posebej, ko mora ohranjati odprtost za življenjsko modrost – *sofijo* in hkrati tudi zavest o možnosti utopije, celo nesmrtnosti.

Prizemljenost teorije, imanentna metafizična naravnost filozofije – in zavdati se je treba, da teorijo v marsičem omogoča šele kaj metafizičnega, vendar

26 Gl. Walter Benjamin: *Izbrani spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1998, str. 179–183.

27 Kurt Gassen in Michael Landmann: *Buch des Dankens an Georg Simmel*, Duncker und Humblot, Berlin 1958, str. 13.

kot kar najbolj neposredno motrenje tega sveta in ne sveta večnih Platonovih idej –, še ni nekaj, kar nujno pelje v nihilizem, ta znani reči svetu in življenju *ne*. Tudi smrt ni poslednje, pojem večnosti in z njim zgodovina ne izginja. Vsekakor nas Simmel prepričljivo nagovarja s pojmi kot *nesmrtnost* in *večnost*, saj gre po njegovem za zgodovinsko dogajanje, razumljeno kot *čas brez konca v večnost* in ne za *čas brez konca v nič*.

Odpravljeni kartezijanski dualizem duše in telesa – nanj je filozofija življenja upravičeno ponosna – pomeni konec logike razmišljanja, kaj je prej in kaj pozneje; čistoča duha je soočena s tem, da je vse duhovno prizemljeno, saj vsaka misel vsebuje v sebi nekaj somatskega, kar pomeni sebi nasprotnega, da sploh učinkuje in se sproži. Misliti pomeni misliti s tem, kar ni misel sama. Zavest ni več samozadostna, konstitutivna subjektivnost v primerjavi z nemškim idealizmom nima več kaj početi s superiornostjo duha.

4. Zavest – življenje – duša

Zato je dilema precejšnjega dela zgodovine filozofije (tudi, kot omenja Georg Simmel sam, tipično *marksistično vprašanje*, ali je zavest bolj določena z življenjem ali pa je življenje bolj odvisno od zavesti) napačna, kajti po njegovem je *življenje* tista *bit*, ki je med zavestjo in bitjo nasploh, in s to vednostjo je prežeta njegova filozofska govorica. Tako odločno trdi: »Življenje je višji pojem in višja dejstvenost kot zavest: ta je v vsakem primeru življenje. Morda biti ni mogoče enako postaviti nad zavest, obe je mogoče postaviti metafizično neodvisno eno od druge, zavest bi lahko imela drugačno obliko eksistence ali danosti, ki ne bi bila istovetna z obliko eksistence biti, bit bi lahko bila goli predmet zavesti – z jezikovno nujnim izrazom, da se ni treba pustiti zмести glede tega, da zavest je. Toda da zavest živi, ni vprašljivo. Le da ima vsebine, ki niso žive kot take.«²⁸ Zavest je glede na življenje ožji pojem, zato je od novejših filozofije pričakoval, da bo življenju prisluhnila vsaj tako, kot je to razbral pri Arthurju Schopenhauerju.

Šele takrat, ko bo filozofija ujela utrip živega življenja, bo uspela kaj več povedati o tem, kaj je sploh izkustvo in kako se je lahko zgodilo, da je filozofija po njegovem ostala domala nema v soočenju s pojmi kot *sreča*, *trpljenje*, *ljubezen*, *usoda*. Tem pojmom se filozofija ne more več izogibati, prekiniti je treba s

28 Georg Simmel: *Zur Philosophie des Schauspielers*, nav. iz Georg Simmel (ur. Gertrud Kantorowicz): *Fragmente und Aufsätze. Aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre*, Drei Masken Verlag, München 1923, str. 263.

pristopom, ki bi – hudomušno – govoril le o poteh *vagabundiranja* subjektivnega duha, ki naj jih čistoča filozofske misli prezira.

Tudi ne gre samo in zgolj za psihološki pristop, s katerim bi razrešili sicer »duševna dogajanja« kot tragedija, ljubezen, doživljaj, trpljenje. Da bi jih dojeli, moramo po Simmlu videti v njih samo to, kar najprej so, namreč »bivanjske resničnosti«, to pa »zahteva filozofsko tolmačenje, če se filozofija sploh v katerem koli smislu sklicuje, da je ‚življenjska modrost‘«. ²⁹ Pojmi nimajo samo diskurzivnega, ampak tudi intuitivno poreklo, misel ne išče in ne utemeljuje substance, kajti usmerjena je k procesualnosti, še posebej, ko gre za življenje. Simmel se zaveda, da je naša spoznavna zmožnost zelo kompleksna, nič manj kot naše občutenje življenja. Iz tega sledi še zahteva ponovno prevprašati sam pojem duše in kaj je njena dejanska *vsebina*, in iz Simmllovih razmišljanj izhaja, da ta pojem nikakor ni bil tako zelo samoumeven, kot se je zdelo mnogim filozofom. Toda razumeti ga pomeni najprej izpostaviti življenje, tako kot Schopenhauer s svojo *voljo do življenja* in Nietzsche s *voljo do moči*, »pri čemer Schopenhauer čuti kot odločujoče bolj brezmejno kontinuiteto, Nietzsche pa individualnost v njeni oblikovni opisljivosti«. ³⁰

Pomen izraza duša (*Seele*) je treba razumeti v primerjavi z duhom (*Geist*) tako, kot nas uči Simmel, kako naj ju strogo ločujemo med seboj. V ozadju tega razlikovanja gre za odnos med *naravo* in *duhom*, s tem da je duša razumljena kot enotnost in sinteza narave in duha. Ta enotnost je kot »nemirna ritmika duše«, kajti človeška duša je kot »bojni prostor med naravo, ki je ona sama, in duhom, ki je tudi ona sama«. ³¹ Kot nekakšna pot navzgor in navzdol ta nemirna ritmika po Simmlu pomeni tole: »Na naši duši nenehno gradijo moči, ki jih lahko poimenujemo le s prostorsko podobo stremenja navzgor, ki ga druge moči, ki v nas učinkujejo kot naša topost in nizkotnost in v slabem pomenu ‚zgolj-naravno‘, venomer prekinjajo, odrivajo od poti, dušijo. Kako se to dvoje medsebojno meša po meri in vrsti, se izkaže v vsakem trenutku v formi naše duše. Prav nikoli ji ni uspelo doseči dokončnega stanja, niti z odločilno zmago ene od strani niti z medsebojnim kompromisom.« ³² Zato: kolikor človekova duša pomeni zavest in duha, toliko pomeni tudi naravo.

29 Georg Simmel: *Das Problem des Schicksals*, nav. iz Georg Simmel (ur. Margarete Susman in Michael Landmann): *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, str. 8.

30 Georg Simmel: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, str. 20.

31 Georg Simmel: *Die Ruine*, nav. iz Georg Simmel: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, str. 131.

32 Prav tam.

Poudarek je že na tem, da je tudi duh onaravljen in narava vsebuje duha kot svojo samodoločbo najmanj tako kot kaj nagonskega, čustvenega in razumskega, skratka, tudi narava je poduhovljena. To sporočilo nosi v sebi nemški izraz *Gemüt*,³³ ki ga Simmel pogosto uporablja, oziroma v slovenščini *človekova narava, čud* – izraz, ki se ni najbolj uveljavil in označuje enotnost narave in zavesti. Med drugim, v filozofskem pomenu še posebej, pomeni občuteno razpoloženje, čutečo dušo, znotraj katere imajo svojo enakovredno domovinsko pravico tako doživljaj, pojem, občutenje in vednost, skratka, gre za nekaj, za kar vem in hkrati občutim, bodisi kot kaj lagodnega, ker je duhovno, denimo vrednote, ali nelagodnega, ker je naravno – umiranje, smrt, zlo. Recimo tudi še občutenje in zavedanje trpljenja, ki ga je bilo v zgodovini toliko, toda, kot je upravičeno opozarjal Simmel, tako malo reflektirano: »Kar preseneča, je, kako malo bolečin človeštva je prešlo v njegovo filozofijo.«³⁴ Vsekakor Simmlova misel opogumlja filozofijo, da spregovori tudi tam, kjer najbolj boli, in spregovoril je o trpljenju žensk, njihovi vsiljeni – ponižujoči – identiteti.

Zato soočenje s Simmlovo filozofijo nehote pomeni začetek poti k sodobnim imenom, kot je Judith Butler, ki nas, tudi morda z nekaterimi zelo spornimi stališči v delu iz leta 1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* vendarle opozarja, da identiteta ženskega bitja »gender« in ženska kot subjekt ni biološko, anatomsko dano »sex«, ampak je družbeno in zgodovinsko pridobljeno, celo vsiljeno. Tako Butlerjeva v *Zagatah s spolom* mora opozarjati, da »je ne nazadnje tudi malo soglasja o tem, kaj konstituira kategorijo ‚žensk(a)‘ ali bi jo moralo konstituirati.«³⁵ S stališči, da se *nihče ne rodi kot ženska, temveč to postane* (Simon de Beauvoir), da *pravzaprav ne moremo reči, da »ženska« obstaja* (Julia Kristeva), da *ženska nima biološkega spola* (Luce Irigaray) in da je *kategorija biološkega spola politična kategorija, ki družbo utemeljuje kot heteroseksualno* (Monique Wittig),³⁶ omaja vsakršno dokončno gotovost razmišljanj o ženskah in o njihovi identiteti, kajti to je dejansko – simmlovsko rečeno – tragedija sodobne kulture.

Ta *a priori* predpisana identiteta ženski je verjetno vsaki bralki njenih misli – vsaj za hip – tolikšno breme, da začuti močno potrebo upreti se strašni moči navade – tej lenobi, povprečju in pripravljenosti sprejeti s strani moškega sveta

33 Čud je »skupek človekovih lastnosti, iz katerih izhaja njegovo ravnanje; narava«. Glej *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, DZS, Ljubljana 1991, str. 109.

34 Georg Simmel: *Aus dem nachgelassenen Tagebuche*, nav. iz Georg Simmel (ur. Gertrud Kantorowitz): *Fragmente und Aufsätze. Aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre*, str. 17.

35 Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, str. 16.

36 Prav tam, str. 15.

vsiljeno in ponižujočo identiteto. Toda Simmlova misel posredno opozarja, da pri uporništvu – ne glede na to, na kaj se nanaša – vendar velja upoštevati, da se vse sile samoosvobajanja žal kaj hitro rade začnejo spreminjati v samodestruktivne sile. Simmel osebno je bil temu kos: »Komaj je zaznati prizadetost, ko obravnava tragičen konflikt sodobne kulture. Teme, ob katerih sta Kierkegaard in Schopenhauer skorajda zbolela in so Nietzscheja ne glede na njegove nevrotične dispozicije pripeljale do blaznosti, druge do samomora, se pri Simmlu razblinijo,«³⁷ to pa je ugotovitev, ki iz narave njegovega pisanja daje vedeti, kako močna osebnost je bil.

Simmlova filozofija nam najprej sporoča opozorilo, da filozofija potrebuje za svojo refleksijo še kaj več kot že ustaljene in priznane metode, ki naj jamčijo gotovost vednosti, še posebej kakšne dokončne. Tu so se oglasili Simmlovi kritiki in mu očitali, da je bil skeptik in relativist, vendar je njegova sodelavka, zelo solidna poznavalka njegovih misli in poznejša izdajateljica nekaterih njegovih del Margarete Susman (1872–1966) zapisala: »Toda na drugi strani ve za subjektivno resnico, četudi še ne razkrito: Zagotovo je globoka skrivnost v tem, da obstaja nekaj takega kot resnica, da jo, tako rekoč začrtano v nas z idejnimi potezami, odkrivamo, si je ne izmišljamo.‘ Toda ker je tako, da strogo dejstvo sveta vendarle tolmačimo sami, je Simmel tudi na njeni osnovi vsepovsod videl probleme, ki so nenehno zaposlovali njegovo mišljenje in vendar niso dopustili končne rešitve. V vsem njegovem mišljenju je na delu, in to od samega začetka, neka temna, globoka notranja vednost o celoti resničnosti, ki pa jo skuša izraziti, pač ker je živel v tedanjem času, z metodami tradicionalnega mišljenja. Vsepovsod je njegova vednost – po tem se razlikuje od vse *zgolj* znanstvene filozofije – globlje od njegovega mišljenja. Zato je povsem zgrešeno, če v Simmlu vidimo skeptika. Njegov relativizem ni izviral iz dvoma, temveč iz povsem drugačnega razumevanja resnice, kajti še njegov skrajni relativizem je usmerjen na absolutno.«³⁸ Vedno znova je treba poudariti, da Simmlova filozofija ni filozofija česa poslednjega ampak samo predposlednjega, kot taka pa nam je blizu. Kajti predposlednje je v marsičem dosegljivo in na dosegu, morda na področju etike še najbolj, prva in najbolj vzvišena resnica nikdar.

37 Günther K. Lehman: *Ästhetik der Utopie. Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard, Georg Simmel, Max Weber, Ernst Bloch*, Stuttgart 1995, str. 115.

38 Margarete Susman: »*Das Nah- und Fernsein des Fremden*«. *Essays und Briefe* (ur. Ingeborg von Nordmann), str. 34.

5. Življenje – osredinjena duša

Še enkrat! Življenje je po Simmlu najbolj osredinjeno z dušo, v širšem pomenu po Simmlu velja življenje imenovati kar *osredinjena duša*, ki je kot tok navzven in navznoter, k sebi in od sebe. Ta osredinjenost je na delu vsepovsod, ne da se je določiti in predpisati s kakšnim strogo začrtanim predmetnim področjem, tako kot si sledijo predmetna območja znotraj tradicionalne ontologije in metafizike. »Soočam se s pojmom življenja kot središčem; od tod pelje ena pot k duši in jazu, druga k ideji, kozmosu, absolutu. Vprašanje načela jaza je bilo treba preseči. Kljub temu pa ne moremo preprosto razveljaviti prek njega pridobljenega znanja, da ne moremo filozofirati in graditi svetovnega nazora brez nadaljnega iz absolutne objektivnosti.«³⁹ Njegova kritika absolutnega idealizma in načela jaza kot konstitutivne subjektivnosti povleče novo razmerje med subjektom in objektom, ne več načelo identitete, ampak prej komunikacije na podlagi *razlikovane deležnosti* subjekta in objekta. Notranje in zunanje ostaja samostojno v tem smislu, ker zavest ni predmetotvorna, intencionalnost zavesti je pri Simmlu nema. Predmetnost tudi ni predvidljiva.

Ko govori o deležnosti med subjektom in objektom, ne sprejema panteizma starih Grkov, opozarja na pasti determinizmov, ki so nedvomno v vsakem psihologizmu, radikalno zavrača relativizem v podobi historicizma. Naravoslovje se preveč osredotoča na »možno nujnost«, religija na »nujno možnost«.⁴⁰ Vse omenjene enostranosti sooča samo z življenjem, ki z vsem in vsepovsod izstopa – življenje je treba poiskati, intenzivirati, kajti življenja je še vse premalo in še to, kar je, mnogo preveč v redukcioniistični obliki: »Zdi se, da je življenje skrajna objektivnost, h kateri lahko neposredno prodiramo kot duševni subjekti, da je najširša in najtrdnjša objektivacija subjekta. Z življenjem stojimo v središču med jazom in idejo, subjektom in objektom, osebo in kozmosom. In dodeljeno nam je, da nismo ne gospodarji ne hlapci bivanja, in prav zato smo svobodni. Vendar pa se to vidi šele v skrajnem intenziviranju življenja, v duhovno ozaveščenem pristopu; čeprav znanstvena nerazločljivost življenjskega procesa opozarja na svobodo že v nižjih stopnjah. Kljub vsemu pa bi bilo možno, da bi življenje doseglo še neko višjo stopnjo zavesti; tedaj bi bili še svobodnejši. Morda je v našem zdajšnjem življenju po eni strani preveč jaza, po drugi preveč mehanskosti. Še vedno ni čisto življenje.«⁴¹ Doseči življenje

39 Georg Simmel: *Aus dem nachgelassenen Tagebuche*, nav. iz Georg Simmel (ur. Gertrud Kantorowitz): *Fragmente und Aufsätze. Aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre*, str. 6.

40 Prav tam, str. 8.

41 Prav tam, str. 7.

pomeni, da mora filozofska refleksija spregovoriti o vsem še tako majhnem, obrobnem, celo nepriznanem in odrinjenem. Tradicionalna in priznana filozofska področja tako iz teoretične kot praktične filozofije onemijo – niso več edina in zavezujoča.

Simmel se zaveda, da je človekovo dojemanje nedvomno celostno naravnano, saj je filozofija sama izraz te celostne naravnosti. Toda Simmel temeljito prevprašuje možnosti za takšno celostno izražanje, kajti zaveda se, da celota nikakor ni ulovljiva samo strogo pojmovno. Tu se je moral raziti s precejšnjim delom zgodovine filozofije, kajti njegova deviza, s katero je mnoge nagovoril in še bolj prepričal, je, da je ravno doživljaj s svojo kar najbolj intenzivno naravnanoostjo do celote oziroma totalitete življenja to, kar življenje dejansko dosega, ker je življenje samo. Skratka, celota – in ta je življenje – je ulovljiva samo simbolno, celo alegorično, s pojmom si tu nimamo več kaj pomagati, in da isto velja tudi za celoto svetovne biti, ni treba posebej prepričevati. Zato filozofija od zdaj naprej išče in razvija nove spoznavne oblike, ki bi bile zmožne še bolj celovitega dojemanja, kot je pojmovno. Iz Simmlovih tekstov izhaja, da je doživljaj – občutim in mislim, kot to, kar je podlaga za srčnost filozofskih kategorij – trenutek, ko postaja notranje eno z zunanjim, kajti doživljaj v svoje dojemanje vključuje *razum*, *voljo* in *čustva*.

Hans-Georg Gadamer zato v svojem delu *Resnica in metoda* ugotavlja, da je Simmel celo soodgovoren za to, da je beseda *doživljaj* postala »modna beseda«,⁴² vendar je k temu treba pripomniti, da ne v kontekstu filozofije življenja, ampak znotraj eksistencializma. Mesto, ki ga Gadamer deloma upošteva, je iz krajše Simmlove študije z naslovom *Problem usode* iz leta 1913 in se v daljši obliki glasi: »Kje nadalje se sprašujemo o bistvu nenavadnega dejstva, ki ga imenujemo ‚doživljanje‘? Kaj pomeni ta posebni odnos življenja do stvari in dogodkov, s katerim se ti tako rekoč razrešijo v samem življenju, ki jih asimilira, tako da to objektivno ne postane le slika in predstava, tako kot v spoznanju, temveč momenti življenjskega procesa samega? Teh problemov nikakor ne moremo rešiti s psihološkimi analizami; temveč da obstajajo taka duševna dogajanja kot ljubezen in doživljanje kot bivanjske resničnosti, to zahteva filozofska razlaga, če si filozofija sploh v katerem koli smislu prizadeva, da bi bila ‚življenjska modrost‘.«⁴³ In vrsta filozofov

42 Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1990, str. 75.

43 Georg Simmel: *Das Problem des Schicksals*, nav. iz Georg Simmel (ur. Margarete Susman in Michael Landmann): *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, str. 8.

najraznovrstnejših usmeritev je preizkusila svojo miselno ostrino s pomočjo doživljaja, četudi se je kak deklarirani dialektik sramoval izraza doživljaj in je raje uporabljal izraz samoizkustvo. Pri tem je dobro vedel, da je doživljaj izrazito samonanašajoča se dejavnost, celo samoproizvajajoč subjekt, ki ga v njegovem delovanju opredeljuje tudi intuitivno dojemanje kot nereducirano izkustvo. Med tem, kar je neposrednost sama, in močjo posredovanja prihaja do enotnosti, ki se sproži tudi tam, kjer bi sicer kak tradicionalist spregovoril samo o kakšni esejistično zanimivi pustolovščini. Da je pustolovščina filozofsko berljiva enako kot kak suhoparni traktat o čistoči duha, je ena najbolj prepričljivih plati Simmllove filozofije.

Vemo, da je s tem nagovoril marsikaterega filozofa, ne samo Ernsta Blocha, tudi Theodorja W. Adorna, ki Simmlu daje, sicer samo posredno, priznanje preko Blochovega *mišljenja sledi* (*Spuren-Denken*). Filozofska spekulacija je uprta v neposreden, konkreten predmet – stari vrč –, sproži se miselna sled, *ne-konstruirano vprašanje*, ki odkriva konkretnost oziroma po Adornu konkretno filozofiranje, nabito z neizčrpno močjo spraševanja, in misel nenehno napreduje. S konkretnim filozofiranjem Adorno nastopa proti formalistično pojmovanemu mišljenju in ob tem piše: »Ta motiv, ki je pred vso teoretsko vsebino, sem si tako zelo prisvojil, da, tako mislim, nisem nikdar napisal ničesar, kar ne bi, latentno ali odkrito, spominjalo nanj.«⁴⁴ Šele Blochu je po Adornovi oceni uspelo nadgraditi nekatera nedvomno genialno zastavljena izhodišča, kajti Simmel je po ugotovitvi Adorna »prvi poleg vsega psihološkega idealizma opravil tisto vrnitev filozofije h konkretnim predmetom, ki je ostala kanonična za vsakega, ki mu ni godilo rožljanje spoznavne kritike. Če smo nekoč še posebej burno reagirali proti Simmlu, je to bilo samo zato, ker nam je ponovno kratil tisto, s čimer nas je privabil. Na duhovit, danes močno obledeli način je njegovo vedênje prekrilo svoje nadvse fine objekte s preprostimi kategorijami oziroma je dodalo zares splošne refleksije, ne da bi se sploh kdaj tako nepokrito izgubilo v stvari, kakor se to zahteva takrat, ko naj bi bilo spoznanje več kakor samozadostni protitek svoje prestabilirane aparature.«⁴⁵ Adornova sklepna ocena o Simmlu ni negativna, četudi v prvem trenutku ne zveni tako pozitivno kot večina prikazov Simmllove misli. Adornova ocena je odprta in razmišljujoča, ker ni sklenjena, je ocena, ki nekaj v Simmlovi misli požene naprej, tako, kot je to Adorno sam storil na mnogih mestih svoje filozofije, ko

44 Theodor W. Adorno: *Noten zur Literatur, Henkel, Krug und frühe Erfahrung*, GS 11, nav. iz *Gesammelte Schriften* (GS) 1–22 (ur. Rolf Tiedemann), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, str. 557.

45 Prav tam, str. 558.

je razmišljal o tem, kar mu je dejansko ponudil Simmel. Nikakor ne v smislu razrešitve, ampak kot v smislu odprtega, problemskega mišljenja, za katero je bila Simmlova paradigma *predposlednjega* več kot dobrodošla. Mišljenje ni kot kljuka na obešalniku, kamor bi nekaj lahko odložili, da bi tam obviselo vsaj za nekaj časa – ali celo za vselej.

Kako zdaj Simmla z njegovo himno življenju soočati z novokantovsko filozofijo, h kateri ga prišteva večinski prikaz zgodovine nemške filozofije in kamor Simmel tudi upravičeno spada? Eden najboljših sodobnih poznavalcev te filozofije Klaus Christian Köhnke je izrazil pomislek, ali lahko Simmla zaradi njegovih nazorov oziroma zaradi njegovega »preoblikovanja kriticizma sploh uvrščamo v novokantovstvo«. ⁴⁶

Dejstvo je, da Simmel s svojimi nazori učinkuje izrazito individualno in ga je nujno obravnavati kot takega, tudi takrat, ko ugotavljamo nekam čudno deklarirano anonimnost – ki jo je celo sam napovedoval. A vendar Simmel prejema priznanje mnogih filozofov, ki so od njega precej jemali in še vedno jemljejo, kot pred tem samo še od Schopenhauerja. Pri poslednjem je zablestel Nietzsche, pri Simmlu ni jasno, kdo vse, kajti imen je več, med drugimi tudi Karl Jaspers. Če György Lukács ne bi postal marksist, bi bila zadeva morda jasnejša. Nekdo, ki je bil v času poleta svoje mladosti v filozofiji izšolan z Lukácssevo pomočjo, je danes, v času svoje »mlade« starosti soočen z odkrivanjem čara in privlačnosti Simmlove filozofije, kajti Lukács s svojim *Razkrojem uma* že dolgo več ne prepriča, nasprotno, prej odbija s trditvijo, da je bil Simmel »kantovec z imperialističnim odtenkom, odločen subjektivist, ki je z objektivno realnostjo vnanjega sveta že docela opravil«. ⁴⁷ Če enkrat prebereš Simmlovo *Sociologijo čutov*, začutiš v najboljšem pomenu besede trajni vpliv – vsekakor v pozitivnem smislu – filozofije življenja, ki uspe naše dojemanje sveta in sočloveka strniti v potrebo po kulturi čutov. Negovanje te potrebe je domala nujnost, da razvijamo našo komunikacijsko zmožnost, celo družabnost, ki sta po Simmlu *simbol življenja*, in brez teh živetih simbolov življenje ni pravo, ga v bistvu ni. Ni tega reči *življenju da*.

46 Klaus Christian Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, str. 305. Gre za delo, ki se ne odlikuje toliko po kritičnem prikazu novokantovstva, ampak prej po razumevanju Kantove filozofije same v 19. stoletju. Kot tako je delo možno razumeti »kot dopolnilo, ki je zasnovano v nasprotju s študijo Karla Löwitha *Von Hegel zu Nietzsche*«. Nav. iz uvodnega zapisa v Klaus Christian Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, str. 2.

47 György Lukács: *Razkroj uma. Pot iracionalizma od Schellinga do Hitlerja*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1960, str. 364.

Po sesutju vere v zemeljski raj in izteku revolucionarnega vzgiba poznih šestdesetih let 20. stoletja je tu starost v podobi tiste dragocene – Schopenhauerjeve – misli, da življenjsko izkustvo vrača vero v življenje in mu glasno reče *da*. Zato ima starejši človek življenje rajši kot mladost, ki je pripravljena jurisati na nebo, starost je previdnejša, ker ve, kaj je življenje, že zaradi tega, ker živimo le enkrat – in življenje je z vsem osredinjeno. Mladostna obsedenost z vero v napredek – in moje občutje, celo moja poklicanost, da je tu treba nekaj narediti – sčasoma popusti in zdaj spet nagovori Simmel. Zakaj? Med drugim zato, ker je v svojem času ideji zgodovinskorazvojnega optimizma izrazil nezaupnico, že skoraj po Schopenhauerjevem vzoru. Pri tem nikakor ni ostajal za časom ali s svojim zavračanjem historicizma stal zunaj zgodovine in omalovaževal pojma zgodovinskosti.

6. Biocentrična metafizika

Simmlovo pojmovanje filozofije, iz katerega izhaja, je zastavljeno samostojno in dokaj široko, predvsem kot »določen duhovni odnos do sveta in življenja, kot funkcionalna oblika in način dojemanja stvari in notranjega ukvarjanja z njimi«. ⁴⁸ Poudarek ni samo na vsebini, »ki jo vsakokrat poznamo, konstruiramo, verjamemo vanjo«, ampak na samem procesu filozofiranja, dojemanja in razmišljanja, tj. na *funkcionalnem filozofirajočem dubu*, ki je daleč nad vsemi še tako dogmatično podanimi vsebinami in rezultati. Ravno ta »ločitev funkcije od vsebine, živega dogajanja od njegovega pojmovnega izida pomeni povsem splošno usmeritev sodobnega duha«. ⁴⁹ Simmel je te tendence prepoznava ne samo v sodobni filozofiji, ampak še prej; tako je vedno znova skušal opozarjati na podobna mesta v Kantovi filozofiji. V največje presenečenje svojih bralcev je tu pogosto opozarjal še na mistiko.

Sámo razlikovanje med procesom, ki je dokaj samostojen in vsebino označuje celo z izrazom *metafizična potreba*, ni dragoceno samo zaradi tega, ker bogati in razširja predmetno območje filozofije, ampak povratno vpliva tudi na metafizično moč, krepi se *metafizična globina*. Hkrati s to globino se ohranja, celo krepi moč refleksije in spekulacije, predvsem kot *samoobranjanje* in *samo-spoznanje uma*, kar je po njegovem tudi »najgloblji smisel temeljne filozofske

48 Georg Simmel: *Einleitung*, nav. iz Georg Simmel: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, str. 1.

49 Prav tam, str. 1–2.

drže«. ⁵⁰ Tudi takrat, ko gre za kaj ne-pojmovnega ali pred-pojmovnega, izrazi to doživljajskega, je um navzoč, »in vse, kar sploh naredi, so le sredstva ali, natančneje, njegova samoohranitvena dejanja«. ⁵¹ Kot da bi se Simmel zelo dobro zavedal, da z vpotegnjenostjo česa doživljajskega, nagonskega, skratka tega, kar po ustaljeni disciplinarni delitvi spada v fevd psihologije, obstaja nevarnost psihologističnega redukcionizma in determinizma, čemur se je očitno želel izogniti. Tudi izrazi, ki jih uporablja, ponekod kažejo, da briše strogo tradicionalno ustaljeno mejo in neprehodnost med psihologijo in filozofijo, med čisto doživljajskim in čisto pojmovnim.

Izraz *filozofska psihologija* je – še posebej glede na današnjo psihologijo – zelo vprašljiv, četudi je z njim označeno prvo, naslovno poglavje v njegovem delu pod naslovom *Filozofska kultura* (1911). Kot že rečeno, Simmel razširja filozofsko refleksijo na nekatera tradicionalni filozofiji neznana področja. Posamezni prispevki v tem delu so dejansko študije, in čeprav so podnaslovljene kot eseji, pomenijo *filozofski esejizem* kot priznani način filozofiranja v tistem specifičnem pomenu, kot to precizira v svojem tekstu Max Bense. Nikakor ne kot literarni esejizem, ampak kot način filozofiranja, ki ga je Bense z Lessingovo pomočjo posrečeno imenoval *popolnočutni govor*, ⁵² razumljen kot *svojevrstna koincidenca* med podobotvornim in pomenotvornim, med bitjo in bistvom, celo med nadčasovnostjo in časovnostjo samo.

Kljub svojemu popolnočutnemu govoru Simmel ohranja metafizični pristop in skuša z njim razlagati odnos med procesom in vsebino življenja, tj. med funkcijo življenja kot živim dogajanjem in vsebino kot pojmovno zastavljenim in izraženim bistvom življenja, ki je bilo zdogmatizirano v precejšnjem delu zgodovine filozofije. Ko gre za odnos med procesom in vsebino življenja, izrecno govori o *metafizični potrebi*, ki bi po njegovem morala vključevati kar najširša področja sveta in duše, ta, ki so praviloma ostajala zunaj priznanih filozofskih območij. Skratka, filozofija, metafizika pa še posebej, mora postati pretočna, pronicati skozi celoto bivajočega, vendar ne kot dogma, ampak kot življenjski proces sam. Ta pretočnost je nekaj, kar mora filozofija kot metafizika razrešiti najprej sama pri sebi predvsem s tem, da se metafizika utemeljuje na ravni *imanence*, ne kot dogma iz onstranstva, ampak kot prizemljena, tj. imanentna in kar najbolj iz sveta in življenja v njem izhajajoča metafizika.

50 Georg Simmel: *Von den idealen Forderungen*, nav. iz Georg Simmel: *Hauptprobleme der Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin 1950, str. 130.

51 Prav tam, str. 130–131.

52 Max Bense: *Über den Essay und seine Prosa* (1952), nav. iz: *Deutsche Essays. Prosa aus zwei Jahrhunderten* (ur. Ludwig Rohner), zv. 1, Luchterhand, Neuwied in Berlin 1968, str. 55.

Zato tudi omogoča dešifriranje izkustva, nekdanjemu racionalistično apriorističnemu pojmovanju metafizike stoji nasproti dinamično pojmovana metafizika, ki nikakor ni iracionalizem, ampak prej nad-racionalizem. Tudi glede na sodobno feministično razlago pojma življenja, kakor ga ta prepozna znotraj dela filozofije življenja – pri Simmlu je to še posebej vidno –, bi veljalo trditi, da gre v bistvu za *modrost sveta* oziroma za prizemljeno metafiziko. *Logosu* tako stoji nasproti docela enakovredno *sofija*.

Izhodišče in načelo filozofije mora biti táko, da vključuje vse, na videz še tako »nepomembne segmente obstoja v metafizično globino«. ⁵³ Kot poučarja Simmel: »Razvidno je torej, da obstaja notranji odnos med vso obilico danega obstoja, ki zahteva dostop do filozofske globine, in vso obilico možnih metafizičnih absolutnosti. Prožni člen med njima, možno povezavo, da bi od vsake točke ene strani uspeli priti do vsake točke druge strani, ponuja tista gibljivost duha, ki se ne opira na nobeno absolutnost, ki je sama v sebi metafizična. Nič je ne ovira, da ne bi ubrala izmenično nakazane in mnogih drugih poti, v taki predanosti metafizični funkciji je zdaj ravno simptomom stvari samih zvestejša in voljnjejša, kot pa to dopušča ljubosumje materialne izključenosti. Zahteva metafizične potrebe se ne izpolnjuje šele na koncu te poti, saj je ves pojem poti in cilja, ki nosi s seboj utvaro o nujni enoviti končni točki, neprimeren in je zgolj napačna raba prostorskih analogij; samo če bi tako rekoč kvalitete omenjenih gibljivosti imele ime, bi jih lahko vodila absolutna načela kot idealne ciljne točke. Med njima obstaja protislovje le v dogmatični kristalizaciji, ne pa v gibljivosti filozofskega življenja samega, katerega individualno pot lahko označimo kot enovito in osebno, četudi lahko pelje skozi mnoge ovinke in obrate«. ⁵⁴

Simmel se zaveda, da je filozofski proces kot gibanje, ki ne more enakomerno potekati v vse smeri. Pri mnogih Grkih se zaustavlja v panteizmu, prežet z zahtevo po absolutu, a je vendar tako zelo oropan subjektivnosti in individualizma, ki ju je lahko ponudila samo poznejša, z monoteizmom prežeta tradicija, ugotavlja Simmel. Če primerjamo filozofsko misel z živim tokom življenja samega, dojetega kot procesualnost, potem smo hkrati s tem soočeni še z oformljenostjo tako misli kot življenja. Enkrat refleksija sklene svojo podobo v čem racionalističnem, drugič v voluntarističnem, tudi življenje pozna svoje oblike, številne možnosti oblikotvornosti, toda kakor misel tako tudi življenje ostajata pri tem enotna.

53 Georg Simmel: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, str. 2.

54 Prav tam, str. 3.

V marsičem je Simmlova filozofija kot »povsem načelen obrat od metafizike kot dogme k tako rekoč metafiziki kot življenje ali kot funkcija,⁵⁵ kajti pri tem izstopa »enotnost miselnega gibanja«, ki naj ohranja »bogastvo vseh možnosti gibanja in vključevanja«⁵⁶ filozofije v življenje in življenja v filozofijo, tako da je pogled na svet oziroma svetovni nazor maksimalno dosežena in intenzivirana totaliteta biti in mišljenja, ki jo je Simmel v nemški filozofiji osredotočil še okrog pojma *metafizika kulture*. In ta metafizika nam je simpatična, zgovorna, prepoznamo se v njej, ker prinaša s seboj nekaj trajnega, celo večnega. Zakaj?

Zato, ker med drugim ohranja idejo o nesmrtnosti, ki so jo nekateri eksistencialistični filozofi iz sodobne kulture pregnali – onemela je. Z idejo o nesmrtnosti po Simmlu odkrivamo kozmično-metafizični smisel življenja in to Simmel zelo natančno opredeljuje, kajti to ni nekakšno »podaljšanje življenja, ki bi se navezovalo na zadnji tuzemski trenutek, temveč da je večna usoda duše odvisna od celotne vrste življenjskih vsebin, da vsakdo nadaljuje svoj etični pomen kot določiten temelj naše transcendentne prihodnosti v neskončnost in s tem premaga omejenost, ki biva v njem. Tu lahko smrt velja kot premagana, ne le zato, ker življenje kot skozi čas raztezajoča se črta sega prek formalne meje svojega konca, temveč tudi zato, ker zanika smrt s pomočjo večnih posledic prav tistih posameznih momentov življenja, skozi katere smrt učinkuje in jih notranje omejuje.«⁵⁷ Walter Schulz mu tako priznava, da je glede na pokan-tovske tendence izrinjanja metafizike smrti in nesmrtnosti, še posebej znotraj nemške filozofije, celo častna izjema.⁵⁸

Simmlova metafizika življenja je zgodovinskorazvojni optimizem če že ne do-cela zanikala, pa z njim vsaj prekinila. Tako v tej zvezi Heinz Heimsoeth v svo-jem priznanem delu *Metaphysik der Neuzeit* (1967) ugotavlja: »V novi življenj-ski metafiziki se je razvojna misel osvobodila zavezanosti načelu neprestanega razvoja. Ustvarjalna dejavnost narave je razumljena bolj tako rekoč prosto igrivo, iznajditeljsko poskušajoče in v razkošno mnogoterost oblik zlivajoče se življenje, ki s stremljenjem k višjim in najvišjim dosežkom nasploh pomeni hkrati tudi ponesrečenost, izgubljenost v slepi ulici in skrepenelosti – torej kot ciljno naravnano, v vsakem trenutku nezavedno natančno in z idealnimi

55 Prav tam, str. 4.

56 Prav tam.

57 Georg Simmel: *Zur Metaphysik des Todes*, Georg Simmel: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, str. 31–32. Gl. še Georg Simmel: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, str. 104.

58 Walter Schulz: *Philosophie in der veränderten Welt*, Verlag Günther Neske, Stuttgart 1993, str. 295.

oblikovnimi načeli (*Formprinzipien*) v grobih črtah teleološko predeterminirano stremljenje.«⁵⁹

Vendar Heimsoeth hkrati s tem ugotavlja še očiten protiteleološki obrat filozofije življenja oziroma njene metafizike in nadaljuje s tole ugotovitvijo: »In povsem posebno sta zdaj že z doživljanji duhovno-zgodovinske resničnosti – v splošni naperjenosti proti razvojnemu optimizmu, v teku 19. stoletja tako močno zbledelem in zakrnelem v razsvetljsko-civilizacijskem vidiku – razvoj in življenje dojeta tako kot napredek kot tudi kot propad, vzpon in zaton, osmišljenost in deformacija ter uničenje smisla. Tudi tu in prav tu se zavrača teleološka predeterminiranost; in na mesto v (spekulativno dojetem) skupnem načrtu absolutno utemeljenih razvojnih stopenj nastopi tista relativnost, ki je še najmanj za nas, ki ni več dojeta in ne izhaja več iz globljega enotnega smisla, relativnost stopenj in vrst dogajanja, prizadevajoč si navzgor in navzdol, medsebojno navzkrižnih, nikoli naravnanih na nekaj dokončno veljavnega.«⁶⁰ Heimsoethovo priznano delo očitno upošteva evolucionistične tendence poschopenhauerjevske filozofske misli, ki je s pomočjo imanentne oziroma negativne metafizike – metafizika iz izkustva, transcendenca na ravni imanence – prekinila tudi s konstitutivno subjektivnostjo nemškega idealizma, ne da bi pri tem zanemarjala ali celo opuščala pojem subjektivnosti.

Tudi pojma *narava* in *zgodovina* ostajata kljub svoji iracionalistični utemeljitvi enako aktualna, vendar je tu treba vedno znova opozarjati, da je iracionalizem izpeljan povsem racionalno in ne protiracionalno. Vsekakor tudi ne pomeni vračanja mišljenja na predparmenidovsko raven ali opuščanja pojmovnosti. Četudi zdaj filozofija prisega na kategorije kot »življenje, evolucija, vrednote, bit«,⁶¹ skuša zgodovinski relativizem presegati s tem, da ga sooča z nujnostjo ontološkega utemeljevanja. Prihaja do obnove ontologije kot temeljne filozofske discipline, to pa pomeni obrat od *intentio obliqua* k *intentio recta*, in v tem obratu vsekakor ostaja privlačno dejstvo, da filozofija zdaj uspeva zadrževati svojo tradicionalno novoveško racionalistično naravnost ob hkratnem upoštevanju še česa iracionalističnega kot povsem dostojnega za filozofsko refleksijo.

Heinz Heimsoeth zato odločno ugotavlja: »Aktualizem in heraklitovstvo nove življenjske metafizike želi temeljiteje, izčrpnije pripoznati in odkriti

59 Heinz Heimsoeth: *Metaphysik der Neuzeit*, Oldenbourg Verlag, München 1967, str. 210.

60 Prav tam.

61 Herbert Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, str. 80.

iracionalnost resničnosti (v naravi in zgodovini), kot so to premogle sistemске spekulacije idealizma. In tragično zavest, ki je ne morejo omiliti nobene sintetične spravne konstrukcije, je treba dvigniti iz neprestanega propadanja ustvarjanja in večnega navzkrižja življenjskih moči v častljivo predanost neizčrpnosti in demonsko igrivi sili, neskončni in nemirni produktivnosti življenja.«⁶² K slednji spada človekovo celostno usmerjeno dožemanje, ki od zdaj ne more več zatajevati svojega porekla v čem neracionalnem, spontanem, nepredvidljivem; ko gre za Simmla osebno, vemo, da k vsemu omenjenemu spada njegova samoizvoljena samota.

Biocentrična metafizika torej, ki se ne odreka pojmu duše. Tako filozofova duša po Simmlu odgovarja s tem, da posluša *utripanje srca stvari*,⁶³ in nam je zaradi tega njegova filozofija ta trenutek tuja in hkrati – ali bolje – še vedno blizu, ker smo, zahvaljujoč zgodovini filozofije, ponotranjili nekaj heraklitovskega, namreč, kot je opozorila Margarete Susman, ki je zelo dobro poznala Simmlovo miselno držo, po Heraklitu »duši ne najdeš mejá, četudi prehodiš vsa pota, tako globok logos ima«. ⁶⁴ In dobro je, da je tako; vse prehojeno, raziskano in spoznano do obisti je človek razvrednotil in onečastil svetosti, ki so lastne prav vsaki stvari – vsemu kar biva, kar je.

Mar za to hojo, ki naj bo po Simmlu izpolnjena s skrajno odgovornostjo, potrebujemo metafiziko, ki ni nič bolj ulovljiva kot duša? Zgodovina filozofije brez pojma metafizike in duše ne more. Tako Simmel pri vsej svoji zdajšnji nesočasnosti prepričuje, da duša še vedno potuje skozi svet, in njena številna *samosrečanja* dokazujejo, da gre nemara za prostor, v katerem še mnogi domujejo. Zato ni razloga, da bi jim ga odvzemali. Domovanje osredinja vse, je krožne narave, sproža neverjetno moč in potrebo vračanja – in vemo, da se je tako vračal Odisej. Na srečo so v našem življenju poti, ki pomenijo *večno vračanje*, in te se na presenetljiv način ujemajo s potmi, ki so v nenehnem napredovanju.

Po izteku mladosti obdobje mlade starosti začuti potrebo po polnosti domovanja kot polnosti bivanja. In starost sprašuje: mladost, kod si hodila? Tega nihče ne more odgovoriti, če je vprašanje umestno. Zakaj? Po Simmlu namreč čista misel in čisto občutenje pripeljeta do najmočnejše osredinjenega občutja življenja. In kakor je življenje sam razumel, je opozarjal, da gre za nasprotje med romantičnim in historičnim duhom, ki v življenju vsakega človeka uspe

62 Heinz Heimsoeth: *Metaphysik der Neuzeit*, str. 210.

63 Georg Simmel: *Zur Philosophie des Schauspielers*, nav. iz Georg Simmel (ur. Gertrud Kantorowicz): *Fragmente und Aufsätze. Aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre*, str. 244.

64 Anton Sovre: *Predsokratiki*, Slovenska matica, Ljubljana 1946, str. 77.

oblikovati celovito sintezo. Simmel je tako krepko presešel meje nekoč veljavnih šolskih filozofij, še eden največjih sodobnih nemških filozofov Jürgen Habermas⁶⁵ mu je tukaj dal priznanje.

Kakšna je filozofska drža, ki jo neposredno sooblikuje življenje? Nesporno je filozofija življenja razbila klasičen pojem transcendentalnega subjekta. Kot ugotavlja Habermas, so »Dilthey, Bergson, Simmel nadomestili zmožnosti tvorjenja transcendentalne sinteze z nejasno, vitalistično obarvano produktivnostjo življenja ali zavesti; vsekakor se pri tem niso znebili ekspresivističnega modela filozofije zavesti. Odločilno zanje je tudi, da so ohranili predstavo subjektivnosti, ki se povnanja zato, da bi takó nastale objektivacije ponovno pretopila v doživljanje.«⁶⁶ V Simmlovi filozofski refleksiji sta doživljaj in pojem enakovredna, med njima ni stroge zareze, prehodnost, ki je več kot očitna, ni sinteza, ampak prej nekakšna zrasla enost. Morda je v tem vsaj delni razlog, zakaj precejšnji del sodobne filozofije trajno ohranja in neguje poskus filozofije življenja, namreč ujeti utrip živega, živetega življenja in ga približati tradicionalnim devitaliziranim pojmom akademske filozofije še posebej.

Toda do kod pride filozofija v tem poskusu približevanja življenju? Odnos med bitjo in zavestjo je zdaj razumljen kot odnos med življenjem in doživljanjem, in tu se postavlja vprašanje, kdaj in če sploh doživljaj prebija meje notranjosti, torej čiste subjektivnosti. Kakor koli že imenujemo to čisto subjektivnost, mistika, notranjost je vse to vedno v bližini stoicizma in še bolj cinizma. Prihaja do čudnega pojava, da kolikor bolj je izrazita notranjost, toliko bolj je močen in izrazit trg in z njim prodajnost in kupljivost prav vsega.

György Lukács je v svojem *Razkroju uma* te tendence zelo obsodil, mnogi so mu to zamerili, a vendar: po katastrofi druge svetovne vojne je podobno kot Adorno raziskoval soodgovornost nemške kulture, tudi filozofije – kar ni isto kot krivda – za pojav industrije smrti, ki jo pooseblja Auschwitz. Neosebna, prisilna smrt po krematorijih izenačuje vse, podobno kot denar, ki mu je v poslu čisto vseeno, s kom posluje. Po ugotovitvi Petra Sloterdijka je Georg Simmel med prvimi, »ki so eksplicitno raziskovali problem cinizma, ki se pojavi z denarjem«.⁶⁷

Čisti subjektivizem, notranjost, ki je resnica kot moč samoohranjanja, je nemara privlačna zadeva, dokler je ne pohodi objektivnost zunanega sveta, kajti

65 Jürgen Habermas: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, str. 55.

66 Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, str. 170.

67 Peter Sloterdijk: *Kritika ciničnega uma*, str. 346.

z njo se ne da priti do samosrečanja. Ateizem, ki je sicer sledil iz te filozofije, omogoča oblikovanje suverene individualnosti, celo določeno »duševno udobje«, in to udobje prinaša po oceni Georga Lukácsa »v nemško filozofsko zavest nekaj novega: samovšečni cinizem«. ⁶⁸ S tem cinizmom je zaznamovana sodobna kultura po Simmlu dobesedno tragedija moderne kulture, ki jo Peter Sloterdijk imenuje »nelagodje v kulturi«, in ta se kaže kot »univerzalni difuzni cinizem«. ⁶⁹ Vse do danes so ocene in mnenja o tem, koga dejansko ščiti ta cinizem, zelo razhajajoči in nasprotujoči si. Peter Sloterdijk je imel vse razloge, da je podobno kot Adorno prepoznal »cinizem v akciji« ⁷⁰ tudi v pojavu kulturne industrije; tudi ideje so na prodaj, verjetno še v podobi kulturnega marksizma, ki se mu kljub vsemu nočemo odreči. Tudi zaradi tega, da življenja ne devitaliziramo in da ohranjamo budnico sedanjosti.

Največ, kar lahko po Simmlu o vsem, kar je, vključno še o samem sebi, rečemo in povemo samo to, da je resnica nastajajoča konstelacija. Toda njegovemu pojmovanju resnice ni več dosegljiva refleksija zla, ki jo Adorno sklene v tole ugotovitev: »Misleci, ki jim povsem primanjkuje paranooidnosti – eden od njih je bil Georg Simmel, ki je sicer iz tega manka spet naredil zdravilo za vse –, so brez odmeva ali pa hitro potonejo v pozabo. In iz tega nikakor ne izhaja, da so kaj več. Če bi definirali resnico kot to, kar je docela neparanooidno, potem obenem ne bi bila le tisto, kar je docela nemočno in v konfliktu s samim seboj – kolikor je praksa eden njenih elementov –, ampak tudi ne bi mogla razviti doslednega smiselnega sklopa: beg pred fiksnimi idejami postane beg misli. Mišljenje, ki se je otreslo obsesije, postane kot dosledni empirizem sámo obsesivno in obenem žrtvuje idejo resnice, ki se ji dovolj slabo godi tudi pri empiristih.« ⁷¹

Je Simmel s svojim samoljubnim cinizmom spet vrgel črnilnik v glavo nekemu, ki niti ne obstaja? Ta cinizem kljub vsemu hkrati opravlja še določeno razsvetljenjsko funkcijo: »Ta ne ve, kje bi morala cinično budno zavesti vstaviti vzvod razsvetljenstva. Moderni cinizem se kaže kot tisto stanje zavesti, ki sledi naivnim ideologijam in njihovemu razsvetljevanju. V njem tiči pravi razlog za eklatantno izčrpanost ideološke kritike. Ostal je bolj naiven kot pa zavest, ki jo je hotel razkrinkati; v svoji poštenosti racionalnosti ni sledila obratom moderne zavesti v zvijačni multipli realizem. Dosedanje oblike lažne zavesti – laž,

68 György Lukács: *Razkroj uma. Pot iracionalizma od Schellinga do Hitlerja*, str. 378.

69 Peter Sloterdijk: *Kritika ciničnega uma*, str. 23.

70 Prav tam, str. 19.

71 Theodor W. Adorno: *Minima moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, Založba / *cf., Ljubljana 2007, str. 293.

zmota, ideologija – so nepopolne; aktualna miselnost vsiljuje navedbo četrte strukture, ciničnega fenomena. Govoriti o cinizmu pomeni poskusiti v staro stavbo ideološke kritike vstopiti skozi nov vhod.«⁷² Je ta dolgi navedek razsvetljenska ocena subjektivizma herojskega individualizma in subjektivnosti, ki je kljub vsej svoji retorični kritiki ideologij(e) spet podlegla pastem ideologizacije in s tem nevarnosti, ko kritika ideologije, žal, na koncu spet porodi ideologijo? Kot vemo, v enem delu to kaže celo zgodovina marksizma, in deklarirana enotnost med teorijo in prakso ukinja teorijo, ta prehaja samó v taktiko in s tem je mišljenje degradirano, osiromašeno na stopnjo sledništva. Zato danes marksistična kritika ali – bolje – ocena in presoja kakšnega filozofa, v tem primeru Georga Simmla pač ni edino verodostojna.

72 Peter Sloterdijk: *Kritika ciničnega uma*, str. 23.

Čudovita pozornost na človeškost

Etika, ki jo imam v mislih, je etika medčloveške solidarnosti. Le združeno človeštvo bo moglo sprejeti učinkovit boj zoper entropijo in vzpostaviti ravnotežje med naravo kot našim biološkim rezervoarjem in stvariteljskimi silami človeštva. Pred očmi mi je torej solidarizem kot etika človeštva, ne kot družbenopolitična vizija. Solidarnosti nimam za družbeno pomirilo ali za protirevolucijsko sredstvo, temveč za kohezijsko vezivo na planetarni ravni. O planetarnosti govorim kot o nečem temeljnem, elementarnem in konkretnem, kar more rešiti človeštvo, ne samo posamezne razrede. Človeštvo kot enotno telo bo nastalo le, če se bodo zblížali narodi, države, ljudstva, razredi in posamezniki. Pred katastrofo nas more rešiti le vedno večja bližina med vsemi živimi bitji.

Edvard Kocbek, *Svoboda in nujnost*, 1973

1. H Kocbekovemu razumevanju filozofije Ernsta Blocha

Slovenska filozofska misel nazorom nemškega filozofa Ernsta Blocha (1885–1977) ni bila naklonjena, tako da o recepciji njegove misli pri nas v bistvu sploh ne moremo govoriti. Zares častna izjema je Edvard Kocbek (1904–1981), saj je poznal Blochove filozofske nazore, to pa po svoje preseneča. Bil je med prvimi, če že ne kar prvi, ki je skušal opozoriti na pomen Blochove misli in jo tudi predstaviti slovenskemu svetu. Zanimiv je njegov krajši članek v reviji *Sodobnost* leta 1962 z naslovom *Obrazi – Ernst Bloch*. Še bolj preseneča dejstvo, da Kocbekov prispevek o Blochu pri nas omenja celo obsežnejši zbornik v nemščini na temo o Blochovem znanem delu *Prinzip upanja*.¹ Vendar v Kocbekovem prikazu Blocha ne gre samo in zgolj za načela Blochove filozofije, ampak najprej za Kocbekovo odzivanje svetu in miselni tradiciji, ki jo je čutil za svojo.

1 Burghart Schmidt (ur.): *Materialien zu Ernst Blochs ‚Prinzip Hoffnung‘*, Suhrkamp, Frankfurt 1978, str. 648. Poleg že omenjenega članka je tu naveden še krajši prispevek z naslovom „*Problematični*“ *Ernst Bloch*, *Sodobnost*, 1963, št. 1–2.

Mišljenje ni samo sprejemanje tega, kar samo je, vključuje še presežnostno naravnost, v tem pa je bistvo tega, kar se imenuje metafizika in metafizični način dojetja. Za zmožnost posredovanja kot preseganja gre. Kot najbolj skupna in izhodiščna točka primerjave med Blochom in Kocbekom je pojmovanje, da misliti pomeni presegati, to je *transcendirati*. Če je mišljenje naravnano tako, seveda ne more sprejemati bivajočega samo v njegovi danosti in takšnosti. Presežnostno mišljenje se sprašuje, mar vse, kar je, ne bi moglo biti še boljše, kot je, bolj popolno in bolj človeško.

Kocbek zanimivo opisuje Blocha z naslednjimi besedami: »Ernst Bloch spada med mislece, ki ne sklepajo miru s svetom, njegovo premišljevanje je nenehen boj, boj z utilitarnimi, dogmatičnimi in shematičnimi sistemi v nemškem kulturnem krogu. Od svojih prvih del do danes kroži okoli nemške usode, njene slave in bede.«² Tudi Kocbek ni sklepal miru s svetom, kot da bi s svojo oceno o Blochu izrekel še grenko resnico svojega, nič kaj lagodnega bivanja. Oba namreč povezuje skupna usoda: nenehno preganjanje. Vendar sta oba v svojem življenju čutila, da bi bila cena za mir in lagodno življenje mnogo previsoka. Pomenila bi sestop iz zgodovine, iz živega, živetege življenja. O tem sestopu ni v njuni misli niti sledu. Boj z življenjem, ki nikakor ni bil samo boj za preživetje, je bil boj s končnostjo, boj s samó končnim časom. Toda samo s končnostjo časa stopamo, morda kar po apokaliptičnem vzoru, kot opozarja Bloch, v zgodovino. Tako začne zgodovina učinkovati nadčasovno, brezčasno; v najbolj dobesednem smislu nadzgodovinsko, a vendar trajno aktualno.

Eno glavnih sporočil Kocbekovega dojetja je v tem, da samo skozi konkretno in omejen čas svet in bivanje v njem postajata človeški in zgodovinski svet. Pri tem je sam slovenstvu posređoval svoje enkratno časovno izkustvo, ki je zanj pomenilo vir razumevanja sveta kot zgodovinskega dogajanja, in temu je prisluhnil s svojo zgodovinsko zavestjo, ki je, kot vidimo danes, začela v marsičem učinkovati nadčasovno. Gre samo za spoprijem s časom, ta pa v vseh Kocbekovih zapisih učinkuje kot kontinuum napredka, ki človeka neusmiljeno kliče, da se mu odzove. Kot kristjan se je povezoval z apokaliptičnim, v bistvu vstajenjskim sporočilom, ki je vsa njegova doživetja izpolnjevalo z eshatološkim nemiro tako, da je njegovo trajno sporočilo glede pojma resnice v tem, da je ta resnična samo, če s seboj prinaša kaj odrešujočega. Ravno takšno pojmovanje resnice ga je tudi približalo marksizmu.

Leta 1963 Kocbek piše: »Polemična ostrina Blochove misli se obrača danes zoper pesimizem eksistencialistov in hkrati zoper vulgarni optimizem

2 Edvard Kocbek: *Obrazi - Ernst Bloch*, Naša sodobnost, 1962, št. 3, str. 254.

marksistov.«³ Iz te ocene se je Blochu mogoče približati na točki, ko se sprašujemo o njegovem mestu v sodobni filozofiji in še bolj o blochovski drži sami. Blochovo utopično mišljenje in prav tako njegova utopična ontologija načelno zavrčata eksistencialistični govor o tesnobi in strahu. Pri tem gre celo tako daleč, da Bloch omenjeno kritiko v bistvu vdela v samo izhodišče oziroma predpostavko začetka v svojem najobsežnejšem življenjskem delu z naslovom *Princip upanja*. Po Kocbeku je to »ekstatično delo resnični integral vsega Blochovega snovanja«.⁴

Že v predgovoru, na prvih, povsem začetnih straneh *Principa upanja* se Bloch sprašuje: »Kdo smo mi? Odkod prihajamo? Kam gremo? Kaj pričakujemo? Kaj nas čaka?«⁵ Mnoge je pri tem strah, čutijo tesnobo, toda Bloch odločno vztraja, da se moramo naučiti upati, kajti samó upanje omogoča napredovanje in potovanje skozi svet in življenje; pri tem izrecno apelira na potrebo po hermenevtiki hrepenenja, pričakovanja, upanja.⁶ Upanje je mnogo nad strahom in tesnobo, ki sta pasivna, zaprta v mejah nič. Strah in tesnoba zelo zožujeta človekovo dojetje, bivanje, prežeto s strahom, spominja na životarjenje psa, zaprtega v uto. Upanje gre iz sebe navzven, razpira in razširja naše doživljanje. Kot načelo bivanja upanje omogoča samoprivajanje človeka in hkrati učinkuje kot mehanizem, ki zavrča procese odtujevanja. Zato je Blochov izhodiščni program *Principa upanja* mogoče strniti kar v ugotovitev: upanje proti strahu, tesnobi in nič. S tem je Kocbek dobil vso teoretsko oporo za svojo kritično oceno dela sodobnega eksistencializma, predvsem njegovega pesimizma in nihilizma.

Za slovensko marksistično misel je bil Blochov marksizem izpeljan vse preveč metafizično in kot tak neuporaben za nekdanjo oblastniško marksistično ideologijo. Kocbek omenja kritike, ki so ugotavljale, da je »Bloch tragični intelektualec, duhovni kompromisar, iluzionist in sopotnik, ki sodeluje le pri revoluciji, ne deluje pa v njej« in da je njegovo delo »kolosalni splav«,⁷ skratka skrajno odurna in perversna kritika Blocha, ki se je razvila »v prestižno in politično prizadetost«⁸ in bila hkrati namenjena Blochu in še bolj Kocbeku. Enako kot Bloch je bil preganjan tudi Kocbek; njuna usoda je v marsičem presenetljivo podobna.

3 Prav tam.

4 Prav tam, str. 258.

5 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, GA, zv. 5, nav. iz Gesamtausgabe (GA), zv. 1–16, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, str. 1.

6 Prav tam, str. 5.

7 Edvard Kocbek: »Problematični« *Ernst Bloch*, Sodobnost, 1963, št. 1–2, str. 184.

8 Prav tam, str. 188.

Kocbek v svojih prikazih o Blochu poudarja vsebino »šolanega upanja« in »Počelo upanja«, kakor je slovenil *Princip upanja*, »prebiramo kot enciklopedijo človekovih želja, kot slikovito panoramo podob o sreči, kot zbirko zarotovalnih obrazcev zoper zlo in bivanjsko grozo, kot antologijo vseodrešnega upanja«. ⁹ Svojo oceno o Blochu je sklenil z naslednjim: »Bloch je čudovito pozoren na človeškost, najbrž nihče med sodobnimi misleci tako ne ljubi življenja kakor on.« ¹⁰ Bloch nam posreduje predvsem »srečno spoznanje, da se s človekom dogaja nekaj posebnega in da je šele na začetku svoje velike poti«, ¹¹ ugotavlja Kocbek. V članku z naslovom »*Problematicni*« *Ernst Bloch* izpostavlja Blochovo kritiko tako teizma kot ateizma, saj sta oba »kriva degradacije sakralnosti, oba ponižujeta svetost božanskega in človekove biti, prvi s svojo teologijo, drugi s svojo ateologijo«. ¹² Zanimivo je, da Kocbek za Blocha ugotavlja, da pri njem »ni niti osebnega niti brezosebnega Boga, transcendentna religija mu je irealna utopija, krščanska teologija mu je izraz duhovniške kaste, in vendar daje kot ateist svojemu totalnemu upanjskemu zanosu neprikrite religiozne poteze in izraze. Bloch je daleč od kakršne koli sekularizacije krščanstva ... dialektična metoda mu je eno samo pobožanstvenje človeka v naravi, zgodovini in vesolju, prav zato se je skozi njegovo misel začelo ponavljati vprašanje: *cur deus homo?* Zgodovina človeka na zemlji je en sam proces *,deo assimilari*«. ¹³

Z Blochovo pomočjo odkrivamo moč *mistike* in Kocbek je povsem pravilno razbral Blochovo nagnjenje do mistične tradicije, kajti religija ne more biti utemeljena na praznoverju. »V mistični tradiciji velikih svetovnih religij je odkril vrsto nagibov, ki so mu tako dragoceni, da jih velja prenesti v službo nastajajočega sveta. Zgodovina mora delovati na človeka kot profana sakralnost, Münzer mu je odkril bitno verjetnost in zgodovinsko rodovitnost religioznega radikalizma. *Deus absconditus* je v resnici *homo absconditus*«. ¹⁴ Iz teh Kocbekovih razmišljanj kot trajno sporočilo, celo kot oporoka njegove misli vsemu slovenstvu v prihodnje, izhaja njegovo pojmovanje *darežljivosti*. Za moč dialoga gre in za pristno dialoškost, ki jo slovenstvo pri vseh svojih idejnih razlikah, medsebojno celo tragično izključujočih in nasprotujočih si, potrebuje. Takrat,

9 Edvard Kocbek: *Obrazi – Ernst Bloch*, Naša sodobnost, 1962, št. 3, str. 258.

10 Prav tam, str. 258.

11 Prav tam, str. 262.

12 Edvard Kocbek: »*Problematicni*« *Ernst Bloch*, Sodobnost, 1963, št. 1–2, str. 185.

13 Prav tam, str. 187.

14 Prav tam, str. 188.

kadar »delujejo nevarni procesi bitne skleroze in pojemanja darežljivosti«,¹⁵ so dane vse možnosti za nadaljevanje tragedije slovenstva, tudi v smeri nevarnosti, da slovenski narod izgine. Posredno iz Kocbekove oporoke slovenstvu izhaja apel po svetosti takšne *darežljivosti* med religioznimi in nereligioznimi in t. i. vernimi in t. i. neverujočimi.

S pomočjo Kocbekove analize Blochovih stališč se smemo spet vprašati, kje so jasne meje v pomenu načelne ločnice med čim teističnim in ateističnim, ko gre za človekovo dojemanje in naravo njegovega duha. Moč človekove notranjosti, na kateri gradijo vse mistične tradicije, je vsebina eksodusa duše, ki se z religioznim in bibličnim izročilom odpravlja na popotovanje skozi svet, z eno samo željo in upanjem: da si v svetu najde prostor za pristno, učlovečeno domovanje in da bi končno že razpadla tragična hamletovska razklanost in razcepljenost bivanja med vsem notranjim in zunanjim. Zdaj je pred nami zakladnica krščanstva, z Biblijo in številnimi imeni, ki jih z Blochovo pomočjo odkrivamo prijetno, nevsiljivo, kajti Bloch nam predlaga, da jih ne sprejemamo z nobeno drugo avtoriteto kot samo z avtoriteto svojega srca, svoje lastne notranjosti. Pri tem najbolj vidno izstopa to, da sploh ne gre za kritiko teh izročil, ampak za ponovno odkrivanje smisla izročila tiste humane vsebine, ki je vsakemu človeku opora za njegov proces oblikovanja svoje lastne človečnosti. K tej po njegovem izrecnem opozorilu spada tudi še kakšna majhna porcija ateizma. V tem smislu je tudi izrekel misel, ki še danes učinkuje šokantno: »Samo ateist je lahko dober kristjan, toda gotovo tudi: samo kristjan je lahko dober ateist; kako bi se sicer Sin človekov lahko imenoval enak božjemu?«¹⁶

Bloch pripada materialistični tradiciji filozofiranja, ki se je, v primerjavi z idealistično, zelo intenzivno ukvarjala s pojmom sreče in ne samo s pojmom svobode. Je v tem razlog za njegov intenzivni spoprijem z materializmom? Kar dela Blochovo misel zaneseno in slovesno, je v bistvu samo podoba srečnega človeštva. Toda ta dan še ni prišel, je Kocbekovo sporočilo.

Ko prebiramo Blochova dela, se z njegovo pomočjo sprašujemo, kako je bilo mogoče, da se je večinski del filozofije pojmu sreče izogibal in se ga celo sramoval. Blochova filozofija je zato v bistvu en sam protest proti zgodovini filozofije, ki je negacijo sreče v bistvu povzdignila na raven metafizične substance in pri tem povelečevala in ponotranjila trpljenje, v najnovejši dobi še tesnobo in strah. Kot da bi filozofija v bistvu ves čas gradila na znani paradigmi »življenje

15 Prav tam.

16 Ernst Bloch: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, GA, zv. 14, str. 24.

dol, filozofija, umetnost navzgor«. S takšnim pojmovanjem izvora umetnosti in filozofije Bloch zavestno prekinja, pri tem razvija v bistvu hermenevtični pristop. Podobno kot pri njegovem sodobniku, nemškem filozofu Theodorju W. Adornu, imamo tudi pri Blochu opraviti z dialektično metodo, ki je najprej berljiva konstelacija bivajočega.

Bloch ni bil imun za dejansko trpljenje in bedo ljudi, vse prej kot to. Soočenje z neizmernim človeškim trpljenjem ga že v njegovih prvencih vodi do iskanja iz zablod sveta, to pa je pot, ki jo po ugotovitvi *Duha utopije* (1918, 1923) omogoča metafizika s svojo etiko. Zato je Blochov marksizem eden najbolj dosledno metafizično izpeljanih, njegov smisel predvsem etično utemeljen in je prejel povsem upravičeno oznako, da je »topel tok« v marksizmu. K temu toplemu toku spada tudi dejstvo, da njegova kritika metafizike ne pomeni odprave metafizike, ampak poskus, da bi jo utemeljil na ravni imanence, saj je tudi svoje pojmovanje transcendence izrecno utemeljeval z apelom »transcendiranje brez transcendence«. ¹⁷

Za filozofijo je način razmišljanja odločilen in k mišljenjski drži spada, da se uspe dvigniti nad to, kar samó je. Zato je Bloch izrecno poudarjal, da misliti pomeni transcendirati, to je presegati, kar je ena izhodiščnih tez njegovega najbolj obsežnega dela *Princip upanja*. Že zelo zgodaj se je človek začel spraševati, ali ne bi svet in razmere v njem mogli biti boljši, bolj humani in urejeni tako, da bi ljudem v njem dajali varnost in občutek domačnosti. V uvodu svojih predavanj o grški filozofiji Bloch razlaga smisel razmišljanja s človekovo željo po domovanju v svetu. Kajti razmere za življenje v svetu človeku niso ravno naklonjene in ljudje v njem najprej občutimo nelagodje. Svet v svoji danosti je surov, kajti preživetje v njem je glavni problem in bivanje v njem je po Blochu v bistvu nedomovanje. Ravno potreba po preživetju sili človeka, da razmišlja in da premaga strahove in demone, ki mu grozijo od vsepovsod. Urediti si bivanje v svetu tako, da bo svet zares človeški, po Blochu pomeni domovati v svetu in želja prebivati vsepovsod kot doma je njegovo razumevanje filozofije, ki sovpada z znano Novalisovo definicijo filozofije kot nostalgije. Svet Grkov nam ponuja občutek domačnosti. Ta vzor, namreč prebivati vsepovsod kot doma, je Bloch vgradil v temelje svojega pojmovanja upanja in utopije.

Motiv domovanja v svetu je v Blochovi filozofski misli tako izstopajoč, da je Edvard Kocbek, ki je bil pri nas med prvimi, ki so začeli opozarjati na pomen Blochove misli, v njej videl razgrinjanje »domotožja v utopijah«. ¹⁸ Bloch

17 Prav tam, str. 15.

18 Edvard Kocbek: *Obrazi – Ernst Bloch*, Naša sodobnost, 1962, št. 3, str. 257.

namreč svojega pojmovanja resnice ne povezuje zgolj s tem, kar samó je in kar določajo pretekli vzroki, ampak tudi z nenastalim, česar še ni. V naravi človekovega dojetja je, da razmišlja, če je bivajoče, táko, kot je, sploh primerno, da bi v njem domovali na pristen in neodtujen način. Filozofija se je po njegovem vse preveč usmerjala v kaj preteklega; tako Platon svoje pojmovanje resnice in naravo védenja utemeljuje z *anámnēsis*, s spominjanjem tega, kar je duša nekoč gledala. Temu pojmovanju resnice manjka preboj naprej, kajti vse preveč je opredeljena s preteklim, ne premore dimenzije prihodnosti, možnosti za kaj bistveno drugačnega od tega, kar samó grozljivo je.

Ljudje ne bivamo zaradi sedanjosti, še manj zaradi preteklosti, ampak zaradi prihodnosti. Bivanje, ki ga določajo tudi prihodnji vzroki, vztraja pri napredku, ki ga je Bloch povezoval z utopijo in upanjem ter s tem pojem resnice kot *anámnēsis* soočal še z *eshatologijo* resnice. Na tej podlagi razumemo, zakaj pojma utopije po Blochu nikakor ne gre jemati v negativnem smislu, to je utopistično. Ne glede na pomen besede u-topija, to je kraj, ki ga ni, utopija ne pomeni nikjer ali celo nikdar, tudi ne »*tópos ouránios*«, ampak »še-ne«, in je kot taka povezana s presežnostnim mišljenjem, ki ima pogled usmerjen naprej.

Utopično mišljenje je po Blochu odprto mišljenje, vendar pri tem ne gre samo za mišljenje samo, ampak še za možnosti v sami stvarnosti, ki pa so še neudejanjene. Spoznavni proces, naravo čudenja in spraševanja Bloch primerja z dojetjem tega, kar sta v svetu *tendencia* in *latenca*. Odprtemu mišljenju stoji nasproti tudi odprta stvarnost, kajti njena procesualnost ni z ničimer dokončna in zaključena, zato tudi bistvo ni samo *bilost*. S svojo utopično ontologijo Bloch razume, da utopija nikakor ni stvar določene filozofije zgodovine, ampak bivanjska, antropološka določitev človeka. Zato je po Blochovem prepričanju vsebina utopije nekaj povsem človeškega, pomeni prisvajanje samega sebe. Tako na podlagi Blochovega obsežnega življenjskega prispevka ne moremo govoriti o koncu utopij v dobi, ki se je po letu 1989 sicer deklarirala za t. i. postutopično dobo.

Bloch nedvomno je in tudi ostaja marksistični filozof, kot takega ga Kocbek tudi obravnava. Vendar, in to je ta trenutek najpomembnejše, že Kocbek je v svojem prikazu Blocha zelo natančno, ponekod skoraj znanstveno analitično nehote opozarjal na vse tisto, kar v Blochovi misli deluje trajno aktualno, zaradi česar Bloch tudi ima priznано mesto v zgodovini najnovejše filozofije. Kocbekova analiza nas zato najprej usmerja v poskus razumeti to trajno, nadčasovno, vselej sodobno dimenzijo Blochove misli. V tem je nemajhen razlog za aktualnost Kocbekovega prikaza o Blochu v trenutku, ki je globoko

zaznamovan z zgodovinskim zlomom boljševiskega socializma. Gre za dejstvo, s katerim se bo marksizem moral soočiti še zelo dolgo, povsem pa bo treba na novo razmišljati o odnosu med teorijo in prakso. Ta odnos je znotraj nedavne prakse teorijo povsem kompromitiral, saj je, še posebej z leninizmom, prehajala v čisto taktiko.

Tako kot Bloch je tudi Kocbek kritičen do marksizma in njegovih poskusov izgradnje nove antropologije, kajti tej so primanjkovali temelji in osnove, ki jih lahko dajeta samo ontologija in kozmologija. Ravno to, poslednje je marksizmu zelo primanjkovalo, zato je eno glavnih sporočil Blochovega *Tübingenskega uvoda v filozofijo* v tem, da bi si marksizem, preden bi uspel izdelati še »novo marksistično antropologijo«,¹⁹ moral najprej napisati svojo kozmologijo. Očiten Blochov obrat k človeku je v Kocbekovem prikazu opisan z motivom »prastarega koprnenja po sreči«, ki jo je Kocbek najprej tematiziral na ontološki ravni. V oporo mu tukaj služi Blochovo pojmovanje upanja, ki ni samo psihično stanje, ampak »bitna struktura človekovega bitja«. ²⁰ Biti nikakor ne moremo razumeti samo s pomočjo česa preteklega, pogosto svari Bloch. Resnica biti se ne ujema s Platonovim pojmovanjem resnice kot *anámnēsis*, to je s spominjanjem, ampak vključuje v sebe kaj eshatološkega, skratka, razumljena je še s prihodnostjo, s tem, kar je dobesedno imenoval *še-ne-bit*. To potezo, eno najbolj nosilnih za celoto Blochove misli, je Kocbek povzel z naslednjo ugotovitvijo: »Človek mu ne biva zaradi sedanjosti in še manj zaradi preteklosti, pač pa zavoljo prihodnosti.«²¹

Kaj pomeni bivanje, usmerjeno po prihodnjih vzrokih? Najprej pomeni vsekakor izrecno vztrajanje pri pojmu napredka in ta pojem je Bloch povezoval z naravo utopičnega mišljenja. Napredovanje je povezano s spreminjanjem sveta, ki mora upoštevati vprašanja kot »kam« in »čemu«, kajti kot razlaga Kocbek smisel Blochovega povojnega dela *Razlikovanja v pojmu napredka*,²² je treba izpostaviti predvsem tri vidike prihodnosti: cilj, namen in smisel. Zato mora dejanski zgodovinski napredek človeštva potekati zavestno in biti jasno usmerjen, da bi zgodovina zares bila prostor za učlovečenje, poudarja Kocbek. Še danes v sklepnem delu Blochovih razmišljanj o pojmu napredka preseneča dejstvo, da Bloch njegove vsebine, cilja, nikakor ne razume kot nekaj povsem dokončnega,

19 Ernst Bloch: *Tübingen Einleitung in die Philosophie*, GA, zv. 13, str. 145.

20 Edvard Kocbek: *Obrazi - Ernst Bloch*, Naša sodobnost, 1962, št. 3, str. 257.

21 Prav tam.

22 Prispevek z nemškimi naslovom *Differenzierungen im Begriff Fortschritt* je objavljen kot integralni del teksta, poznanega z naslovom *Tübingenski uvod v filozofijo*. Gl. Ernst Bloch: *Tübingen Einleitung in die Philosophie*, GA, zv. 13, str. 118-153.

ampak samo »nemanifestno«, kot »konkretno utopični humanum«. ²³ V nobeni od sedmih sklepnih tez ni niti z eno samo besedo omenjen izraz marksizem in sploh ne kot kriterij za edino možni napredek. V Blochovem primeru se vsebina upanja in utopije nikakor ne izčrpa samo in zgolj z marksizmom kot prvo in poslednjo filozofijo, ki bi ukinjala še filozofijo nasploh. Samo en kriterij priznava Bloch tukaj kot sprejemljiv in poslednji, to je »humanum«.

Vsa področja napredovanja, tako na družbenem kot na kozmološkem področju, »morajo biti enoten temelj humanizacije«, ²⁴ povzema smisel Blochovega pojma napredka Kocbek. Prav vse obstoječe kulture v svetu so samo kot eksperiment v tej smeri, kajti humanum se nahaja v »nezaprta imanenci realne možnosti človeka in narave«. ²⁵ Pri tem Bloch apelira, da je neevropske kulture filozofskozgodovinsko nujno predstaviti brez evropskega nasilja, kot specifični dokument o bogastvu človekove narave. Kocbekov komentar sledi Blochovemu *Tübingenskemu uvodu v filozofijo* z ugotovitvijo, da »vse kulture na zemlji pripravljajo eno samo dokončno in od vseh dosedanjih docela novo kulturo«. ²⁶ V tej zvezi Kocbek citira naslednjo Blochovo misel: »Pretekle, sedanje in prihodnje kulture se stekajo v človečnost, ki še ni nikjer dovolj razodeta, pa je v nas že dovolj nasnovana.« ²⁷

Tudi Kocbek je verjel, da »počlovečevalni proces« v zgodovini »vodi v poenotenje človeštva«, ²⁸ kot je izrazil leta 1973 v enem od svojih intervjujev. Vendar tak proces ne more potekati samo znotraj majhne skupine ljudi, ampak kot svetovni proces, ki bo gradil na etiki medčloveške solidarnosti. Pri tem ne gre za pojmovanje solidarnosti kot sredstva za pomirjanje družbe, ampak »za kohezivsko vezivo na planetarni ravnini«. ²⁹ Tako pojmovana etika se mora odreči sleherni samozadostnosti človeka, naroda, tudi razreda, njen prostor je najprej odnos človeka do človeka, v katerem se bo razširjala in poglobljala človekova svoboda in svoboda človeštva nasploh.

Svoj prikaz o Blochu Kocbek nadaljuje z ugotovitvijo, da se filozofija pri Blochu začela »spreminjati v eno samo monomanično razgrinjanje domotožja v

23 Prav tam, str. 147.

24 Edvard Kocbek: *Obrazi - Ernst Bloch*, Naša sodobnost, 1962, št. 3, str. 257.

25 Ernst Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, GA, zv. 13, str. 147.

26 Edvard Kocbek: *Obrazi - Ernst Bloch*, Naša sodobnost, 1962, št. 3, str. 258.

27 Prav tam. Gl. še Ernst Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, GA, zv. 13, str. 147.

28 Edvard Kocbek: *Svoboda in nujnost*, Mohorjeva družba, Celje 1989, str. 271.

29 Prav tam, str. 274.

človekovih pojmih, domotožja v njegovi dejavnosti.«³⁰ S svojimi razmišljanji o Blochovem pojmovanju utopije nehote opozarja na tisto temeljno razsežnost utopičnega mišljenja, ki zdaj, v t. i. postutopični in posttotalitarni dobi, dejansko zavrača idejo o koncu utopij in utopičnega mišljenja. Ocene, ki jih v novejšem času dobimo o Blochu, niso nič kaj spodbudne, saj mu nekateri očitajo cinizem uma, njegovo utopično filozofijo pa označujejo za »cinično strategijo«,³¹ kajti vsa moč utopičnega mišljenja naj bi bila izrabljena za totalitarne namene. Iz takih kritik izhaja skoraj že enačaj med bistvom utopičnega mišljenja in totalitarizmom, kar je seveda nesprejemljivo, povsem napačno, kadar gre za Blochovo razumevanje utopije.

Kje se začne moč utopičnega mišljenja oziroma kje se utopija rojeva? Ti izvori nikakor niso najprej politični, ideološki, celo ne najprej družbeni, ampak samo docela človeški v smislu *Duha utopije*, kjer je Bloch bistvo utopije razumel kot prisvajanje človeka po samem sebi. Temu spoznanju o naravi utopije povsem sledi še mnogo poznejše delo *Princip upanja*, ki se na začetnih straneh ukvarja s človekovim dnevnim sanjarjenjem. Utopično mišljenje je presežnostno mišljenje, dokaz o tem so človekove želje, koprnenja in tu je prostor, ki se po Blochu razširja »v fenomenologijo proti prihodnosti odprte človekove zavesti. Te odprtosti človekove zavesti v smeri prihodnosti doslej še noben mislec ni dognal s tako intenzivnostjo, kakor je to storil Ernst Bloch. V utopični funkciji se mu upanje spaja s tistim, kar še ni vzdignjeno v zavest.«³²

S svojo čudovito pozornostjo na človeškost Bloch odkriva čar življenja, bivanja in biti, to pa je pristop, ki pri Kocbeku spominja ponekod že kar na hermenevitično analizo. Mesta iz *Principa upanja*, ki jih navaja, se v njegovem prevodu glasijo: »Kar biva, je čudno razdraženo, vsaka bit draži samo sebe.«³³ Tudi z odprtimi očmi sanjamo in z močjo naše notranjosti se poraja mistika, kot skrivnostno hrepenenje, ki po Blochu sploh ne išče in ne potrebuje kaj »najvišjega«, ampak je uperjena v tisto, kar nam je najbližje.

Kocbek je pri Blochu razbral celo eno najpomembnejših plati njegove misli, namreč da je filozofija bistveno povezana s sposobnostjo *čudenja* (*tò thau-mázein*), ki vedno znova sproža vprašanje vseh vprašanj, ki je samo v tem, da nekaj je, ne pa, da ničesar ni. Človek začuti to veselje nad bivajočim že pri

30 Edvard Kocbek: *Obrazi - Ernst Bloch*, Naša sodobnost, 1962, št. 3, str. 257.

31 Lothar Bossle: *Zur Soziologie utopischen Denkens in Europa. Von Thomas Morus zu Ernst Bloch*, Bonifatius, Paderborn 1993, str. 9.

32 Edvard Kocbek: *Obrazi - Ernst Bloch*, Naša sodobnost, 1962, št. 3, str. 259.

33 Prav tam, str. 258.

eksodusu notranjega k zunanjemu, tudi takrat, ko se po opisu *Duha utopije* srečuje samo s temo ravnokar doživetega trenutka ali pa je njegovo čudenje uperjeno v stari vrč, nič platoničnega oziroma velikega, po vzoru tradicionalnih filozofskih sistemov.

Eksodus notranjega nam omogoča, da sami sebe doživljamo in s tem sploh oblikujemo svoj jaz. Tako prihaja do našega samosrečanja, in kot komentira Kocbek, Bloch »kritično, ironično in ljubeče« opisuje neštete možnosti kot prostor, kjer človek srečuje sam sebe. Po Blochu človek ni bitje, ki bi bilo popolno, še vedno se razvija, vendar pa »more s spodbudami boja za obstanek pristati nekoč v samem sebi.«³⁴ Blochov utopični cilj je domovanje v svetu; Kocbek uporablja izraz »domačija«.

2. O pojmu darežljivosti – etika medčloveške solidarnosti

V času, ko sta Bloch in Kocbek preganjana, je tu njuno neizmerno vztrajanje, da se človek samo zato, da ostane človek, ne odpove upanju, sanjam in utopiji, kajti: »Koprnenje po boljšem ne more zaspati.«³⁵ Pri tem niti ne gre za to, kaj se nam dogaja, ampak mnogo bolj za to, kako se znamo soočiti s tem, kar gre proti nam in kar je očitno namenjeno nam in samo nam. Predvsem gre za to, da soočenje znamo sprejemati in se nanj odzivati kar po Blochovem vzoru, da vsaka, še tako vzvišena resnica zahteva našo držo, ki je po njegovi ugotovitvi iz *Tübingenskega uvoda v filozofijo* samo v tem, da je o resnici bolje dvomiti kot biti njen čuvaj. Leta 1973 je Kocbek izrazil svojo življenjsko držo s tole, zanj tako značilno mislijo: »Človek se ne sme nikoli odpovedati samemu sebi v korist kakršnega koli hipostaziranega pojma ali strukture.«³⁶

Vso Kocbekovo misel preveva prepričanje, da sta samospoznanje in spoznanje sveta medsebojno neločljiva, da gre pri tem za enoten proces, kajti njegova zavest ni samo dokument osebnih, ampak, kot je sam poudarjal, hkrati še vesoljnih nesoglasij. Ujemanje človekovega notranjega reda z zunanjim, to je družbenim, in obojega s kozmičnim redom je kot naravna nujnost in hkrati edino smiselna totalnost. Sem spada tudi metafizika in zato: »Metafizika ni nikakršen sistem, ampak določen človekov čut za odnose, ki naj jih njegova celotnost vzdržuje s celotnostjo vesolja. Ta čut imajo predvsem

34 Prav tam, str. 259.

35 Prav tam, str. 258.

36 Edvard Kocbek: *Svoboda in nujnost*, str. 273.

neokrnjeni, naravni, preprosti ljudje in otroci.«³⁷ Celó »vsak dober roman je metafizičen«.³⁸

Kocbek je svoj ustvarjalni nemir povezoval z obnovo religiozne ljubezni do zemlje in do bivanja, to pa je proces, ki tvori most od jaz k mi, kajti gre mu za obnovo, ki bo smiselna samo, če bo vključevala še drugega človeka in ljudi kot so-ljudi. V tem je smisel tovarišstva, da gre za nas, ljudi dobre volje, ki smo se zavestno odločili, da skupaj tvorimo neizmerno breme zgodovinske odločitve, da zmagamo v boju za preživetje in v življenju uveljavljamo najvišje vrednote. S temi vrednotami je Kocbek med preteklo vojno sklenil zavezo, intimno, trdno, nepopustljivo.

Njegova *Tovarišija* s plemenito melanholijo poroča o tem, kako doživlja skladnost s samim seboj: prepoln moči je, zavest se polni, z vsakim dejanjem postaja brezmejna. Zdaj je tu radost bivanja, kajti vesoljno odgovornost nosi v sebi. To je etika kozmične razsežnosti – njegova mladostna, uporniška etika – in z zavestjo upornika poroča naslednje: »Srce se mi je nežno razburilo ob prvem pogledu na stotine oboroženih Slovencev, ki so se proti vsem navadam našega mišljenja in čustvovanja in modernemu nasilju navkljub zbrali v slovensko uporniško tovarišijo. Zdaj šele sem občutil, da je v naši zgodovini nastal definitiven prelom. Puška v njihovih rokah ni le obrambno sredstvo proti okupatorju, temveč je tudi simbol nove sile v Slovencih. Srce mi je vriskalo: konec slovenskega pesimizma, konec drobnjakarstva, konec solzavosti, konec moralne nesvobode.«³⁹ Le zakaj in v imenu česa je ta lepa slovenska beseda *tovariš* v zdajšnjem času morala izginiti, čeprav so jo uporabljali že protestantski pisci v 16. stoletju? Kako dolga bo ta doba z nepotrebnim, obstranskim zgodovinskim razvojem?

Kaj je slutil Kocbek, ko je že skoraj preroško svaril: »Moj poraz ali zmaga imata lahko posledice, ki presegajo mojo osebno usodo.«⁴⁰ Toda trajna oporoka njegove misli je predvsem eno: vera v zmago. Kakšno naj bo upanje, ki deluje v tej smeri? Predvsem naj bo izpolnjeno s človečnostjo, ki jo usmerja človekova napetost med zgodovino in brezpogojnim, napetost, ki je po njegovem rešljiva samo »s pošteno pozornostjo v prihodnost«.⁴¹ Pri tem sploh ne gre za to, da bi zanemarjal človekove prvinske nagone, vendar je, kot opozarja, smiselno samo

37 Edvard Kocbek: *Dnevnik 1946* II, Cankarjeva založba, Ljubljana 1991, str. 210.

38 Prav tam.

39 Edvard Kocbek: *Tovarišija* I, Mladinska knjiga, Ljubljana 1972, str. 32.

40 Edvard Kocbek: *Osvobodilni spisi* I, Društvo 2000, Ljubljana 1991, str. 7.

41 Edvard Kocbek: *Svoboda in nujnost*, str. 270.

celostno pojmovanje samoohranitvenega nagona, saj se na podlagi tega nagona izoblikuje učinkovit boj »zoper strah in negotovost, pri tem pa razvija upanje, ki je najbolj vzpodbudno in rodovitno človeško čustvo, ker teži v prihodnost in v vseobsegajočo človeško srečo.«⁴² Zdaj sledi misel, ki po svoje, čeprav v kontekstu razmišljanj o Blochovi filozofiji, omogoča razumevanje Kocbekove samooznake, da je revolucionar: »Edino samoohranitveni nagon more razviti v človeku revolucionarni interes, nobena druga strast ni tako sposobna samoodreševanja in odkrivanja novih resnic kakor samoohrana.«⁴³

Gre za misel, ki jo je Kocbek zapisal že dobri dve desetletji po koncu druge svetovne vojne. Zakaj je vztrajal, predvsem pa, zakaj je sam sebe imel za revolucionarja? Med vojno, leta 1942, je oporekal celo marksizmu z naslednjo trditvijo: »V dopolnilo marksističnemu pojmovanju revolucije pa moramo reči, da ni od človekovega bistva neodvisen, marveč s človekovim osebnim bistvom tesno povezan pojav.«⁴⁴ Še bolj preseneča v nadaljevanju te misli, ko bistvo revolucije povezuje celo s krščanstvom, kajti: »Naše humanistično in krščansko pojmovanje življenja pravi, da je revolucija naravna nujnost, in sicer socialni izraz tega, kar je v človekovi dejavnosti najbolj specifičnega, njegovega osebnega značaja.«⁴⁵ Danes, v času, ki ga mnogi označujejo za postrevolucionarno dobo, smo soočeni s pojavom demonizacije revolucije in vsega z njo povezanega, zato delujejo Kocbekova razmišljanja neverjetno spodbudno. Kot da bi potrebo po revoluciji utemeljeval s samo ontološko in antropološko zasnovo človeka, kar so razmišljanja, ki so blizu Kantovim in njegovim pojmovanjem, da se potrebo po revoluciji da utemeljiti celo »z moralno zasnovo človeškega rodu.«⁴⁶ Pri tem gre za sklep, ki ga je Kant podal na podlagi francoske revolucije, saj jo je sam opazoval.

Globinske prvine, ki jih je Kocbek prepoznal v revoluciji, so opisane v naslednji, nekoliko daljši misli, ki ji velja prisluhniti v celoti: »In res je revolucija izraz tiste duhovne silovitosti, ki je bistvena slehernemu zdravemu in razgibanemu človeku, bodisi da gre za ohranitev in uveljavljanje poedinca bodisi za skupno družbeno uveljavljanje. Po krščanskem pojmovanju in po mnenju personalističnih nazorov ima revolucionarnost izrazite človeške osebne osnove. Ali če obrnemo: človekova osebna narava je tako silovito vezanje nasprotij, da predstavlja

42 Edvard Kocbek: *Obrazi - Ernst Bloch*, Naša sodobnost, 1962, št. 3, str. 259.

43 Prav tam.

44 Edvard Kocbek: *Osvobodilni spisi I*, str. 216.

45 Prav tam.

46 Immanuel Kant: *Spor fakultet*, nav. iz Immanuel Kant: *Zgodovinsko-politični spisi* (ur. Rado Riha), Založba ZRC, Ljubljana 2006, str. 208.

osnovo sleherne življenjske revolucionarnosti. Revolucija je torej zasidrana v človekovi naravi, v njeni potrebi in sposobnosti, da se izraža z življenjsko napestostjo, v obliki stalne fizične razgibanosti in duševnega nemira, nezadovoljnosti. Človeku je določeno, da se vedno na novo prerašča, da premaguje nasprotja in se stalno kot oseba uveljavlja. Človekova narava je torej revolucionarna narava, revolucija pa je potemtakem stalen izraz človekove osebnosti.«⁴⁷

Omenjena Kocbekova stališča nam olajšajo razumevanje njegove razlage Blochove filozofije, predvsem ko gre za njuno izrazito eshatološko pojmovanje resnice, ki vključuje pozitiven odnos do revolucije in marksizma. Današnjega bralca Kocbekovega teksta morda rahlo moti zelo pogosto omenjanje marksizma, vendar nikakor ne v dogmatskem smislu. Bloch in Kocbek izpostavljata predvsem dvojje. Prvič odklanjata filozofije, ki filozofirajo samo iz spomina. Z odkrivanjem upanjskih smeri v človeku opozarjata na odprto, drzno in ekstatično prakso, ki odkriva nove, še neudejanjene možnosti, blochovsko *še-ne-biti*. Od tod izrecen poudarek: »Resnična geneza ne stoji na začetku, marveč na koncu.«⁴⁸ Drugič pa je z dinamičnim pojmovanjem zgodovine Marxova eshatologija razumljena izključno v kontekstu človekovega samouresničenja in odprave vsakršne samoodtujenosti. Več kot očitno je, da sta Bloch in Kocbek bistvo revolucije razumela v smislu etičnega *najstva* (*Sollen*), ki je zelo daleč od krvavega prakticiranja revolucije v podobi razrednega boja.

Sta Bloch in Kocbek Marxov pomen in marksizem nasploh precenjevala? To vprašanje si smemo zastaviti danes. Kakor koli že, ni se mogoče odreči samo prastaremu človeškemu hrepenenju, da bi v svetu zares domovali, da bi v njem vsepovsod prebivali kot doma; v tem čudežu, ki sploh je in s svojim obstojem sproža čudenje, strmenje in občudovanje, ki ga je Bloch že v *Duhu utopije* imenoval »nekonstruirano vprašanje«. Obstoj sveta je namreč dejstvo, nikakršna konstrukcija, ki kot taka vedno znova sproža vprašanja in spraševanje, kaj je to, kar je, in v čem je njegov smisel. Že Aristotel je vedel, da je to vprašanje vseh vprašanj, ali v Blochovem žargonu »visoko vprašanje«, na katero se ne da odgovoriti z enim samim, dokončnim in za vselej veljavnim odgovorom.

Če je bil marksizem najbolj ozaveščena vednost in hrepenenje po človeka dostojnem in neodtujenem bivanju, potem smo v njem morda precenili samo to, da smo ga vse preveč jemali za ta namen kot sredstvo; toda takšna vprašanja in razmišljanja niso prvenstveno namenjena samo Blochu in Kocbeku, ampak je to samo zgodba o nas samih. Vendar ni razloga, da bi jo razumeli kot moro preteklosti.

47 Edvard Kocbek: *Osvobodilni spisi* I, str. 216.

48 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, GA, zv. 5, str. 1628.

Kot da bi iz vsake Blochove in Kocbekove misli izhajalo tole pomembno sporočilo: *ne bodi zaklinjalec nobene druge pameti razen svoje lastne*. In predvsem nikakršno izničenje človeka pred nečim onstran človeka in proti človeku, tudi s privatizacijo in o-lastninjenjem po najnovejših vzorcih ne. Strašna sočasnost Blochovih nazorov in krize, v kateri smo se znašli zaradi kobiličarskega kapitalizma, saj nam prepoveduje celo izgovarjati Marxovo ime, nas spet sooča z marksizmom, ki očitno pridobiva obnovitveno moč. Nekaj let med Blochovim življenjem in zdajšnjo globalizacijo ne moti, da ne bi priznali, kako Bloch vrednoti vrhunske dosežke marksizma, kajti »če sta namreč bila meščanski in tudi vulgarnomarksistični ateizem neka trivialnost, je marksistični poleg negacije precčistil še vidnost daljave. Ja, rečem lahko: celo najbolj zlizana materialistična plehkost ima, kar zadeva religijo, še vedno možne implikacije proti samoodtujitvi via Marx s Feuerbachom, medtem ko dandanašnja meščanska globokoumnost, s tem ko tisto svoje izpodbija s poetičnim angelom ali z zaobsegajočo transcendenco, kakor koli že, kaže zgolj na nekaj, kar je sicer tudi običajno implicitno: na apologijo privatne lastnine.«⁴⁹

Privatizacija nas je zasvojila in nič več si ne predstavljamo nečesa, kar bi trenutno stanje presegalo z drugačnostjo, ki bi vsebovala utopično vsebino,⁵⁰ kajti kakor koli že, utopije niso neme pred stvarnostjo in zgodovino, nasprotno: so celo odgovori. Utopična zavest – kot odgovarjajoča zavest – pomeni dostopnost za možnost drugačnosti in s tem upanja, da bi bilo drugače, zelo drugače, kot pa samo je. Za spremembo celote gre, in več kot 50 let potem, ko sta Theodor W. Adorno in Ernst Bloch v radijskem pogovoru leta 1964 že videla izginjajoče sledi »utopičnega hrepenenja«, ostaja vsaj to, kar sta oba mojstra utopije in upanja ves čas pogovora poudarjala in izpostavljala, namreč, da »nekaj manjka«.⁵¹

To manjkajoče ni neznano, ni nedosegljivo, je pa čedalje bolj vprašanje zmognosti moči razmišljanja, našega refleksijskega zagona, ki ne sme poiti – ne zaradi nas, ampak zaradi stvarnosti, v kateri živimo. Prostorsko, še tako obvladljivo v času globalizacije mora presegati še kaj časovnega, in ravno utopija in z njo upanje imata pogled praviloma usmerjen v to, česar-še ni, torej v prihodnost.

49 Ernst Bloch: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, GA, zv. 14, str. 90. Gl. še Ernst Bloch: *Tudi Prometej je mit*, Apokalipsa, 1997, št. 14–15, str. 59–60.

50 Inge Münz-Koenen: *Konstruktion des Nirgendwo. Die Diskursivität des Utopischen bei Bloch, Adorno, Habermas*, Akademie Verlag, Berlin 1997, str. 18.

51 Rainer Traub in Harald Wieser (ur.): *Gespräche mit Ernst Bloch: Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno* (1964), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, str. 58–77.

Z dejavno anticipacijo v subjektu, s spraševanjem, ki se mora za svoj nastanek zahvaliti čudenju, strmenju (*tò thaumázein*), ki ugotavlja, da je nekaj in ne nič, se zgodi preobrat; ta nam pomaga, da pridemo iz temè neposrednega, kar je svetovni proces. Za anticipacijo sreče, družbe na podlagi človeške solidarnosti, svobode in dostojanstva gre po Blochu v njegovi avtobiografski refleksiji v letu 1975. Tudi v *Tübingenskem uvodu v filozofijo* je poudaril, da je stvari treba dojemati »ne take, kakršne so, ampak kamor gredo ali bi stvarno mogle iti, skratka glede na njihovo tendenco«. ⁵² In ta *še-ne-bit*i je produktiven, peha nas naprej, tudi »humanizem je odrasel v utopiji, in filozofija je upravičeno spekulativna«. ⁵³ Zato je trajni klic Blochove misli: ne se odrehati utopiji in upanju.

Toda že v času svojega življenja je Kocbek z veliko mero osebne prizadetosti ugotavljal: »Ekstatično upanje v utopijo je postalo danes še posebej pereče. Ne samo zato, ker ‚imamo tudi komunistične malomeščane‘, ampak tudi zavoljo vedno strahotnejšega naraščanja nihilizma in zavoljo osupljivih znanstvenih in tehnoloških odkritij, ki jih je treba usmeriti v prihodnost. Človeku kratko in malo ne zadošča več zavest, da je vključen v varen funkcionalizem družbe, ali spoznanje, da je del strateško napredujočega človeštva, današnji in sam v sebi vedno bolj osamljeni človek koprne po razživetju svojih zakrnelih domišljjskih čutov in preroških sposobnosti, po novem občestvu v prihodnost verujočih, po totalnem in vsezavezujočem vizionarskem pogledu v svobodo, v tisto nekaj, ‚kar sije vsem v mladost in kjer še nihče ni bil: domačija‘.« ⁵⁴ Torej samo – in to vedno znova – prastari ideal domovanje v svetu, kjer živimo v času med rojstvom in smrtjo.

Pogled na stvarnost po Kocbeku potrebuje upanje in po Blochovem vzoru nam je »potrebno šolano upanje« in nov »optimistični red«. Ta red je treba »prepojiti z enotno bitjo: organizacijo in duha moramo izmiriti s komunikacijami množičnega stvariteljstva, premostiti moramo prepad med imanenco in transcenco, med razumom in naravo, med kulturo in družbo, med skupnostjo in samoto. Vse to pa se da storiti le v kozmični in ontološki perspektivi družbenega razvoja, kadar človek ve, da že v dnevnem razvoju sveta uresničuje tisto, kar ga v celoti čaka v prihodnosti.« ⁵⁵ Najbolj blochovski odgovor na vprašanje *kako* je jemanje sedanjega in preteklega iz prihodnjega

52 Ernst Bloch: *Tübingen Einleitung in die Philosophie*, GA, zv. 13, str. 91.

53 Prav tam, str. 94.

54 Edvard Kocbek: „*Problematični*“ *Ernst Bloch*, Sodobnost, 1963, št. 1–2, str. 186.

55 Prav tam.

in nikakor ne obratno, namreč nič več jemanje prihodnjega iz preteklega. In Bloch nam trajno prepoveduje biti zasvojen s preteklostjo, kar je misel, ki jo vedno znova in v različnih kontekstih ponavlja – slogan njegove filozofije: bit ni samo *bilost*. Vsak poznavalec Blocha ve, da gre s tem dojemanjem časa za opuščanje heglovstva, ekonomskega fatalizma in celo za idejno oblastništvo kot etatizem.

Ko danes govorimo o Kocbekovem razumevanju Blocha, seveda ne moremo mimo odnosa med marksizmom in krščanstvom. Kajti ni odveč trditev, da je Kocbek po vsej verjetnosti Blochovo misel upošteval tudi zaradi njene izjemne odprtosti za konstruktivni dialog. Ta je pri Blochu take narave, da velja kot trajen zgled, ki se pozneje ni nikdar več izgubil. Zato je Blochovo misel treba poznati, če želimo o njej razpravljati, svari Kocbek. Ne moremo ga obravnavati kot izključno transcendentno religioznega misleca, še manj mu smemo podtikati neofitske namene. Kot ugotavlja Kocbek, pri Blochu ni osebnega in tudi ne brezosebnega Boga, vendar zaradi tega pri njem še nimamo opraviti s sekularizacijo krščanstva. Po Kocbekovem mnenju »Bloch ni običajen razlagalec marksizma, ker je neudoben in zahteven mislec«. ⁵⁶

Bloch je ukinjal meje bolečega razkola in razcepa med ateistično in teistično naravnostjo duha, s tem da njegov pristop danes učinkuje skoraj že kot svarilo: duh se v vsem svojem bogastvu izkusi samo tam in tako, če svojega bistva ne poistoveti, bodisi samo s čim teističnim ali ateističnim. Kot vemo, je ena najbolj temeljnih Blochovih mišljenjskih potez v tem, da kot »ateist po volji Boga«⁵⁷ – tako se je namreč sam imenoval – v bistvu razmišlja z one strani teizma in ateizma. Kajti človekov duh, vsebina in resnica njegovega dojemanja, se, kot že rečeno, nikakor ne izčrpa samo s teizmom ali njegovim nasprotjem – ateizmom.

S skoraj detektivsko natančnostjo nam Kocbek našteva, kolikokrat Bloch v *Principu upanja* omenja različne teologe, cerkvene očete in svetnike, evangeliste in preroke, med katerimi vidno izstopa Mojzes. Blochovi filozofski komentarji k Bibliji so nedvomno med najzanimivejšimi v sodobnem času, njegovo srečanje z Mojzesom je po Kocbeku in Friedrichu Heeru eden najlepših dokumentov o sodobnem religioznem duhu. Z Mojzesom se končuje astralno in mitično

56 Prav tam, str. 188.

57 Gl. *Ernst Bloch und Theologie. Ausschnitt aus einem Fernsehgespräch Blochs mit Iring Fetscher mit Einblendungen von Stellungnahmen von Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann* (Fernsehsendung des Hessischen Rundfunks 19. 9. 1967). Nav. iz: *Bloch-Almanach* (ur. Karlheinz Wegand), 3. Folge 1983, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1983, str. 36.

pogansko obdobje, s tem nastaja novo, spremenjeno pojmovanje Boga. Novi Bog ni več vidni, naravni Bog, ampak »Bog pravice in kraljestva navzočnosti«, ⁵⁸ z Jezusom se je po Blochu »Mojzesova religija pravičnosti spremenila v religijo ljubezni in v religijo zgodovine«. ⁵⁹ Še posebej Kocbek poudarja Blochove misli o tem, da je Jezusova »blagovest v teološkem smislu ukinila absolutno božjo transcendenco s tem, da je sam postal enak Bogu«, ⁶⁰ in tako je človek presegel vsa dotedanja pojmovanja o Bogu. Krščanstvo je omogočilo nastanek in razmah marksizma, oba veljata za »stavbeniško umetnost upanja«. ⁶¹

Kocbek je v šestdesetih letih 20. stoletja na marksistični in krščanski strani kritično opazal, da pri obeh »delujejo nevarni procesi bitne skleroze in pojemanja darežljivosti«. ⁶² Vsaj v marksizmu je razbral naslednjo alternativo: ali se bo »razvil v resnično totalno, ekstatično in mesijansko resnico vsega človeka ali pa se bo izrodil v aleksandrijski racionalizem«. ⁶³ Toda tudi znotraj krščanstva je videl podobne tendence in pri tem sam opozarjal na njegova kritična razpotja, o katerih je razglabljal v članku z naslovom *Kozmična utemeljitev religije* že leta 1956.

V čem, če sploh še, in zakaj so ti Kocbekovi prispevki aktualni danes, po koncu socializma boljševiškega izvora, v dobi, ki velja celo za postutopično dobo? To je najmanj, kar si smemo ta trenutek zastaviti kot kritično vprašanje o smislu tega, kar je Kocbek v svojem življenju in delovanju izpostavljal kot življenjsko pomembno. Ne iz pietete do njega, ampak morda samo zato, ker je po letu 1989 spet treba znova razmišljati o tem, »kam« in »kako« beremo Blocha in Kocbeka, da bi naša zgodovina, ne ta, ki je za nami, ampak tista, ki je pred nami, postala pristen prostor za učlovečenje in srečo vseh ljudi. Tega ne usmerja nobena dokončna in absolutna resnica, veljavna enkrat in za vselej, ampak tista, ki jo je Nietzsche tako zelo boleče slutil, namreč da je resnica samó nastajajoča konstelacija, kajti v nikakršni danosti je ni, ampak je samó in zgolj v nastajanju. Takšno pojmovanje gradi Kocbek na spoznanju o nesmislu samozadostnosti, ki izničuje prav vse kolektivne egoizme.

Zdaj, ko je Kocbekova življenjska in miselna pot že povsem sklenjena, se zdi, kot da bi prihajanje in dogajanje takšnega dneva Kocbek spremljal vse svoje

58 Edvard Kocbek: »Problematični« *Ernst Bloch*, Sodobnost, 1963, št. 1–2, str. 187.

59 Prav tam.

60 Prav tam, str. 188.

61 Prav tam.

62 Prav tam.

63 Prav tam.

življenje in z njim utemeljeval celo svoj angažma, ki vsebuje samo temeljne človeške nagibe. Svojevrsten dokument o tem je njegovo pojmovanje etike, s katero je stopal v najbolj usodno zgodovinsko dogajanje slovenskega naroda. Pozneje, proti koncu svojega življenja, je prav z etiko posredoval vizijo razvoja človeštva v prihodnje.

Vsaj po tej plati je za Kocbekovo misel možna trditev, da je vsako njegovo spraševanje in odločitev v bistvu etične narave. Narodnoosvobodilni upor je po njegovem vseboval več kozmične etičnosti in manj družbene. Za pristno razvito družbeno etičnost v sodobnih življenjskih razmerah je značilno upoštevanje sočloveka: tako govori o »kategoriji bližnjika« in o »odnošajskem človeku« kot temelju za etiko medčloveške solidarnosti. Bližnjik ni samo rojak, ampak celotno človeštvo, kajti pri tem gre za solidarnost kot etiko človeštva in ne za družbenopolitično vizijo. V moči etike je, da zgoščuje in vse bivajoče intenzivira. Zato se takrat, ko se »ljudje zbližujejo kot ljudje«, zgoščuje tudi »čas in približuje smisel zgodovine«. ⁶⁴ Etika kot zgoščevanje časa in zgodovine pa je in ostaja trajni Kocbekov svet.

64 Edvard Kocbek: *Svoboda in nujnost*, str. 275.

Abadon

Sploh pa obstajajo le *tri temeljne gonilne sile* človekovih dejanj; in le s spodbujanjem teh delujejo vsi močni motivi. Te gonilne sile so: a) Egoizem, ki sebi želi dobro (je brezmejen). b) Zloba, ki drugim želi gorje (seže vse do skrajne okrutnosti). c) Sočutje, ki drugim želi dobro (izpolni se v plemenitosti in velikodušnosti).

Arthur Schopenhauer,
Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1841

1. Etika biti in ne etika dolžnosti

Arthur Schopenhauer (1778–1860) je nedvomno zelo samosvoj mislec, ki združuje tako uporništvo kot svetništvo, asketstvo in prefinjen občutek za čustvenost. Upira se ustaljenemu redu, bodisi družbenemu ali notranjemu, tradiciji in merilom razsvetljenske misli, ki so moderno očitno čedalje bolj soočale z dilemami, kako misliti pojem svobode, da ne bi ta spet prešel v svoje nasprotje. Vsaj v tem kontekstu je treba priznati, da sta anarhizem in nihilizem – še posebej znotraj njegove ruske tradicije – samo druga in ne vedno (glede na zahodnoevropsko tradicijo) najbolj posrečeno izbrana izraza za občutje svobode, ki izhaja iz boja in upora proti redu in še bolj iz očitnega prizadevanja za nov, drugačen, nerepresivni red.

Toda tudi govor o svobodi prinaša uvid v možnost nesvobode in Schopenhauer je sredi tradicije, ki se je hvalila s priseganjem na razum, doumel, kako se um spreminja v ne-um in kako vse sile samoosvobajanja prehajajo v lastne, samodestruktivne sile. Temu se je več kot očitno želel izogniti, čeprav je pri tem za koga, zvestega racionalistični usmerjenosti, prihajal že v nevarno bližino česa anarhističnega: toda še takšna podobnost s čim anarhističnim glede na ustaljeni, priznani red, tako družbenega kot notranjega, se pri njem ne izteče v nihilizem. Še odpoved življenju z askezo ne pomeni toliko zanikanja življenja kot prej protest proti tistim družbeno ustaljenim oblikam, ki življenje sploh priznavajo za pravo, sprejemljivo, ugledno, dostojno itd. Zato je Schopenhauer

sam enkrat filozof, drugič prerok, pa spet umetnik in heretik, ki vse na videz še tako medsebojno protislovno ustavlja z etiko; ta vzor je očitno dobil pri Grkih, kamor se je vedno znova vračal.

Thomas Mann, ki je prepoznaval Schopenhauerjevo prizadevanje za homogeno, znotraj sebe nerazlikovano zavest – ta še ne pozna ločitve na pojmovno in doživljajsko, ločitve med bitjo in bistvom, in Schopenhauer jo je v svojem najzgodnejšem obdobju imenoval *boljša zavest* –, je moral opozoriti, da »zgodovina Schopenhauerjeve misli vodi nazaj k izhodiščni točki zahodnega spoznavnega sveta, od koder izhajata tako znanstvena zavest kot tudi umetniški duh Evrope in kjer sta še vedno eno: vodi nazaj k Platonu«. ¹ S pripisom seveda, da ne nazaj k platonizmu, vsaj ne v pomenu, ko je človek prebivalec dveh svetov, razklan med dušo in telesom, svetom večnih, absolutnih idej in zemeljsko minljivostjo in nepopolnostjo, ki sama v sebi ne premore smisla.

Tako je filozofija življenja, kamor Schopenhauer nedvomno spada, dualizem duše in telesa ukinjala z nečim celostnim, in to se glasi: življenje. Človek zdaj ni več prebivalec dveh svetov, življenje pa ne več dojeta na podlagi višjega, hierarhično določenega smisla. Trmasto in uporno je Schopenhauer dokazoval, kako je življenje samodoločujoče in v samem sebi premore samoobnovitveno moč, ki je tolikšna, da vključuje celo *nesmrtnost*, tako da je eden njegovih zvestih nadaljevalcev in zelo dober poznavalec njegove in Nietzschejeve misli, Georg Simmel, kljub očitni ateizaciji poudarjal, kako je ideja o nesmrtnosti »le akumulirani, enkratni, v silen simbol strnjeni občutek za samopreseganje življenja«. ² Zdaj je pred nami svojevrstni ateizem, ki ohranja idejo o nesmrtnosti, s katero je Simmel posredno branil Schopenhauerja pred očitki nihilizma in zavračal Nietzscheja. Ta Schopenhauerjev vpliv prek Simmla učinkuje znotraj sodobne filozofske misli še danes, saj z njim mnogi ustavljajo in zavračajo tanatologijo Heideggerjevega porekla. Tej namreč očitajo, da je zaradi nje iz sodobne misli domala izginila ideja o nesmrtnosti.

Nedvomno je Schopenhauerjeva samosvojost razumljiva iz zgodovinskih okvirov dobe, v kateri je živel in deloval. Schopenhauerjevo uporništvo ima povsem konkretne razloge, ki njegovi misli vedno dajejo določen zgodovinski pomen, viden danes mnogo bolj kot v stoletju, v katerem je živel in deloval, krajše obdobje tudi kot Heglov docent na univerzi v Berlinu. Schopenhauerjeva

1 Thomas Mann: *Schopenhauer*, nav. iz Thomas Mann: *Reden und Aufsätze, Gesammelte Werke IX*, Fischer, Frankfurt am Main 1990, str. 531.

2 Georg Simmel: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker und Humblot, Berlin 1994, str. 21.

uporniška drža je verjetno najbolj zgodovinsko določena antizgodovinskost, ki jo je pogojevala njegova nezaupnica tako *zgodovini* kot *času*, še posebej, ko je oboje skupaj razumljeno kot sinonim za napredek, vendar tega ne moremo kar naravnost imenovati nihilizem, tudi ne anarhizem.

Svetovne zgodovine po Schopenhauerju nikakor ne moremo dojemati kot načrtno in povsem organsko konstruirano celoto, ki jo usmerja zgodovinsko-razvojni optimizem, zato je že v samem izhodišču njegove filozofije očitno antiheglovstvo. Politizacija, ki ji je bil priča še na akademski ravni svojih filozofskih kolegov, ga ni prepričala v tem smislu, da bi mogla človeštvu prinesiti zares kaj odrešenjskega, tuja ji je tudi vsakršna svetost bivanja: »Schopenhauer predstavlja pomemben korektiv lahkotnemu liberalističnemu optimizmu, ki je bil tako navzoč v življenju 19. stoletja.«³

Ni pretirana trditev, da v prihajajočem liberalizmu med drugim ni videl zadosti etične naravnosti, izpad, *manko* etičnega pa je lahko razlog za globoko skepsa v zgodovinski napredek, ki je v času po Schopenhauerjevi smrti človeštvo v marsičem soočal s katastrofalnim razvojem. Kljub temu je tema o odnosu med etiko in politiko samo posredna takrat, ko gre za vprašanje, recimo v tej obliki, *čemu etika* po Schopenhauerju. Morda tudi zato – priznajmo, da so to še malo sebični nameni, ko se odločamo za etiko – nam namreč omogoča določeno avtonomijo, neodvisnost, nepodrejenost; življenje je v mnogih trenutkih lahko zelo lepo, daje občutek nečesa popolnega. Toda zdaj je treba etiko odtegniti politiki in načeti vprašanje odnosa med etiko in naravo; po Schopenhauerjevem vzoru gre tukaj celo za stvarnost v najširšem smislu.

Eden izmed zelo tehtnih razlogov za učinkovanje misli upornega Heglovega učenca je to, da je bil *trdovraten človek morale*,⁴ kot o njem ugotavlja Friedrich Nietzsche. Če filozof premore etiko, potem je njegova filozofija transparentna, in taka je Schopenhauerjeva filozofija, namreč raz-vidna po svojih temeljih in v njih, še bolj pa glede na svojo naravnost, ki je bila tako zelo miroljubna. Taka filozofija daje varnost in celo zaščito, saj svet, v katerem človek prebiva, vsaj v malem dela za sprejemljivega; ni vse v tem svetu samo sovražno in uperjeno proti človeku, tudi trpljenje in pesimizem dobivata še kakšne razsežnosti ob samo sovražnih ali celo nihilističnih. Nečemu absolutnemu iz onstranstva stoji docela enakovredno nasproti samozadostnost morale, kot prizemljena, imanentna in totranska absolutnost. Kljub temu

3 Alasdair MacIntyre: *Kratka zgodovina etike*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1993, str. 222.

4 Friedrich Nietzsche: *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 238.

Schopenhauer ne gre tako daleč kot ruski moralisti, če zanje sprejmemo tezo, da je »vera nihilizma moralizem«. ⁵

Schopenhauer je skušal odgovarjati na vprašanje, kako se miroljubno, ne z revolucijo, soočiti s trpljenjem, ki ga je v svetu mnogo preveč, da bi naše bivanje postalo znosno, celo etično in kot tako premoglo *svetost*, pojem, ki mu moderna po njegovem ni znala prisluhni. Pot za to je nedvomno nakazal Schopenhauer, kajti, kot je pozneje Friedrich Nietzsche etiki očital, je bila ta vse preveč onenaravljena, vendar ta očitek ne velja za Schopenhauerja. Schopenhauerjeva etika si nedvomno zasluži vzdevek *onaravljena etika*. Kot taka je v službi življenja, nikakor pa življenje ne služi njej. Etika torej za življenje – in ne etika proti življenju.

Toda kako naj bi filozof, kot je bil Schopenhauer, ves prežet z ljudomrzjem, človek, ki se sploh ni družil z ljudmi, sicer znan kot *elegantni filozof*, celo kot *filozofski Rafael*, sploh lahko razmišljal o kakovosti medčloveških odnosov in o etično ozaveščenem življenju? Pri tem je svojega mojstra Hegla primerjal z likom Kalibana, ⁶ ki, kot vemo, nastopa v Shakespearjevi drami *Vibar*. Kaliban je negativni junak, nekakšen zli duh, podobno kot Ábadon, po grško Apolión, angel brezna, »vražje seme«, ki se ga ne prime »ni sled dobrote« je »le zlobi odprt«. ⁷ Kaliban je potomec čarovnice in hudiča, kot takemu je še človeška govorica zgolj v oporo, da, ko govori, samo preklinja. Je utelešenje zla in hudobije, kot ena sama zgovorno prepoznavna gesta, mimo katere ne moreš molče. Kot odgovor na to govoreče zlo je junak Prospero, ki je – spet kot ena sama gesta – utelešenje čistosti, plemenitosti in darežljivosti, saj obvladuje zlo. Tako etizacija sveta zaustavlja celo pesimizem, solidarnostne poteze nakazujejo premoč nečesa optimističnega, ki sicer je izrečeno v podobi estetizacije sveta, umetnost je nad življenjem, vendar samo toliko, kolikor pomeni, da si z njo – umetnostjo – prisvajamo življenje. Skratka: umetnost pomeni reči življenju *da*.

Prizvok nečesa pogubnega in uničevalnega je zajet v pojmu časa, ki je obsedel celo Samorada Veselina, glavnega junaka romana *Abadon* iz leta 1893, ki ga je napisal naš Janez Mencinger (1838–1912). Tako v tem slovenskem

5 Tatjana Judina: *Nihilismus in der russischen Moderne*, nav. iz Silvio Vietta in Dirk Kemper (ur.): *Ästhetische Moderne in Europa. Grundzüge und Problemzusammenhänge seit der Romantik*, Fink Verlag, München 1998, str. 388.

6 Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, SW I, str. 18. Nav. iz Arthur Schopenhauer: *Kleinere Schriften, Sämtliche Werke III (SW I–IV)*, ur. Wolfgang baron von Löhneysen, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

7 William Shakespeare: *Vibar*, Slovenska matica, Ljubljana 1942, str. 22–23.

romanu vidimo določeno podobnost, vendar nikakor ne istovetnost s Schopenhauerjevim *Svetom kot voljo in predstavo*. Ker gre za analogijo in ne za identiteto, je treba odločno prekiniti z razpravami o neposrednem vplivu Arthurja Schopenhauerja na kakšnega slovenskega misleca. Slovenska misel je v Schopenhauerjevem času že bila zadosti svetovljansko, danes bi rekli evropsko usmerjena, kot taka je sama izoblikovala svojo lastno komunikacijsko zmožnost glede odzivanja na dogajanje v evropski kulturi, katere del je tudi sama vedno bila, posredno prek nje pa tudi s svetovno. Soočenje s Schopenhauerjem, po Mencingerju tem *drznim sebehvalcem*, ki »je zmešal glavo mnogim omikancem«,⁸ mora potekati na tej, docela enakovredni ravni, in ta se glasi *Schopenhauer in slovenska misel*.

Kaj omogoča takšno enakovredno primerjavo?

Najprej sámo dejstvo obstoja sveta, bitnost sveta samega in obstoj življenja v njem. To sproža radost bivanja, celo občudovanje in strmenje, ki je zelo daleč od pesimizma. Takšno občutje oziroma doživljanje sveta, ki se izoblikuje kot izrazito motriteljska dejavnost, ima v sebi univerzalno razsežnost, ki jo Schopenhauerjeva filozofija izgovarja samo bolj glasno in odločno kot kakšna druga, nikakor pa ne pripada samo komu izbranemu, ki se je za izbranega oklical vrh vsega samovoljno in sam. In kakor koli že razumemo navzočnost Schopenhauerjeve misli v Mencingerjevem *Abadonu*, tudi v njem gre – povedano s Schopenhauerjevo pomočjo – za univerzalnost človekovega dojetanja, ki se nikakor ne omejuje samo na en narod, na eno kulturo, ampak je kljub vsem razlikam prepoznavna vsepovsod v svetu.⁹ Kot zanimivost naj navedem Mencingerjev poskus zavračanja pesimizma. Ker Schopenhauerjeva misel ni pesimizem, je morda Mencinger dobil oporo za to že pri samem Schopenhauerju, kar potrjuje pravilnost njegovega razumevanja *elegantnega filozofa*.

Schopenhauer je namreč zavrnil Heglovo tezo – tezo velikega šarlatana –, iz katere izhaja, da je svetovni duh hkrati delujoč samo na enem mestu. Nasprotno, po Schopenhauerjevem suverenem prepričanju je vedno na več mestih sočasno. Zato je nemški filozof Karl Jaspers sledil temu zgledu in z očitno Schopenhauerjevo teoretsko pomočjo vpeljal pojem *svetovna filozofija*, ki danes, v času globalizacije, opozarja na univerzalno razsežnost človekovega dojetanja znotraj različnih kultur, univerzalnost, ki je, navkljub vsem

8 Janez Mencinger: *Abadon*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1962, str. 163.

9 Obširneje o Mencingerjevem odnosu do Schopenhauerja glej v *Dodatku* dela *Abadon*, str. 427–435.

zaklinjalcem – ničejanskega – nominalizma, lahko najbolj naravna podlaga za izgradnjo svetovnega etosa.¹⁰ Pri tem gre med drugim za univerzalno komunikacijsko zmožnost, dialoškost svetovnih razsežnosti kot vzorno vrednoto svetovljanstva za vse ljudi.

Če se vprašamo, kje so razlogi za bistveno nesoglasje med njim in Heglom, potem je treba opozoriti na problem *učasovanja bivajočega*. Človeška iznajdba časa je po Schopenhauerju zgrešena predvsem zaradi tega, ker po njegovem človekovih časovnih ciljev ne moremo povzdigovati do večnih in absolutnih ciljev. Tako njegova nezaupnica zgodovini pomenu dejansko nazaupnico času. Pri tem je zavračal zamisel o obljubljeni srečni prihodnosti kot podlagi za zgodovinskorazvojni optimizem, kajti če bi nas čas mogel z lastno silo pripeljati v nekakšno srečno stanje, bi v takem stanju morali biti že zdavnaj. Njegov ugovor teoriji propada, po kateri časovno bistvo zgodovine določamo z razvojem navzdol, torej s čim propadajočim – ideja konca zgodovine –, pa je, da nas, kot Schopenhauer ironično pripominja, po tej logiki že zdavnaj ne bi smelo več biti. Schopenhauerjeva teorija bivajočega je kot himna obstoju, bivanju v trajanju, ki se izpoje v večnost.

V romanu *Abadon* beremo: »Človeška iznajdba časa! in nje malenkost nasproti večnosti. Malenkost ohole človeške zgodovine.«¹¹ Vladimir Truhlar zato v svojem prispevku z naslovom »*Notranje krščanstvo*« v *Mencingerjevem »Abadonu«* komentira: »Kaj nakazujejo te beležke? Da je človek ‚iznašel čas‘. V njem gradi zgodovino. Oholo človeško zgodovino. Ta je malenkostna v primeri z večnostjo. V tej oholi zgodovini se človek moti, ker vidi učinke, vzrokov pa v resnici ne.«¹² Že leta 1814 je Schopenhauer zapisal: »Lahko bi rekli: vsa naša grešnost ni nič drugega kot temeljna zmeta, da je mogoče večnost izmeriti s časom, je obenem zgolj nenehni poskus kvadrature kroga. Kajti stremi edino za tem, da bi se podaljšalo časovno bivanje, deloma v individuu (pohlep, grabežljivost, sovražnost), deloma v vrsti (spolni nagon).«¹³ Zato je po Schopenhauerju historično filozofiranje zgrešeno, in osebno nasprotuje temu, da bi filozofija zgodovine preučevala to, »kar vedno nastaja in nikdar ni.«¹⁴ Svet je treba motriti

10 Gl. Hans Küng: *Projekt Weltethos*, Piper, München 1990.

11 Janez Mencinger: *Abadon*, str. 425.

12 Vladimir Truhlar: *Doživljanje absolutnega v slovenskem leposlovju*, Župnijski urad Dravljje, Ljubljana 1977, str. 36.

13 Arthur Schopenhauer: *Frühe Manuskripte (1804–1818)*, HN I, str. 84–85. Nav. iz Arthur Schopenhauer: *Der Handschriftliche Nachlaß II* (HN I–V), ur. Arthur Hübscher, Waldemar Kramer, Frankfurt am Main 1966–1975.

14 Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, SW II, str. 569.

celostno, vendar se ne spraševati »po zakaj, od kod, čemu sveta, temveč edino in samo po *kaj*«. ¹⁵

Vprašanje *zakaj svet* je namreč po Schopenhauerju vedno podrejeno temu *kaj sveta*; tako odločno trdi, da je *zakaj sveta* samo izpeljani pojem, v bistvu posledica in ne vzrok. Celotna teorija, tudi filozofija in umetnost, zato pomenijo le ponavljanje in odražanje sveta v pojmi, ki nimajo samo in izključno duhovnega porekla, ampak so hkrati tudi popolnočutni govor, ki enakovredno vključuje diskurzivno in intuitivno, refleksijsko in doživljajsko. Heglovstvo s svojim historizmom in deklariranim optimizmom prihaja po Schopenhauerju celo v bližino katolicizma, zato ne preseneča tale sklep: »*Nemški* ali *novi katolicizem* ni namreč nič drugega kot popularizirano heglovstvo. Pri obeh ostane svet nepojasnen, brez dodatnih izpeljav samó obstaja. Preprosto obdrži naziv *Bog*, človeštvo pa *Kristus*. Oba sta ‚sama sebi namen‘, to je, sta pač tu in treba ju je pustiti pri miru, vse dokler traja kratko življenje. *Gaudeamus igitur!* [Veselimo se torej!] In Heglovo povečevanje države, ki vodi vse do komunizma.« ¹⁶ Za te misli so mu mnogo poznejši marksisti, kot je Max Horkheimer, dali priznanje z ugotovitvijo, da je zgodovini videl v srce. ¹⁷ Čas sesutja socializma boljševiškega izvora, ki končuje dvestoletno obdobje revolucij, ponovno odpira pot k branju in razmisleku o tem, kaj je ta čudni samotar in ljudomrznež želel, ko nas je opozarjal, da dajmo zlo svetovnih razsežnosti ustavljati s čim miroljubnim in nikdar ne z revolucijo, z nasiljem, ki spet poraja samo nasilje.

Schopenhauer je bil zelo dolgo ne samo s strani heglovsko razmišljujočega uma, žal tudi s strani marksizma – uradnega še posebej –, deležen očitka, da njegovemu učasovanju bivajočega očitno primanjkuje čuta za tematizacijo pojma napredka. Toda očitek, da je Schopenhauerjeva filozofija *filozofija zaustavljenega napredka*, ki prisega na nekakšno *brezčasnost*, je treba soočiti z dejstvom, da Schopenhauer mnogo bolj kot napredek sam zaustavlja človeško aroganco. Zaustavlja s čim? Predvsem z etiko – in etika je tista, ki vsak kanček življenja naredi za docela razvidnega v tem smislu, ker etično ozaveščeno bivanje spreminja svet v pristno, neodtujeno bivanje, ki obvladuje celo pesimizem.

Klic romantike *nazaj k naravi* v Schopenhauerjevem uporniškem svetu ne pomeni eskapizma po vzoru ruskega sveta, kjer mužik beži v prostranstvo narave, da uteče družbeno ustaljenim pravilom življenja, ki dušijo življenje. Taisti

15 Arthur Schopenhauer: *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen I* (ur. Volker Spierling), Piper, München 1985, str. 570.

16 Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena I*, SW IV, str. 180–181.

17 Max Horkheimer: *Die Aktualität Schopenhauers*, 42. Schopenhauer-Jahrbuch, 1961, str. 14.

eskapizem usmerja intelektualca in plemiča, da odhajata bodisi na Kavkaz ali v samostan. Schopenhauer doživljanje narave tovrstnemu eskapizmu odtegne in ga prenese v človekovo notranjost, da jo s tem okrepi, predvsem v smislu »ozaveščanja občutja prvobitnosti, ki je v vsakem spoznavajočem bitju«. ¹⁸ Če ta obrat k notranjosti pomeni navzočnost mistike, pa je hkrati s tem *notranjost* kot *ključ za bistvo sveta*, ker se z njo po Schopenhauerju da razbrati celotni pojavni svet v njegovi soodvisnosti in univerzalni povezanosti vsega z vsem. In ravno ta *hen kai pán* – eno je vse – je več kot očitna kozmodiceja in panteizacija, ki se ji pridružuje poetizacija narave.

Zdaj je svet po Schopenhauerju filozofsko berljiv, z vsem izstopa stoicizem, njegov klic nazaj k naravi ni le romantična nostalgija premožnega in samovšečnega misleca, je klic nazaj k duhu sveta. Tukaj gre za hermenevtiko bivajočega, pred katero ne ostaja čisto nič skrivnostno in zagonetno, zavest je spoznavajoča in povzemajoča in nikakor ne več po vzoru absolutnega idealizma konstituirajoča. Ohranja svojo metafizično naravnost, ki pa vsemu absolutnemu po vzoru platonističnega zasvetovja odločno reče ne, vendar odgovor spet ni nihilizem. Upor proti absolutnemu idealizmu končuje v etiki, ki ne priznava več absolutnih meril, čeprav etika sama zdaj marsikdaj nastopa kot verovanje, celo absolutni ideal, ki življenje z vsem osredinja in ga krepi. Prihaja do sovpadanja človekovega notranjega reda z zunanjim, družbenim in obojega s svetovnim redom, harmonični krogotok svetovne biti in življenja v njej je sklenjen. Podobno kot etika nastopa še kultura, ki pri mnogih intelektualcih, ki so sledili Schopenhauerju, pomeni najvišji imperativ bivanja, najbolj osredinjeno življenje.

2. Etična metafizika – metafizična etika

Postavimo si še enkrat vprašanje: kaj je namen Schopenhauerjeve etike in kaj je z njo sploh želel? Čemu torej etika?

Že zelo zgodaj, leta 1813, je izrazil, da se v njegovem duhu poraja filozofija, ki je »etika in metafizika v enem«, ¹⁹ in ta filozofija se oblikuje postopoma, domala nezavedno, toda spontano. Po njegovem uvidu sta etika in metafizika neločljivi, zato je njuno ločevanje tako napačno kot ločevanje in razlikovanje človeka na dušo in telo. Zato tudi samozavestno poudarja, da

18 Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* II, SW V, str. 25.

19 Arthur Schopenhauer: *Frühe Manuskripte (1804–1818)*, HN I, str. 55.

še takrat, ko razpravlja o etiki, izhaja iz »iste imanence«²⁰ kot vsi drugi deli njegove filozofije.

Metafizična naravnost njegove filozofije je tako intenzivna, da metafizika v najboljšem smislu pomeni univerzalno razumevanje izkustva samega. Vendar je treba pri Schopenhauerju vedno znova opozarjati, da je njegova metafizika podana z znotrajsvetnimi, tostranskimi merili in nikdar in nikakor ne z onstranskimi po vzoru platonističnega zasvetovja. Zaradi tega Schopenhauer svoje pojmovanje metafizike imenuje *immanentno* in v primerjavi s tradicionalnim celo negativno, kajti to je z vsem *prizemljena metafizika*, v najširšem smislu razumljena kot teorija stvarnosti same. Zato tudi za njegovo etiko velja, da je svetu immanentna in prizemljena in kot taka ostaja docela zvesta »nespodbitni etično-metafizični tendenci življenja«.²¹ Ta najintenzivnejša tendenca življenja je vsekakor v Schopenhauerjevem prepričanju, da je življenje nesmrtno. Tako njegova filozofija v celoti, etika še posebej, nalaga evropski kulturi enkratno oporoko – ohranjati in negovati idejo nesmrtnosti – in je zelo daleč od vsakršne Nietzschejeve in poznejše eksistencialistične zahteve – pregnati jo iz evropske kulture.

Schopenhauerjeva misel je filozofija življenja, ki pojem življenja postavlja v središče svojih razmišljanj in ne dopušča, da bi se ta njegov nosilni pojem razšel v pojmu eksistence. Hkrati s tem življenje – bolje: svetost življenja – odteguje čemu nihilističnemu, kajti Schopenhauerju *svetost življenja*²² nikakor ni sinonim za svetost smrti. Dejstvo, da obstaja svet in življenje v njem, sproža klic po ohranjanju budnosti o tem, da je življenje po Schopenhauerju enakovredno in sveto v vseh svojih pojavnih oblikah, na vseh razvojnih stopnjah. Ravno Schopenhauer je ponovno obudil interes za pojem svetosti, ki po njegovem – podobno kot čut za etiko – ne izhaja iz refleksije, ampak iz narave bivajočega kot takega, iz biti, bivanja, obstoja. Zato navzočnost panteizma in kozmodiceje ne končuje v metafizičnem nihilizmu, tj. v nekakšnem *breznu nič*,²³ kar grobo in neupravičeno ugotavljajo nekatere kritike, tudi pri nas, ko gre za t. i. posredni »vpliv« Schopenhauerjeve misli na Stritarja. Pri mislecih, ki svoje dojetanje sveta gradijo na očitnem obratu nazaj k naravi, ta obrat ne pomeni nujno nihilizacije, odpovedi pojmu nesmrtnosti, opustitve pojma večnosti. V marsičem gre tukaj še vedno za zgodbo o času, vendar je, vsaj kar se

20 Arthur Schopenhauer: *Metaphysik der Sitten. Philosophische Vorlesungen IV* (ur. Volker Spierling), Piper, München 1985, str. 59.

21 Arthur Schopenhauer: *Die beiden Grundprobleme der Ethik. Kleinere Schriften*, SW III, str. 800.

22 Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, SW I, str. 103.

23 Gl. Jože Pogačnik: *Znameniti Slovenci – Josip Stritar*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1985, str. 18.

tiče Schopenhauerja, treba dejati, da je to *čas brez konca v večnost*. Nietzschejev vzor je tu drugačen, saj gre po njegovem za *čas brez konca v nič*.²⁴

Očitni obrat od teodiceje kot prve in najvišje resnice bivajočega k poetizaciji nastaja zaradi rehabilitacije pojma narave, ki je bil izrinjen in pripoznan za manjvrednega znotraj evropske kulture, ki je prisegala na čistost duhovnosti. Predpostavka za rehabilitacijo čutnosti je pojem narave in s tem panteizacija, vendar dosledno v pomenu, da je vse eno, in ne, da je vse bog (*pán theós*). Tako Stritar, podobno kot Schopenhauer, s svojim razumevanjem estetizacije sveta razume, da je umetnost najbolj pristno izrekanje, zatrjevanje življenja, samodanosti sveta. Zdaj umetnost pomeni kozmični doživljaj in občutenje, ki še vedno z znotraj-svetnim platonizmom in hkrati panteizmom z vsem reče življenju *da*. Narava in človekova notranjost sta usklajena v svoji polnosti bivanja, ki je nad vsakršnim breznom nič. Problem v miselnosti teh, ki namesto panteizma vidijo in – v bistvu – kot psovko izrekajo metafizični nihilizem, je preveč toga zavezanost tradicionalni deduktivni logiki prvega in poslednjega. Glede Schopenhauerja naj bo jasno povedano, da je zaklinjalec življenja in ne nič, da z vsem ohranja metafiziko, kajti po njegovem je človek celo *animal metaphysicum*.²⁵ Tudi zaradi tega je njegova misel v celoti gledano filozofija zaustavljenega pesimizma, in vedno znova je treba poudariti, da Schopenhauer ni kakšen zaklinjalec pesimizma, je filozof življenja in ne filozof pesimizma ali celo svetobolja.

Za mnoge je Schopenhauerjeva *etika sočutja* najdoslednejša krščanska etika. Mencingerjev Abaddon to etiko imenuje »notranje krščanstvo, katero se ne kaže samo na licu, ampak se javlja v delih pravice in ljubezni«,²⁶ torej kot druga dejavna resnica in ne kot prva, najvišja, ki ljudi nazorsko ločuje med seboj. Kot druga, tj. praktično dejavna, vsebuje izrazito povezovalno moč in učinkuje kot etika. Ta moč notranjosti – kot občutje prvobitnosti – je idejno navzoča še pri Kocbeku, ki spregovori o *biocentrični metafiziki*, saj je kot »silna afirmacija življenja«²⁷ in k tej spadata tako samodanost sveta kot tudi krščanski etos.

Po lastnem priznanju je Schopenhauerjeva etika izpeljana s povsem filozofskimi sredstvi – vendar, in to dejstvo je treba vedno znova poudarjati, pa hkrati kot teorija stvarnosti ateističnega izvora zaobide racionalistično tradicijo (razum) in rehabilitira iracionalistično načelo (voljo) ter poudarja: »Nasprotno ima moja etika temelj, namen in cilj: dokazuje najprej teoretično metafizične

24 Gl. Friedrich Nietzsche: *Volja do moči*, str. 38.

25 Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, SW II, str. 207.

26 Janez Mencinger: *Abaddon*, str. 390.

27 Edvard Kocbek: *Svoboda in nujnost*, Mohorjeva družba, Celje 1989, str. 22.

temelje pravičnosti in človekoljubja in potem pokaže še cilj, h kateremu mora na koncu, ko ga popolnoma doseže, pripeljati. Istočasno odkrito pripoznava nizkotnost sveta in opozarja na zanikanje volje kot poti k odrešitvi iz njega.«²⁸ Kot sam poudarja, je ta etika izpeljana »v duhu Nove zaveze, medtem ko so vse druge v duhu Stare in skladno s tem nič drugega kot zgolj judovstvo (goli, despotski teizem). V tem smislu bi lahko moj nauk imenovali dejansko krščanska filozofija – to se morda zdi tako protislovno tistim, ki ne gredo do jedra stvari, temveč ostanejo pri lupini.«²⁹

Do starozaveznega izročila je čutil odpor, kajti: »Stara zaveza namreč postavlja človeka v oblast zakona, ki vendarle ne vodi k odrešitvi.«³⁰ Ta odpor gre celo do te mere, da še danes nekateri njegovi interpreti že skoraj preveč poudarjajo njegovo protijudovsko – ne v politično-ideološkem smislu ali celo kot antisemitizem – usmeritev, ki jo poraja še Schopenhauerjevo teoretsko nerazpoloženje glede enačenja religije in religioznosti samo in zgolj s teizmom. Tega enačenja ni sprejemal, tako da je po tej plati možna trditev, da njegova filozofija ohranja pojem religioznosti – religija ne, govori celo o »evtanaziji religije«,³¹ religioznost da –, toda teologiji je tu obrnil hrbet. Tako Schopenhauer pri izgradnji svoje etike za podlago ne jemlje teodiceje, ampak samo *kozmodicejo*, in pri tem skuša posredovati kaj odrešujočega. Ravno zaradi tega ni malo tistih, ki o njegovi filozofiji ugotavljajo, da gre pri njej za *religiozni ateizem*. Hkrati s tem velja še opozoriti, da se posamezna področja pri Schopenhauerju prekrivajo, meje med akademsko ustaljenimi disciplinami je brisal, različna področja postajajo med seboj pretočna, gotovih in jasnih meja ni, tudi ko gre za filozofijo in teologijo, čeprav Schopenhauer ves čas razmišlja kot filozof, ki skuša poiskati kaj odrešujočega.

Prospero iz Shakespearjevega *Viharja* in Schopenhauer sta oba zavezana odrešensko spravnemu dojemanju resnice; podobnost njunih likov je več kot očitna. Tragičnost, nesmisel bivanja in pesimizem sta z njima zaustavljena. Sredi krutosti in poganske nezmožnosti za odpuščanje je Prospero posebljeno trpljenje, ki odrešuje in odpušča in kot tak dopušča primerjavo – ne enačaj – s Schopenhauerjevo *zaustavljeno voljo*, ki je povsem racionalno in dosledno logično izpeljana. Heglovstvo in filozofija življenja si docela enakovredna stojita nasproti. Tako boljša polovica Samorada Veselina, ki je v

28 Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* II, SW V, str. 371.

29 Prav tam.

30 Prav tam, str. 370.

31 Prav tam, str. 398.

Mencingerjevem romanu *Abadon* ni mogel osvojiti zli duh Abadon, nakazuje pot iz mrež pesimizma z močjo notranjosti, in če ta moč ne izhaja iz odpovedi transcendenci na ravni imanence, je primerjava s Schopenhauerjem spet zgovorna in prepričljiva.

Vprašanje, ki si ga zastavljajo nekateri, namreč če je Schopenhauerjeva praktična filozofija docela etika v tradicionalnem smislu, je glede na celoto Schopenhauerjeve misli zgrešeno. Še enkrat: Schopenhauer ni razlagal etike najprej kot etiko, ampak stvarnost samo in življenje v njej, zato je tudi njegova etika najprej teorija o bivajočem, ki načenja vprašanje o »vrednosti ali nevrednosti nekega bivanja«,³² kajti najbolj notranje bistvo človeka je istovetno z bistvom sveta in vsega bivajočega. Vendar volja kot bitnostno načelo – volja je volja do biti, bivanja, obstoja, življenja –, to najbolj notranje bistvo vsega bivajočega, nima samo afirmativnega pomena. V bistvu je kot nekakšna »prvobitna sila, to je *qualitas occulta*«,³³ nezaustavljiva, nenasitna in učinkuje kot »slep, nezaustavljiv pritisk«,³⁴ kot taka pa v sebe vključuje še izrazito negativni pomen, saj je izvir človekovega *egoizma*. Tako Schopenhauer med vzroki za navzočnost trpljenja v svetu ni videl in ni priznaval najprej zgodovinskih razlogov, ampak te, docela bivanjske, ki usmerjajo človekovo in živalsko bivanje.

Skratka, sopomenskost volje je *izvirno zlo*, to je egoizem, ki je zelo nemoralen: »Ta *egoizem* je v živalih kot v človeku do najmanjše podrobnosti povezan z najbolj notranjim jedrom in bistvom taistega, pravzaprav identičen. Zato praviloma vsa njegova dejanja izvirajo iz egoizma in vselej je treba poskusiti razložiti dano dejanje najprej iz njega; kot pač vseskozi temelji na taistem obračun vseh sredstev, s katerimi se poskuša napeljati človeka na kateri koli cilj. *Egoizem* je po svoji naravi brezmejen: človek želi brezpogojno ohraniti svoje bivanje, ga brezpogojno osvoboditi bolečin, h katerim spadata tudi ves manko in vsako odrekanje, razviti hoče najvišjo možno količino ugodja in želi sleherni užitek, katerega je sposoben, in kjer koli je možno, poskuša razviti v sebi še nove zmožnosti uživanja. Vse, kar se zoperstavi prizadevanju njegovega egoizma, izzove njegovo nejevoljo, bes, sovraštvo: poskušal ga bo uničiti kot svojega sovražnika.«³⁵ Iz te težnje izhajajo vsa naša dejanja vse tja do najbolj grobega prisvajanja bogastva in tiranskega gospodovanja po pravilu *zase vse, nič za drugega*.

32 Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, SW I, str. 375.

33 Prav tam, str. 197.

34 Prav tam, str. 260.

35 Arthur Schopenhauer: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, SW III, str. 727.

Tukaj Schopenhauerjeva misel, ne samo etika, ampak še estetika, odgovarja s tem, da volji kljubuje, jo ukinja in zanikuje. Ker je ena najbolj bistvenih potez Schopenhauerjeve filozofije nekaj odrešenjskega, gre zdaj za najvišje spoznanje, ki se hotenju odreka, spoznanje, ki je kvietiv volje, torej zaustavljena volja. Še umetnost s svojimi renesančnimi dosežki čutno ponazarja svet *zaustavljene volje*; Rafaelove likovne upodobitve kot *Sikstinska Madona* in *Sveta Cecilija* so ga v to še posebej prepričale.

Etika, ki sicer odrešuje, pa ni samo odrešenjska etika, ampak mnogo bolj etika, ki obvladuje svet, skratka etika obvladovanja sveta v tem in tam, kjer je on najslabši, kajti trpljenje blaži s tem, da zaustavlja temelj, ki ga poraja. Tu izstopa sočutje, ta sicer najbolj nosilni pojem njegove etike, ki obvladuje človeški egoizem in zlobo. Tako razumljena etika si nikakor ne prizadeva sveta radikalno spremeniti – to ni možno. Schopenhauer se tega zaveda in njegova filozofija ni obsedena z idejo napredka. Zato poudarja, da se z etiko kot praktično filozofijo ne spreminja hotenje, ampak predvsem spoznanje o naravi hotenja. Etizacija in estetizacija sveta zdaj docela enakovredno stojita nasproti vsaki tisti filozofiji, ki prisega na politizacijo kot sredstvo, s katerim naj bi človeštvo napredovalo – pri tem ni neumestna primerjava z nam vsem znano *veliko zgodbo* (1789–1989), ki se je sesula proti koncu drugega tisočletja.

Vsekakor pa njegova etika še zdaleč ni etika tiranije dobrega. Kakšni načelni ateistični drži so več kot dobrodošle tudi tele besede: »V svojih smrtnih stiskah se religija oklepa morale in se rada izdaja za njeno mater – toda to nikakor ni! Prava morala in moralnost nista odvisni od nobene religije, čeprav ju vsaka sankcionira in jima s tem daje oporo.«³⁶ Schopenhauerjeva misel zato učinkuje tudi kot klic, da razmišljajmo onkraj teizma in ateizma v trenutku, ko smo bili v letu 1989 spet kruto izigrani od absolutnega, podanega docela s človeškimi merili v podobi *velike zgodbe*, ki se je kot institucionalizirana ideja *pomnožene svobode* (Dostojevski) sesula v samo nekaj tednih. Utopija bivanja, da bi vsepovsod v svetu bivali kot doma – domovanje v svetu –, nam je ta trenutek verjetno še najbližja kot nekaj etičnega.

36 Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* II, SW V, str. 464.

II. poglavje

Lutrš(i)

Zdaj ko je prevod končan in je delo opravljeno, pa ga vsak lahko bere in mojstri. S pogledom lahko preleti tri, štiri strani in se niti enkrat ne zatakne, vendar se ne zaveda, kakšni kamni in hlodi so ležali na poti, po kateri zdaj njegov pogled drsi kot po pooblani deski. Mi smo se morali potiti in tresti, da smo te kamne in hlode spravili s poti po kateri se zdaj tako lahkotno sprehajajo. Lepo je orati, ko je njiva očiščena. Če pa je treba najprej izkrčiti gozd in odstraniti korenike ter šele tako pripraviti njivo, se tega nihče ne loti rad.

Martin Luter, *Poslanica o prevajanju*, 1530

1. Evangeljska vera v naših krajih

Ko občasno listamo po delih naših slovenskih piscev nas nekateri že skoraj do onemoglosti spravljajo v občutek romantičnega domotožja tako kot Ivan Tavčar (1851–1923), ki s svojimi opisi krajev na Gorenjskem, kjer je bila v preteklosti razširjena evangeljska vera, sproža neko prijetno potrebo, da ob prvi priložnosti krenemo v te kraje in se spoštljivo poklonimo delovanju teh, ki so, čeprav v daljnem šestnajstem stoletju, razširjali krščansko vero v domačem, slovenskem jeziku. Gre za protestantske predikante, ali kakor jih imenuje Valvasor v VI. in VII. knjigi svoje *Slave vojvodine Kranjske* iz leta 1689, evangeljske učitelje¹ za katerimi je ostala knjiga življenja, »luteranski predikantje«,² kakor jih imenuje Ivan Tavčar, kajti njihova imena so vpisana v njej in kraji, kjer so delovali nekoč imajo še danes ista imena, tako kot vasica Kupljenik.

Še nedolgo nazaj so v teh krajih z izrazom »lutrš« imenovali človeka, ki je bil svobodoljuben, ki ni bil prepobožen« in hkrati imel »svobodnejše nazore o veri in verskih obredih«. ³ Iz opomb k tekstom v Tavčarjevem *Zbranem delu*

1 Janez Vajkard Valvasor: *Slava vojvodine Kranjske*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1984, str. 170.

2 Ivan Tavčar: *Grajski pisar*, nav. iz Ivan Tavčar: *Zbrano delo III: Med gorami – Zgodovinske povesti – V Zali*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1953, str. 188.

3 Ivan Tavčar: *Zbrano delo III: Med gorami – Zgodovinske povesti – V Zali*, str. 400.

III. beremo, da so z izrazom lutrš celo v novejši dobi označevali vse študirane laike, »med njimi je bil tudi Tavčar«. ⁴ Nekaj se je torej ohranilo, vendar samo tako, da se je negovalo, čeprav naskrivaj in mnogi so ponotranjali izročilo, ki je bilo usmerjevalec k temu, da v kar veruješ za to moraš sam, s svojo pametjo najti pot, da razumeš in si prisvojiš kot življenjsko vodilo, ker gre za tebe samega in tvoje življenje, ki ga živiš tako, da vsemu kar počneš daješ smisel; ta smisel ti ni vsiljen od zunaj, ni prisila in grožnja, je varnost, ki te greje in usmerja najprej od znotraj.

Ta avtonomnost (samostojnost) mišljenja se pri nas nikdar več ni izgubila in ne glede na vse krute pogoje proti protestantom smo v precejšnjem delu naroda ohranili to izjemno lastnost in negovano nagnjenje, da smo v bistvu uporniki, ki nismo pripravljene ponižno in brez zadržkov sprejeti kakršnokoli resnico, še posebej ne, če nam je vsiljena. Za resnico gre, ki jo prežema pravičnost in te ni nikjer kot že izgotovljene, nikjer ne čaka na nas, ampak se jo odgovorno dela in živi, vsak prav trenutek.

V VI. knjigi *Slave* (dodatku XI. poglavja) Valvasor govori o kranjski ali slovanški bibliji, ki jo je leta »1568 magister Jurij Dalmatin, častite dežele kranjske evangelijski predikant (ali pridigar) na Gorenjskem prevedel nemško biblijo Martina Lutra v slovanški ali kranjski jezik. In ker se jezik uporablja v mnogih krajih, tako na Štajerskem kakor na Koroškem in Kranjskem, je častita dežela sklenila, izdati prevedeno biblijo.⁵ Kljub temu, da je njeno izdajo pri nas nadvojvoda Karel Avstrijski leta 1580 izrecno prepovedal je po zaslugi naših protestantov izšla v Wittenbergu na »novega leta dan 1584 je prišel popolni tisk starega in novega testameta izpod stiskalnic na svetlo na srednje velikem papirju in okrašen z lepimi v les rezanimi podobami«. ⁶ Vemo tudi, kako je ta prevod biblije v sodih uspešno prišel v naše kraje, vezane »primerke so zabili v sode in jih poslali na knjigararjeve stroške do Lipskega, od tod v Ljubljano pa na stroške častite dežele Kranjske«. ⁷ Prišla je k nam in trajno ostala in zelo malo je poglobljenih študij, ki bi to antropologijo protestantizma pri nas obravnavale skozi vidik trajnosti, tj. trajnega učinkovanja vse do danes pri ljudeh, ki sicer navzven niso smeli ostati protestanti. Nerazumljivi so mnogi pristopi v obravnavanju našega protestantizma kot tega kar je samó in zgolj muzejski primerki konzervirani v šestnajstem stoletju.

4 Prav tam.

5 Janez Vajkard Valvasor: *Slava vojvodine Kranjske*, str. 149.

6 Prav tam.

7 Prav tam.

Najprej vprašanje, kaj bi lahko bil razlog za tak množičen odziv slovenstva takratnih časov za novo vero, da osupnemo, ko brskamo po ohranjenih dokumentih, koliko ljudi se je v zelo kratkem času odzvalo nečemu, v čemer so se mnogi prepoznali in sprejeli za svoje. Očitno je to vprašanje zaposlovalo že Valvasorja in iz njegovih zapisov iz VII. Knjige (XIII. poglavje) *Slave* razberemo, da je rimsko-katoliška religija prisiljevala ljudi, skratka s silo in nasiljem se je spravila nad ljudi, da verujejo in se sklicevala na Kristusov ukaz (Lk 14, 23): »Prisili ljudi, naj vstopijo, da se napolni moja hiša!« Pri tem se katolicizem sklicuje še na avtoriteto svetega Avgušтина, ki je s svojim klicem in pozivom proti heretikom očitno vztrajal, da je ljudi treba prisiljevati v vero, čeprav naj ne bi pri tem bilo prizadeto telo in življenje; recimo tako kot je to prakticiral rimski inkvizicijski katolicizem.

Trditev, in to zelo odločna z druge strani, protestantska pa je v tem, da Kristus ni mislil prisile ampak samo in zgolj resno in utemeljeno povabilo. Skratka, šlo je za povabilo, in povabljeni so se odzvali, kajti temelji vere in verovanja so prav vsakemu človeku dosegljivi v prevedeni Knjigi vseh knjig in vemo, da so ponekod na Gorenjskem Dalmatinovo biblijo na skrivaj prebirali še dolgo po tem, ko je zločinska protireformacija pri nas opravila svoje in so fizično protestante pregnali, njihove knjige pa sežgali. Kakor so to biblijo v Tavčarjevih časih kot skrbno varovan zaklad imeli in iz nje črpali navdih in upanje, tako je verjetno – zelo verjetno – kot trajno varovan zaklad, še med ljudmi. In naj ga hranijo še naprej! Po Tavčarjevih besedah, dobesedni izjavi ta Dalmatinova knjiga še v devetnajstem stoletju ni bila »nobena redkost v hišah boljših kmetov v poljanskem pogorju«,⁸ ki so jo brali in ponotranjali njeno vsebino. Tavčar v povesti *V Zali* opisuje osuplost katoliškega duhovnika Amandusa, ker ljudje v hribih iz okolice Bleda berejo Dalmatinovo *Sveto pismo* in dekle, ki jo bere, nagovori s temi besedicami: »Nesrečnica, kako si dobila bogotajno to knjigo?«⁹

Ta zaklad *Knjiga vseh knjig* pa izžareva evangeljsko sporočilo, da si povabljen in tisti, ki je povabljen je dobrodošel gost, ki bo trajno užival gostoljubje. Gostoljubje je kot zaščita, kot varna roka, ki bedi dan in noč, da se ne more zgoditi nič hudega, roka na katero se vsak lahko nasloni in začuti podporo, spoštovanje, upoštevanje in varnost vsak, prav vsak človek. To pa so ljudje morali takrat začutiti in prepoznati, kajti nenadoma je bila pred njimi vera, ki se ni spravljal nad nje z ognjem in mečem, ampak v jeziku s katerim so se medsebojno sporazumevali in povrhu je to bila še zapisana beseda, ta s katero so se

8 Ivan Tavčar: *Zbrano delo III: Med gorami – Zgodovinske povesti – V Zali*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1953, str. 267.

9 Prav tam, str. 260.

že kot majhni otroci sploh učili človeškega govora. Še *tako* utrujen človek je zvečer po zgaranem dnevu vzel knjigo, ki mu je sporočila marsikaj, recimo tudi to, da »ljubezen nikoli premine«, kajti: »Ljubezen je potrpežljiva, dobrotljiva je ljubezen, ni nevoščljiva, ljubezen se ne ponaša, ne napihuje, ni brezobzirna, ne išče svojega, ne da se razdražiti, ne misli hudega. Ne veseli se krivice, veseli pa se resnice. Vse prenaša, vse veruje, vse upa, vse prestane.« (1 Kor 13, 4–8)

Lutrš Tavčar v povesti *V Zali* poroča o časih, ko je protestantizem prihajal v naše kraje in ko teh, ki so sprejeli »evangeljski nauk« še niso preganjali in se jim ni bilo treba skrivati. Trumoma so hodili k predikantom, ki so oznanjali evangelij po cerkvah, na Bledu luteranski župnik Krištof Faschang, ki ga omenja Valvasor v VII. knjigi (XII. Poglavlje) *Slave*. Tavčarjevi protestantski liki govorijo o tem, kako je tudi »gospod Kupljenik prihajal časih celó v naše kraje! Oj, imeli smo obilo in dobrih učenikov, in ni sem ji bilo treba skrivati po lozi, kakor se skrivajo sedanji oznanjevalci prave vere!«¹⁰

Do leta 1530 v naših krajih ni bilo izrazitega preganjanja protestantov, kajti kot zgodovinarji ugotavljajo takratni škof Franc Kacijanar novi veri ni nasprotoval, s prihodom Trubarja v Ljubljano leta 1542 se vpliv protestantizma še okrepi, kajti na začetku tudi škof Urban Textor ni angažiran za protireformacijsko gibanje vse do leta 1547, ko mora Trubar oditi in se izseliti, vendar s Trubarjem ni odšla nova, evangeljska vera. Valvasorjev komentar zato poudarja: »Kakor sta se Ezav in Jakob suvala v materinem telesu, tako se suvajo tudi nasprotne vere v krščanstvu, če ne vedno z nogami, pa vsaj s pisanimi hudimi obsodbami in preganjanjem. Posebno pa se sesuvata skoraj vedno rimskokatoliška in protestantska vera in te sunke utegne cerkev toliko časa občutiti, dokler ne bo prišla iz boja do miru in zmage.«¹¹

2. Peter Kupljenik – slovenska žrtev rimske inkvizicije (1595)

Slovenci smo zgodovinski in evropski narod, saj imamo žrtev rimske inkvizicije, čeprav je to dejstvo moreče. Kot da nas ne bi zaobšlo prav nobeno svetovnozgodovinsko dogajanje Evrope in tako po evropsko – rečeno s črnim humorjem – so nas Slovence obravnavali kot enakovredne z drugimi narodi tudi na grmadi. Skratka, imamo priznanje, da smo bili zares Evropejci že v času reformacije in protireformacije.

10 Ivan Tavčar: *V Zali*, nav. iz Ivan Tavčar: *Zbrano delo* III, str. 268.

11 Janez Vajkard Valvasor: *Slava vojvodine Kranjske*, str. 175.

Ker so naši evangeličani, lutrši, izročilo evangelija razumeli kot povabilo in ne kot inkvizicijsko prisilo, so se ljudje v izredno kratkem času trumoma pridružili novi veri, ki jim je omogočila branje Svetega pisma v slovenščini. Množično so hiteli k pridigarjem, in eden od teh je bil predikant Peter Kupljenik, ki ga je leta 1553 oglejski patriarh posvetil v duhovnika. Po ohranjenih virih je bil 10 let župnik v Kovorju (na Gorenjskem, blizu Tržiča) in leta 1563 postal protestant, kot poroča Cavazza, »ko je bil še vikar v cerkvi sv. Martina na Bledu. Področje ni bilo najbolj primerno za sprejemanje luteranstva: na Gorenjskem od Škofje Loke do Bleda so bili sedeži starih fevdnih posesti freisinških in brixenških knezoškofov. Kupljenik je imel od ljubljanskih deželnih stanov izrecno naročilo, da pridiga po vsem teritoriju, sedež pa je imel v Lescah in Kropi, blizu rojstnega kraja.«¹² Po poroki se je Kupljenik preselil v Kropo in okrog leta 1564 postal pridigar v Lescah. Bil je tako uspešen, da so ga z navdušenjem poslušali navadni kmečki ljudje, meščani in plemstvo, plačilo pa je dobival od kranjskih stanov in tudi od plemstva. »Kupljenik je imel od ljubljanskih deželnih stanov izrecno naročilo, da pridiga po vsem teritoriju, sedež pa je imel v Lescah in Kropi, blizu rojstnega kraja.«¹³ Že leta 1572 je proti Kupljeniku negodoval nadvojvoda Karel, ki je ljudem iz Radovljice prepovedal hoditi v Begunje k njegovim protestantskim pridigam; nadvojvoda je dal Kupljenika za nekaj časa celo zapreti. Ta pa je vztrajal in ni odnehal in je bil junija 1587 aretiran, vendar je iz zapore pobegnil. Spet je bil aretiran in ladja beneške inkvizicije ga je z »oboroženim spremstvom prepeljala iz Devina v Benetke in ga končno preko Ancone, maja 1590, izročila Svetemu oficiju«. Kupljenik, »trden v svoji veri, ni preklical svojih stališč.«¹⁴

V inkvizicijski ječi je bil »pet let, v pritličju palače, ki so jo bili malo prej zgradili poleg Svetega Petra, v prostorih, ki naj bi bili svetli in udobni: prav gotovo so z njim ravnali uvidevno, če je kongregacija Svetega oficija 22. decembra 1593 odredila, da se mu da *pallio seu capotto*«. ¹⁵ Med takratnimi zaporniki je bilo kar nekaj znanih imen, tako filozof Tommaso Campanella, zdravnik Giovambattista Clario in najbolj slavni Giordano Bruno, ki je bil »po dolgem procesu 17. februarja 1600 sežgan na Campo di Fiore.«¹⁶

Lutrš, svobodomislec, naš pisatelj Ivan Tavčar v romanu iz leta 1883 *Vita vitae meae* opisuje čas izrazitega preganjanja nove, evangeljske vere v letu 1587 in

12 Silvano Cavazza: *Reformacija o oglejskem patriarhatu: heterodoksne skupine in luteranske skupnosti (in usoda Petra Kupljenika)*, Zgodovinski časopis 55, 2001, št. 3–4 (124), str. 434.

13 Prav tam.

14 Prav tam, str. 435.

15 Prav tam.

16 Prav tam.

v delu beremo, kako so »krivi preroki zatrosili strupena zrna v to dolino, in še celo v Poljanah jih imam nekaj sumljivih ptičev, ki so v črnih nočeh frfotali čez gore na Sorško polje in do tiste kričeče vrane, do bogokletneža Kupljenika, kateremu slava Primoža Trubarja ni spati dala.«¹⁷ Ljubljanskemu škofu Janezu Tavčarju njegovo goreče zadrto katoliško spremstvo poroča o nemoči, da bi ta pekel, novo vero, iztrebili. Na škofovo vprašanje, če se tega ne bi dalo opraviti »z dobro besedo«, dobimo tale odgovor: »Z dobro besedo, škofovska vaša milost! S kolom po glavi ali pa s helebaro v rebra, to je najboljša beseda za te satanove naslednike!«¹⁸

Tako spregovori s svojo literarno upodobitvijo o Kupljeniku Ivan Tavčar, ki je vseskozi negoval zelo spoštljiv odnos do protestantizma – veljalo bi ga, in tudi mnoge druge Slovence, imenovati kar »anonimni evangeličan«. Gre za kontinuiteto protestantizma vse od 16. stoletja naprej do danes. Ta antropologija protestantizma je naloga, s katero se bo naš Protestantski inštitut (v ustanavljanju) ukvarjal kot z eno od svojih prednostnih nalog. Brez tega ne bomo nikdar doumeli naše antropologije uporništvu, kajti mi smo narod upornikov in nikakor ne narod hlapcev. Čudna nalepka, saj povečuje ponižnost in v človeku, ki nanjo prisega, povzroča izgubo samospoštovanja. Kakor koli že, literarni zgodovinar France Kidrič je moral opozoriti, da nam je reformacija omogočila še kritični razmislek o lastnem družbenem položaju in veri in s tem rojstvo individualnosti, celo v modernem pomenu te besede.

Italijanski zgodovinar Silvano Cavazza iz Trsta je v ohranjenih virih v arhivih odkril marsikaj zanimivega o življenju tega našega mučenca. Danes imamo dosegljive zapisane vire, ki dokazujejo, da je bil »Peter Kupljenik iz Kranjske živ sežgan, privezan ob steber, na Campo dei Fiore kot zakrknjen krivoverec«,¹⁹ in sicer v soboto, 20. maja 1595, in točno tam je bil pet let pozneje prav tako živ sežgan Giordano Bruno. Peter Kupljenik ni preklical svojih stališč in se s kesanjem ni vrnil h katolicizmu, v katerega so ga silili; v svoji veri je ostal trden do konca. V zapisu, kako je »Klemen VIII. nadaljeval z nizom usmrtitev«, beremo dobesedno tole: »Chuplenich Pietro de Carniola, živ sežgan, privezan na kol na Campu di Fiore, ker je bil nepopravljiv heretik.«²⁰

17 Ivan Tavčar: *Vita vitae meae*, nav. iz Ivan Tavčar: *Zbrano delo III*, str. 155.

18 Prav tam.

19 Silvano Cavazza: *Reformacija o oglejskem patriarhatu: heterodoksne skupine in luteranske skupnosti (in usoda Petra Kupljenika)*, Zgodovinski časopis 55, 2001, št. 3–4 (124), str. 435.

20 Prav tam. Gl. še Sergio Bonazza: *Novo o fra Gregoriju Alasii da Sommaripa*, nav. iz zbornika *Reformacija na Slovenskem (ob 500-letnici Trubarjevega rojstva)*, (ur.) Aleksander Bjelčevič, Znanstvena založba Filozofske fakultete, Ljubljana 2010, str. 527–545.

Iz arhivskih virov, do katerih smo prišli zelo pozno, zvemo, da se je proti Kupljeniku še posebej angažiral grof Sigismondo della Torre – ki je leta 1601 v Soči menda utonil –, in iz ohranjenega pisma (18. februar 1590) izhaja tole sporočilo: »Zagnanost Presvetlega Nadvojvode Karla Avstrijskega, da bi v svoji državi in deželah z vso svojo silo izkoreninil krivoverstvo in njegove zagovornike, je tolikšna, da mi je nadvse strogo zapovedal, naj ob pomoči svojih orožnikov primem odpadnika in povratnika Petra Kupljenika. Ta je mnogim pridigal prav proti naši sveti veri, to pa je počel tudi javno, ne morem reči, da v cerkvi, pač pa v onem hlevu, ki so ga krivoverci postavili na ozemlju pod upravo Begunj, odmaknjenem od tistega na Bledu za ligo, ki šteje pet italijanskih milj. Ker mi je vaša Presvetla Visokost dala dovoljenje, da ga primem tudi na ozemlju pod upravo drugih, sem ga v preteklih dneh ukazal prijeti v Kropi, ki je pod gospostvom Ratmensdorffov. Tam smo ga našli v njegovi hiši z ženo in otroki, in čeprav se je z vsemi svojimi žilavo upiral, so ga moji možje z božjo pomočjo vseeno odpeljali v zapor. Takoj sem ga poslal v Devinski grad ob morju, ki pripada gospodu grofu Raimondu, mojemu svaku, to pa sem storil, da bi se ognil tistim glavnim krivovercem s Kranjske ter da bi lahko tako hitreje izpolnil namere in voljo Vaše presvetle Visokosti.«²¹

Pri tem »poslu« se je zelo izkazal in potrudil tudi pater reda servitov Francesco Benni, ki je bil znan po tem, da je preganjal protestantizem v naših krajih in dal sežigati slovenske protestantske knjige. »Bil je osebno navzoč, ko so orožniki grofa Sigismonda della Torre na Kranjskem ulovili Kupljenika, nato ga je osebno preko Devina pripeljal v Rim pred inkvizicijo. Bil je navzoč pri Kupljenikovem sežigu na grmadi v Rimu na trgu Campo dei Fiori. V tem pismu tudi omenja, da je Kupljenik na grmadi preklel grofa Sigismonda della Torre in njega. Prisotnost Kupljenika pred inkvizicijo je naredila v Rimu globok vtis. Za rimske razmere je bil to izreden dogodek, ker je šlo za heretika iz ,nemških dežel', o tem pa je bil obveščen tudi papež Klemen VIII. V znak hvaležnosti za to dejanje je bil 29. junija 1593 na generalnem plenarnem zasedanju inkvizicije na poseben ukaz papeža, ki je bil navzoč na zasedanju, Benniju podeljen doktorat rimske teološke fakultete.«²² Zelo svojevrstno pridobljen doktorat, napredovanje, ki se začne s sežiganjem knjig, konča pa s sežiganjem ljudi.

Toda Francesco Benni je sam padel v nemilost in bil celo obsojen: »Sodba je bila izrečena zaradi ,criminis pessimi'. S tem izrazom so takrat označevali

21 Sergio Bonazza: *Novi arhivski dokumenti o Petru Kupljeniku*, Stati inu obstatu, 2011, št. 13–14, str. 292–293.

22 Prav tam, str. 294.

sodomijo.«²³ S to obsodbo je kot inkvizitor končal: »Ko je novica o njegovi obsodbi prišla na dan, je bilo njegove kariere seveda konec. Imenovanje za škofa ni bilo neke vrsta nagrada za uspešno delo pri rekatolizaciji dežele, ampak pragmatična poteza, da se neprimerne inkvizitorja na eleganten način odstrani iz dežele in se ga preseli v oddaljeno in nepomembno mesto v južni Italiji.«²⁴ Zanimivo bi bilo zvedeti, če so mu doktorat odvzeli.

Pisatelj, profesor slovenščine in poznejši ravnatelj tržaškega gledališča (1947–1950) Andrej Budal (1889–1972) iz bližine Gorice je napisal povest z naslovom *Križev pot Petra Kupljenika* (zadnja izdaja 1994). V tem delu Budal opisuje, kako zaslišujejo Kupljenika in sprašujejo, če so knjige »Loci communes theologici a Melanchtono«, dalje »Noviga testamenta pusledni deil« in »Catechismus mit dreirley kurtzen und Außlegungen« njegove.²⁵ Zasliševalec »je brskal po culi in molil s satanskim smehljajem knjigo za knjigo Petru pred oči, dokler ni tega minila potrpežljivost, da je kriknil: ‚Knjige so moje, a pohujšljive niso!‘«²⁶ Budalova knjiga je prvič izšla leta 1911 v Ljubljani, seveda pa ne upošteva vseh dejstev, za katera vemo danes; kot opozarja Silvano Cavazza, samo do leta 1924. V spremnem komentarju Budalove knjižice Miran Hladnik navaja kar nekaj literarnih imen pri nas,²⁷ ki jih je posebej pritegnila protestantska tematika. »Zgodovina v literarizirani obliki« je med drugim soočenje s časom, ta se ne more samo »zaključiti poljubno« – in tukaj Hladnik utemeljeno primerja Budala in Jurčiča,²⁸ avtorja dela *Jurij Kobilica* (iz leta 1865), kakor so včasih imenovali Primoža Trubarja.

Alojz Rebula v svoji črtici *Peter Kupljenik* piše: »Kar se je na Campo dei Fiori zgodilo z Giordanom Brunom v februarju 1600, se je pet let prej, v maju 1595, zgodilo s Petrom Kupljenikom. Le da je v enem primeru šla tako rekoč na grmado ena od evropskih slav, v drugem pa neznanec. A tudi neznanec gre lahko v smrt v občutku polnosti svoje usode, če mu je ta občutek dan.«²⁹ Z literarno upodobitvijo Petra Kupljenika in Giordana Bruna, ki sta po Rebuli skupaj v zaporu in oba izpostavljeni inkvizicijskemu zasliševanju, dobimo

23 Prav tam, str. 295–296.

24 Prav tam, str. 296.

25 Andrej Budal: *Križev pot Petra Kupljenika: zgodovinska povest*, Mihelač, Ljubljana 1994, str. 39.

26 Prav tam, str. 39–40.

27 Miran Hladnik: *Zgodovinska povest o verskih bojih na Slovenskem*, nav. iz Andrej Budal: *Križev pot Petra Kupljenika: zgodovinska povest*, str. 79.

28 Prav tam, str. 81.

29 Alojz Rebula: *Peter Kupljenik*, nav. iz Alojz Rebula: *Arhipel: panorama slovenskih stoletij*, Slovenska matica, Ljubljana 2002, str. 127.

zanimivo primerjavo dveh osebnosti, dokaj različnih, in od Giordanovih idej »je Kupljenika najbolj pritegovalo njegovo prepričanje o neskončnosti vesolja in obljudenosti nebesnih teles: da v vesolju nismo sami, ampak v družbi nešteti drugih živih skupnosti.«³⁰ Bruno je pustolovec, človek skrajnosti, zanj je veter »sočutje vseh upornih duhov vesolja«,³¹ Kupljenik bi želel biti sežgan iz smrek svojih »rodnih gozdov. S kakšnim kostanjem vmes.«³² Bruno, ki je prisluhnil duhu vesolja, bi želel imeti grmado iz treh plasti, in sicer »iz trtja in lovorja«, tretja plast pa bi bile njegove knjige in »v herojskem lovorjevem vonju«³³ bi vsi skupaj zgoreli. Vemo, da sta s svojo strašno smrtjo v ognju, v katerem sta gorela Giordano Bruno in Peter Kupljenik, priklicala večnost, ki je njuno domovanje.

Morda bi veljalo predlagati, da Petru Kupljeniku v neposredni bližini evangeličanske cerkve v Ljubljani postavimo spomenik. Vsekakor bi ga morali še v kraju blizu Bleda in Bohinjske Bele, kjer je bil rojen okrog leta 1530 ali med letoma 1520 in 1530, nekateri ugotavljajo še leto 1533 v vasici Kupljenik, ki leži pod Babjim zobom. Spomenik bi bil kot knjiga življenja, v katero je vpisano njegovo ime, vendar mimo vsakršne propagande, mimo vsakršnega prestižnega poskusa ene veroizpovedi proti drugi, te, ki je ostala, in one, ki jo je »neki nekdo« uspel pregnati, vendar nikdar izgnati iz zgodovinskega spomina. V tem najsvetejšem smislu ohranjanje zgodovinskega spomina pomeni tako enciklopedijo smrti kot knjigo življenja, skratka, gre za pietetni odnos do življenja, ki je nesmrtno in ki ohranja večnost.

V času turških vdorov nam reformacija s Trubarjem ščiti krščanstvo, napreduje naša narodna samozavest, dobili smo svoje slovenske knjige, dragoceni prevod Biblije, postajamo kulturno razvit narod in enakovredni drugim narodom v Evropi. Pozitivne pridobitve reformacije za nas, Slovence, povzema naš »rdeči« škof – ki je, simbolno rečeno, doživel dokaj podobno usodo kot heretiki iz 16. stoletja, skupaj s Kupljenikom – Vekoslav Grmič (1923–2005) v oceno, iz katere izhaja še ena najdragocenejših pridobitev reformacije pri nas, namreč naše uporništvo.

Antropologijo uporništva v času reformacije in še posebej v letih kmečkih uporov zaznamuje najprej trdna volja in odločenost ljudi, »da si za ceno največjih

30 Prav tam, str. 123.

31 Prav tam, str. 124.

32 Prav tam.

33 Prav tam.

žrtev priborijo osnovne pravice in svoboščine za človeka vredno življenje». ³⁴ Zato lahko razumemo, da je v uporu sodelovalo kar 80 tisoč od takratnih skupaj 700 tisoč Slovencev. Grmič zato opozarja, da takratna Cerkev sicer ni bila na strani upornih kmetov, toda upornikom je »vlivala pogum osebna vera, saj se je ta vera navdihovala predvsem iz evangeljskega sporočila o svobodi, pravičnosti in ljubezni, kakršno so širili novi oznanjevalci evangelija iz protestantskih vrst in kakršna je živela med ljudstvom in odsevala tudi iz ljudskih pobožnosti«. ³⁵ In naše uporništvo se razvija in ohranja naprej, kajti tega, kar je v nas prebudila reformacija, se nikdar več ni dalo zatreti in zadušiti.

34 Vekoslav Grmič: *Izzivi in odgovori*, Unigraf, Ljubljana 2000, str. 178.

35 Prav tam.

Usoda knjig – usoda ljudi

Inu mi nesmo v le-timu našimu obračanu ali
tolmačevanu lepih, gladkih, visokih, kunštnih, novih
oli neznanih besed iskali, temuč te gmanjske kranjske
preproste besede, katere vsaki dobri preprosti
Slovenec lahko more zastopiti.

Primož Trubar, *Evangelij svetiga Matevža*, 1555

1. Trubarjeva teološka antropologija

Vekoslav Grmič (4. 6. 1923 – 21. 3. 2005) je negoval izjemno spoštovanje do slovenskega protestantizma in je svoje pozitivno vrednotenje tudi vedno znova izražal ob različnih priložnostih in prireditvah, posvečenih našim prvim protestantom, med temi pa seveda izstopa Primož Trubar (1508–1586). Ta »kulturni slovenski čudež iz 16. stoletja«,¹ kakor Grmič označuje v članku z naslovom *Ob Trubarjevem knjižnem sejmu v Ljubljani* (29. 11. 2001) Trubarjev prispevek k slovenstvu, je po njegovem lahko nastal samo iz *Trubarjevega* »globokega verskega prepričanja in iz iskrene ljubezni do slovenskega naroda«. ² Trubarjevih šestindvajset del je dobrosrčnemu slovenskemu ljudstvu omogočilo ne samo nastanek slovenskega knjižnega jezika, ampak tudi »temelje za razvoj slovenskega ljudstva v enakovreden slovenski narod v evropski skupnosti drugih narodov«. ³ Zato iz Trubarjevega posvetila baronu Ivanu Ungnadu (1493–1564) Grmič omenja tole misel: »Odkar svet stoji, se to nikdar ni zgodilo, zakaj slovenski jezik se doslej nikoli ni pisal, še manj pa tiskal.« ⁴ Zapisana beseda je trajna in latinski rek, da imajo *knjige svojo usodo* (*habent sua fata libelli*), je več kot primeren za opis usode knjig, ki so nam jih posredovali naši reformatorji, protestanti.

Pozitivne pridobitve reformacije za nas, Slovence, povzema Grmič v tole pomembno oceno: »Izostren čut za svobodo in človekove pravice, za enakost

1 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, Založba Unigraf, Ljubljana 2003, str. 173.

2 Prav tam.

3 Prav tam.

4 Prav tam.

pred Bogom vseh narodov in posameznih ljudi se je prebudil v Slovencih prav v času reformacije.«⁵ Toda poslanstvo naših, slovenskih reformatorjev ni bilo lahko, nihče mu ni pel v zibelki uspavanke, rečeno z novejšo prisposodbo. Brez svojega jezika ne bi mogli postati evropski narod in Grmič v svojem govoru *Ob dnevu reformacije: govor v Gornji Radgoni, 31. 10. 2002* pri Antonu Slomšku vidi pravilno oceno in presojo protestantizma, pri tem pa navaja tele Slomškove besede iz leta 1862: »Trubar, Dalmatin, Bohorič in tiste dobe verstniki so našo slovenščino obudili, ako so ravno nesrečno od prave vere zavili. Bog je njihove greške našemu narodu v dobro obrnil po neskončni meri svoje previdnosti, ki dostikrat hudo prostim ljudem dopusti, pa hudo našemu pridu oberne.«⁶ Kakor koli že: »Reformatorji so nam pač dali prve knjige in ustvarili slovenski knjižni jezik. In Slomšek se ni pomišljal to priznati in jim dati posebno priznanje, čeprav so ga na Kranjskem še v 20. stoletju ‚klerikalci‘ dolžili liberalizma zaradi tega.«⁷

Svojevrstna je usoda slovenskega protestantizma vse do danes v tem smislu, ker je prišlo do enačenja protestantizma z liberalizmom. Vendar slovenski liberalizem zelo odstopa od liberalizma v Evropi, kajti kot ob 500. obletnici Trubarjevega rojstva o tej temi ugotavlja Timothy Pogačar, naš rojak, profesor za slavistiko na univerzi Bowling Green v Ohio in glavni urednik revije *Slovene Studies*, se je slovenski liberalizem »pozicioniral kot politična opredelitev, utemeljena v nasprotovanju klerikalizmu in absolutizmu«⁸ katolištva: »Pripomniti je treba, da atributi liberalizma, kakor jih pozna Evropa, niso vedno identični slovenskim predstavam o liberalizmu od l. 1870 dalje. Slovenski liberalizem med sprejemanjem evropske liberalne filozofije ni oblikoval lastnega koncepta in politične identitete, kar bi jamčilo razvoj originalne liberalne politične filozofije, temelječe na evropski razsvetljenski miselnosti, racionalizmu in individualizmu.«⁹

To je seveda en vidik slovenskega protestantizma; drugi in najpomembnejši je njegova književno-jezikovna plat, ki jo v svojih študijah prav tako izpostavlja Grmič. Kot že rečeno, zapisana beseda ima svojo usodo, učinkuje, in to celo trajno. Grmič v prispevku *Ob Trubarjevem knjižnem sejmu v Ljubljani* (29. 11.

5 Vekoslav Grmič: *Izzivi in odgovori*, Unigraf, Ljubljana 2000, str. 178.

6 Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi. Misli o sodobnosti*, Unigraf, Ljubljana 2005, str. 36.

7 Prav tam.

8 Timothy Pogačar: *Škoda, da je bil Trubar luteranec*, nav. iz zbornika Aleksander Bjelčevič (ur): *Reformacija na Slovenskem (ob 500-letnici Trubarjevega rojstva)*, Obdobja 27, Znanstvena založba Filozofske fakultete, Ljubljana 2010, str. 160.

9 Prav tam.

2001) razume, da je knjiga kot »posoda duha, iz katere človek napaja svoje nemirno, brezmejno presegajoče bistvo«. ¹⁰ Po knjigi »postaja človek vedno bolj človek« in Grmič s pomočjo klasikov (Plinij) poudarja, da v knjižnicah iz knjig govorijo nesmrtni duše umrlih. Knjige so »duh spoznanja in svobode, saj knjiga človeka naravnost spodbuja k razmišljanju, iskanju in upanju«. ¹¹ Sprožajo tudi določeno idejno naravnost; tega se Grmič zaveda in tako v svojem času v članku *Pogled katoliške cerkve na reformacijo in poreformacijski vplivi* za slovensko katoliško misel ugotavlja, da je vse preveč nagnjena do tradicionalizma in fundamentalizma, ¹² in se pri tem sklicuje na ugotovitve sodobnega katoliškega teologa – tudi filozofsko izobraženega – švicarskega porekla Hansa Künga (roj. 1928), ki so mu zaradi njegove načelne heretične drže, ker je zavračal in kritiziral dogmo uradnega katolicizma o papeževi nezmotljivosti leta 1979, ¹³ celo odvzeli predavateljsko pravico na katoliški fakulteti v Tübingenu, ¹⁴ da takšnemu fundamentalizmu primanjkuje »kompas evangelija«. Tako namesto »svobode, usmiljenja in človeškosti« kot veselega oznanila nastopa »grozilno oznanilo« in to »s kanoni, dekreti, katekizmi, sankcijami in ekskomunikacijami vseh vrst«, ¹⁵ kar je Hans Küng sam doživel.

Usoda knjig pomeni usodo ljudi. Grmič nas sooča z napovedjo Erazma Rotterdamskega (1469–1536), da se začne s sežiganjem knjig in konča s sežiganjem ljudi. Protireformacija je takšno napoved povsem uresničila, kar vemo tudi iz tragične usode Petra Kupljenika, ki je bil naša, slovenska žrtev rimske inkvizicije. Ker se je Trubar umaknil v Nemčijo, mu je bila kruta Kupljenikova usoda prihranjena, čeprav njegovo delo spremlja prizvok nečesa grenkega, znan z izrazom *nikdirdom*.

Slovenski značaj je zaradi protestantizma doživljal preobrazbo vse do danes in naših prvih protestantskih piscev ne moremo obravnavati kot samo in zgolj pomembne literarnozgodovinske osebnosti. Pojmovanje človekove osebnosti,

10 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 174.

11 Prav tam.

12 Vekoslav Grmič: *Iskanje resnice*, Unigraf, Ljubljana 1997, str. 86.

13 Gl. Hans Küng: *Unfehlbar?*, Ullstein, Ulm 1980, str. 22. Tu razloži, da je namen njegove knjige teološko raziskati »rimski absolutizem in tradicionalizem v nauku in praksi, tam, kjer sta še posebej poudarjena in tudi izrazito učinkovito izstopata, v zahtevi po *nezmotljivosti v Cerkvi*«.

14 Po odvzemu predavateljske pravice se je zanj zelo zavzela njegova univerza v Tübingenu, ki ga je branila in mu še naprej omogočala njegovo intelektualno dejavnost, ki je postajala čedalje bolj mednarodno ugledna in svetovno odzivna. Tam je bil vse do svoje upokojitve leta 1996 redni profesor za ekumensko teologijo in direktor Inštituta za ekumenske raziskave – ta je neodvisen in ločen od Teološke fakultete in podrejen neposredno senatu univerze.

15 Vekoslav Grmič: *Iskanje resnice*, str. 86.

mesto človeka v družbi, vera v napredek in celo zgodovinski optimizem pri nas mnogo dolgujejo protestantizmu. V svojem prispevku *Govor na proslavi ob dnevu reformacije v Mariboru (29. 10. 2001)* Grmič pravi, da je »protireformacija zatrla protestantsko cerkveno organizacijo, pregnala najbolj goreče vernike ali pa jih je pripeljala nazaj v Katoliško cerkev. Ohranila je le nekaj njene jezikovne in slovstvene tradicije, nekaj tudi protestantskih knjig, npr. Biblijo. Nikakor pa ni mogla popolnoma zatreti njenega uporniškega duha samozavesti v slovenskih vernikih, ki je živel in deloval naprej.«¹⁶

Vsekakor bi bila zanimiva kakšna poglobljena študija, ki bi kontinuiteto protestantizma pri nas, in to v krajih, kjer so ga sicer fizično pregnali, z izjemo Prekmurja, opazovala na podlagi živeti vrednot in idej o svobodi posameznika in njegove misli. Sem nedvomno spadajo tudi toleranca, živeta in povsem onaravljena strpnost, to je zmožnost sožitja z nazorsko drugačnimi, pravica do uporništva, ki opozarja na njegov najbolj naravni in prizemljeni temelj, in sicer potrebo po pravičnosti in občutku za poštenost. V tem je privlačnost Tavčarjevih literarnih upodobitev, saj odkrivajo takšno naravnost, s svojo individualnostjo »v modernem pomenu besede«,¹⁷ četudi bi kakšen zagnani zgodovinar dokazoval, da tega in onega v Poljanski dolini nekoč pač naj ne bi bilo; toda učinkovalo je in v tem je dragoceno Tavčarjevo sporočilo, s katerim razumemo držo slovenskega liberalizma, to je svobodoljubja in uporništva, ki je daleč nad vsemi preteklimi in zdajšnjimi strankarskopoličnimi tvorbami.

Ta »evangeljska vera«, ki noče nič več slišati »o Rimu in o rimskem papežu«,¹⁸ prinaša stanovitnost in od tod protestantska večna slava. Takšna samostojnost mišljenja se pri nas nikdar več ni izgubila in ne glede na vse krute pogrome proti protestantom smo v precejšnjem delu naroda ohranili to izjemno lastnost in negovano nagnjenje, da smo v bistvu uporniki, ki nismo pripravljeni ponižno in brez zadržkov sprejeti kakršne koli resnice, še posebej ne, če nam je vsiljena. Gre za resnico, ki jo prežema pravičnost, in ta ni nikjer že izgotovljena, nikjer ne čaka na nas, ampak se jo odgovorno dela in živi, prav vsak trenutek. Nas kot narod je ta antropologija protestantizma zaznamovala v najboljšem pomenu, Grmič pa že pri Trubarju samem poudarja pomen njegove teološke antropologije: »Antropologijo Primoža Trubarja imenujemo upravičeno teološko antropologijo, saj si slovenski reformator ni zastavljal vprašanj o človeku, ki bi bila neodvisna od človekove religiozne razsežnosti ali neodvisna od

16 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 122.

17 Timothy Pogačar: *Škoda, da je bil Trubar luteranec, Reformacija na Slovenskem (ob 500-letnici Trubarjevega rojstva)*, str. 160.

18 Ivan Tavčar: *Zbrano delo III: Med gorami – Zgodovinske povesti – V Zali*, str. 266.

tistega, kar pove o človeku Sv. pismo in do česar vodi teološka refleksija, temveč mu je prav to bilo pomembno in izhodišče njegovih razmišljanj, njegovih pogledov na človeka.«¹⁹

Zanimiv je Grmičev sklep, ki izhaja iz njegovih študij o Trubarju in poudarja, da za »Trubarja velja veliko spoznanje tudi današnje teologije, da je namreč dogmatična teologija v resnici teološka antropologija«. ²⁰ Tudi v prispevku *Nekaj misli o Trubarjevi teologiji v prvi njegovi knjigi Catechismus* poudarja, da je »vsekakor za Trubarja značilna poteza teološke misli njegova teološka antropologija«. ²¹

Tudi v študiji *Teološka antropologija v Brižinskih spomenikih* Grmič poudarja antropocentričnost in teološko antropologijo, kar je po njegovi presoji primerljivo s poznejšim »Trubarjevim katekizmom iz leta 1550 in njegovo teološko razpravo, znano pod naslovom, Tiga noviga testamenta ena dolga predgovor«. ²² Pastoralno in katehetsko usmeritev pri Trubarju in Brižinskih spomenikih po Grmiču omogoča zasnova, iz katere izhaja, »da je namreč človek postavljen v središče, tako da gre predvsem za človeka, čeprav bi teoretično gledano mogla biti zasnova tudi drugačna«. ²³ Tako Grmič kot Rajhman v svojih razpravah o Trubarju poudarjata »do tedaj zanemarjeno območje svetnega«, ²⁴ religija začne doživljati svojo alternativnost, in kot opozarja Rajhman, je Trubar že v svoji prvi knjigi »nakazal, kaj je njegova teologija. Njegova teologija je pravzaprav antropologija«, kajti Trubar »je hotel pokazati, da je človek v središču teologije«. ²⁵ In ta antropocentrizem – »človek je v središču dogajanja« – govori ljudem v jeziku, ki ga razumejo, z besedami, »katere vsaki dobri preprosti Slovenec lahko more zastopiti«, ²⁶ je do vzeten za človeške stiske in trpljenje, ima močan socialni čut, pomaga, kjer more.

Skratka, socialno-solidarnostni čut je Trubarjeva odlika, ki mu je slovenstvo prisluhnilo vse do danes, in morda je ravno ta družbena, socialna zavzetost za zemeljske probleme ena trajnih zaslug slovenskega protestantizma, ki se na srečo ohranja, kljub vsem najnovejšim političnim mahinacijam.

19 Vekoslav Grmič: *Moja misel*, Unigraf, Ljubljana 1995, str. 51.

20 Prav tam, str. 59.

21 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 72.

22 Vekoslav Grmič: *Iskanje resnice*, str. 67.

23 Prav tam.

24 Jože Rajhman: *Trubarjev svet*, Založništvo tržaškega tiska, Trst 1986, str. 6.

25 Prav tam, str. 77.

26 Prav tam, str. 81.

S pojmom teološka antropologija je Grmič nehote posredoval med izrazoma reformacija in protestantizem, saj je treba med njima razlikovati. Časovno omejeno in enkratno zgodovinsko dogajanje je reformacija, ki sčasoma preide v trajno učinkovanje kot protestantizem, vendar so vidiki tega že zelo specifični. Tako je Rajhman opozarjal, da imata oba pojma »lastno funkcijo«, v slovenskih razmerah še posebej, in to zahteva natančno opredelitev: »Če nam pomeni reformacija nasploh verski (religiozni) pojav, moremo z izrazom ‚protestantizem‘ zajeti širše področje delovanja reformacije, ko nam gre še za njene učinke, tako religiozne kot manj religiozne narave. Tako naj bi rabili izraz protestantizem predvsem za tista področja, ki so le posredno vezana na religiozno podstat, to pa je kultura v najširšem pomenu, ko nam gre za njeno izraznost.«²⁷ Humanistične prvine reformacije so začele učinkovati širše, prišlo je celo do nastanka narodnih cerkva, »ko je pripadnost cerkvi bila omejena teritorialno in je ni določala zunajteritorialna avtoriteta«, vendar je to protestantizem 16. stoletja, ki nima ničesar skupnega s poznejšim nacionalizmom 19. stoletja, in Trubarjev »koncept deželne cerkve« je »bila zasnova narodne cerkve«. ²⁸ Novo oznanjanje vere je zahtevalo novo institucionalizacijo, česar Luter verjetno na začetku sploh ni želel in cerkev je čedalje bolj postajala cerkev, »vezana na pravne strukture« in posvetno oblast, zato Rajhman »dokazuje, da moremo govoriti o protestantizmu kot neki različici reformacije oziroma o njeni organizacijski pa tudi civilni vpetosti v tozemeljsko naravnost«. ²⁹

Vsekakor znotraj teološke antropologije izstopajo »osebna vernost vsakega kristjana, njegova svoboda in neposrednost pred Bogom. Razlika med duhovniki in laiki tako izginje, Cerkev postane občestvo enakopravno verujočih.«³⁰ Kot tisto bistveno, za kar so si prizadevali protestantski reformatorji, je po Grmiču bilo »posodabljanje v duhu evangelija«, in »prenova Cerkve v duhu ‚samo‘ Svetega pisma«. ³¹ Poudarek na antropologiji pomeni predvsem eno, in to humanizem sam, zato Grmič pove: »Gotovo pa je poudarjanje svobode v življenju krščanske skupnosti kakor tudi posameznih vernikov imelo pozitiven pomen za teološko znanost, ta pa zopet ni ostala brez vpliva na nemoten razvoj znanosti nasploh. In vse to je vtisnilo poseben pečat, pečat humanizma

27 Jože Rajhman: *Slovenski protestantizem kot odločilna razvojna stopnja slovenske narodne biti*, nav. iz Zbornik predavanj: XXIV. seminar slovenskega jezika, literature in kulture (4.–16. julij 1988), Filozofska fakulteta, Ljubljana 1988, str. 111.

28 Prav tam.

29 Prav tam.

30 Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi. Misli o sodobnosti*, Unigraf, Ljubljana 2005, str. 35.

31 Prav tam.

vsemu duhovnemu življenju.«³² Človek je bitje svobode in kulturno-civilizacijsko je zdaj svoboda tista, ki usmerja človeka. Zasluga razsvetljenstva, našega in evropskega, je, da je naše protestante začelo obravnavati docela drugače kot protireformacijo katoliško gibanje.

Tako dobimo med razsvetlenskimi filozofi celo prve Trubarjeve biografije³³ in med njimi vsekakor izstopa Pierre Bayle (1647–1706), sicer kalvinist. »V četrtem zvezku druge izdaje svojega *Zgodovinskega in kritičnega slovarja* iz leta 1702 je Bayle na strani 399 podal strnjen Trubarjev življenjepis: Trubarjevo ime je zapisal v latinščini (Primus Truberus), besedilo pa v francoščini.«³⁴ Članek *Razsvetljenci med prvimi biografi Primoža Trubarja* zelo podrobno in skrajno natančno prinaša dragocene podatke o tem, kako so nemški, angleški, češki, slovaški in pozneje še slovenski razsvetljenci objavljali biografije in bibliografije naših protestantov in med njimi Trubar izstopa. Tudi Grmič izrecno ob vplivu reformacije opozarja na teološko misel, »kar se je še posebej pokazalo v dobi razsvetljenstva« in pozneje še »odmevalo na 2. vatikanskem cerkvenem zboru«.³⁵

Po Grmiču je poleg teološke antropologije za Trubarja značilna določena mera zadržanosti glede polemične naravnosti. Trubar si sicer »prizadeva za jasnost in doslednost temeljnih pogledov reformatorjev«, vendar »se v nadrobnosti teoloških razmišljanj ne spušča, gre pač za ‚misterij‘, kakor pravi«. ³⁶ V prispevku *Moja duhovna bilanca*, kjer je Grmič z enajstimi tezami podal svoja temeljna spoznanja, v tretji tezi pojasnjuje, kaj je vera; ta po njegovem »v ožjem pomenu včlenjuje spoznavni, eksistencialni, mistični in institucionalni element«. ³⁷ V tej tezi natančno razlaga, da je najpomembnejši »eksistencialni ali bivanjski, življenjski element«, kajti: »Institucija je sicer pomembna, a je velika nevarnost za pristno, osebno vero, ker hitro služi sebi, ne človeku, verski ideji ali verskemu sporočilu.«³⁸ Osebna vera s svojim obratom navznoter neguje moč notranjosti (mistika), vendar lahko premočan poudarek »samo mističnega elementa, kot npr. zakramentalnosti, vodi v farizejstvo«. ³⁹ Poudarjanje »predvsem

32 Prav tam.

33 Pavle Jović, Vladimir Osolnik: *Razsvetljenci med prvimi biografi Primoža Trubarja*, nav. iz zbornika Aleksander Bjelčević (ur): *Reformacija na Slovenskem (ob 500-letnici Trubarjevega rojstva)*, Obdobja 27, Znanstvena založba Filozofske fakultete, Ljubljana 2010, str. 585–593.

34 Prav tam, str. 589.

35 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 123.

36 Prav tam, str. 72.

37 Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi. Misli o sodobnosti*, str. 147.

38 Prav tam, str. 148.

39 Prav tam.

intelektualnega ali spoznavnega elementa pa vodi v ideologijo, dogmatizem, moralizem ali celo juridizem«. ⁴⁰ Pri Trubarju Grmič vidi zelo očiten in prevladujoč eksistencialni, tj. življenjsko-bivalni moment vere in vse to je razvidno že v Trubarjevem jeziku.

2. Trubarjevo prizadevanje za versko harmonijo

Kljub temu da Trubar poudarja pomen človekove vere in milosti, nikakor ne zagovarja človekove pasivnosti, kajti »vera prez dobriga djane, prez dobrih del« in celo »prez lubezni je ena mertva inu hudičeva vera«, skratka vera, »kir se tudi izvuna pred ludmi zdobrimi inu poštenimi deli ne izkaže«, je »falš, mertva inu hudičeva vera«. ⁴¹ Grmič poudarja Trubarjevo »veliko razumevanje za človekove stiske in potrebe v zemeljskem življenju«, ne samo za nas, »lube Slovence«, ampak celo za »človeštvo sploh«, in v nobenem smislu Trubarjeva antropologija ni »supernaturalistična, čeprav je še tako religiozna v pravem pomenu in teološka«. ⁴²

Trubarjev lik Grmič v prispevku *Trubarjeva duhovna podoba v »Registru«* analizira skozi »poteze duhovnega lika slovenskega reformatorja«. ⁴³ Moto v *Registru*, ki je namenjen baronu Ivanu Ungnadu, je zelo značilen za Trubarjevo držo in ta z besedami apostola Pavla (Pismo Filipljanom) pove: »In da vsak jezik izpove, da je Jezus Kristus Gospod, v slavo Boga Očeta« (2,11). To niso po naključju izbrane besede, ampak zelo zavestno izražen temeljni namen, ki je Trubarja spremljal pri njegovem delu in poslanstvu, »namreč spreobrnjenje ljudi k evangeljskemu verovanju v Jezusa Kristusa in življenju iz te vere. To pa je mogoče samo, če ljudje spoznajo evangelij, se pravi, če ga lahko berejo v svojem jeziku in tako slavijo Boga prav tako v svojem jeziku«. Iz te Pavlove misli je po Grmiču »mogoče izvajati tudi teološko utemeljitev potrebe po prevajanju Svetega pisma v slovenski jezik«. ⁴⁴ Grmič gre tu v svoji razlagi Trubarja tako daleč, da poudarja, kako omenjena Pavlova misel izraža še »Trubarjevo teologijo jezika, ki jo najdemo na različnih mestih njegovih spisov, kakor so enako prepričanje poudarjali sploh humanisti in reformatorji«. ⁴⁵ Ta Trubarjeva teologija jezika, ki jo enako prežema vera in ljubezen do svojega, slovenskega

40 Prav tam.

41 Vekoslav Grmič: *Moja misel*, str. 58.

42 Prav tam.

43 Vekoslav Grmič: *Izzivi in odgovori*, Unigraf, Ljubljana 2000, str. 161.

44 Prav tam.

45 Prav tam.

naroda, po Grmiču nosi v sebi tudi nekaj svetovljanskega, skratka, vključuje ljubezen in spoštovanje do drugih narodov.

Teološka antropologija pomeni humanizem, saj »ne upošteva le vertikale človeškega življenja, temveč tudi horizontalo. Upošteva celostni pogled na človeka, človeka kot individualno, družbeno, v svetu zakoreninjeno in seveda presežno bitje.«⁴⁶ Iz te naravnosti Trubarjeve misli Grmič povzema: »Teocentričnost je nekako dialektično v formalnem in vsebinskem pogledu tesno povezana z antropocentričnostjo. Trubar je v tem pogledu moderen teološki mislec, je zagovornik evangeljskega krščanskega humanizma.«⁴⁷

Grmič večkrat poudarja, da je Trubar zagovarjal »svojo ekumensko usmeritev, ko se sklicuje na augsburško veroizpoved in zavrača, da bi bili v njegovih spisih nazori nekaterih ločin, kakor so cvinglijanci in kalvinci«, kajti Trubar razume, da so njegova dela zelo miroljubna, izrazito nepolemične narave. V tej zvezi moram omeniti podobne ugotovitve našega teologa Jožeta Rajhmana, ki poudarja da je Trubar »težil k miroljubnemu reševanju problemov znotraj protestantizma«,⁴⁸ podobno kot Philipp Melanchthon (1497–1560), ki je veljal za Lutrovega naslednika. Rajhman zato tudi opozarja, da če Trubarju »Melanchthon v letih 1548–1550 še ni bil všeč, mu je moral biti v poznejših letih, ko je minila doba interima in se je Melanchthon sam odrekel ‚adiafor‘ v l. 1552.«⁴⁹ Tako je Trubar »mogel v l. 1562 v predgovoru glagolskega prevoda Melanchthonovih *Loci theologici* oceniti Melanchthona kot zelo učenega moža.«⁵⁰ Prevod dela *Loci theologici* je več kot dragocen in se v slovenščini glasi *Ena dolga predgovor* in ta prevod nam je dosegljiv na podlagi ponovne izdaje, ki je izšla leta 1986 pri Cankarjevi založbi.

Zelo zanimivo piše o Trubarjevi umirjeni drži profesor na Evangeličanski teološki fakulteti Univerze na Dunaju Karl Schwarz v članku *Uvod v knjigo o Trubarju*. Pri tem misli na knjigo Jožeta Javorška *Primož Trubar*, delo, ki ni znanstvena razprava, je pa predstavitev, sicer ponekod polemična in bojevita, ki si prizadeva za »pravo podobo Trubarja v Sloveniji, celo ne brez hagiografskih teženj«. ⁵¹ Schwarz v omenjenem članku Javorškovi knjigi priznava »poseben čar z gibkim neizumetničenim jezikom, s svojo jasno premočrtnostjo,

46 Prav tam.

47 Prav tam.

48 Jože Rajhman: *Melanchthon in Trubar*, Stati inu obstati, 2010, št. 11–12, str. 225.

49 Prav tam.

50 Prav tam.

51 Karl W. Schwarz: *Uvod v knjigo o Trubarju*, Stati inu obstati, 2011, št. 13–14, str. 275.

tudi takrat, kadar v skoraj hagiografski maniri slavi očeta slovenskega jezika in slovstva ter ga upodablja kot vizionarskega oznanjevalca slovenske narodne zavesti.⁵² Schwarz hkrati poudarja, da se je Trubar »izogibal preprirom o teoloških smereh«.⁵³ Glede verovanja se je Trubar po Schwarzovi ugotovitvi zavzemal za »določeno svobodnost, morda bi lahko rekli: ekumensko odprtost, ki je bila posledica religijskopolitičnih okoliščin v Notranji Avstriji«, predvsem zagnane katoliške protireformacije.

Vendar Trubarju ni bilo lahko niti med reformatorji samimi, tudi tukaj so se pojavljali spori in razhajanja, in kljub temu da je Trubarja »odlikovala ekumenska širina«, ga je ta »pogosto pahnila v nevarne veroizpovedne vrtince« in Schwarz opozarja, kako so hudobni glasovi razširjali domneve, da je v Trubarjevem prevodu *Svetega pisma* iz leta 1560 skrito »zwinglijevsko izročilo«.⁵⁴ Zato so na ukaz württemberskega vojvode 1559/60 celo ustavili »tiskanje v Urachu in je Trubar šele, ko so besedilo preverili cenzorji [češkega] kralja [Maksimilijana], dosegel popolno oprostitev obtožb«.⁵⁵ Pozneje so Trubarju očitali tudi nekritično povezovanje treh veroizpovedi in tudi njegova *Cerkovna ordninga* iz leta 1564 je bila na udaru, kajti spodbudila je »sum, da v njenih izvajanjih o Gospodovi večerji ni teološke višine wittenberške reformacije, temveč so primešane ‚kalvinistične prvine‘, zato je bilo treba za nadzor prevesti sporne odlomke v nemščino«.⁵⁶ Te najnovejše študije so zelo dragocene in z njimi lahko toliko bolj spoštujemo Trubarjev napor in prizadevanje za lastni obstoj v nemških protestantskih vrstah, ki očitno niso bile tako gostoljubne, kot bi mi danes želeli slišati.

Jože Javoršek ugotavlja, da sta »za Trubarjevo življenje bili značilni demokratičnost in ljubezen do domovine«, in ti dve lastnosti sta zelo pomagali, da je znal posredovati v času, ko »so se protestanti z augsburško versko izpovedjo uredili kot nova oblika krščanstva, se kmalu zatem raztreščili in izoblikovali v najrazličnejše smeri, ki so si stale med seboj v strogih nasprotjih, v takšnih, v kakršna se lahko oblikujejo samo dogmatizmi«.⁵⁷ Verjetno je bilo Trubarju v precejšnjo oporo to, da je Slovenec in da je pri tem med tujci nekako diplomatsko uspel najti pravo pot med odločitvijo za evangeličansko vero in željo svojemu narodu posredovati nekaj zapisanega v jeziku, ki ga govori. Predvsem pa

52 Prav tam, str. 278.

53 Prav tam, str. 280.

54 Prav tam, str. 281.

55 Prav tam.

56 Prav tam.

57 Jože Javoršek: *Primož Trubar*, Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, Ljubljana 2008, str. 218.

Trubarjeva odprtost do teološko idejnega pluralizma reformacije kaže njegov nedogmatični odnos do luteranstva; od tod tudi morda občasna nihanja med Zürichom in Wittenbergom, kot upravičeno ugotavlja tudi Schwarz.

Ker je Trubar poznal in preštudiral teološke razlike reformatorjev, je treba toliko bolj spoštovati njegov napor, še posebej proti koncu njegovega življenja, za »poenotenje luteranstva«: »*Formula soglasja (Formula concordiae, 1577)* je bila k sporazumu naravnana opora za razlaganje *Augsburške veroizpovedi* (1530); bila je tudi formula za združitev po Lutrovi smrti (1546) razcepljene wittenberške reformacije. Trubar je izdelal slovensko besedilo in se tudi potrudil, da je notranjeavstrijsko duhovništvo sprejelo formulo soglasja. To delovanje ga kaže kot lutrovca s posebnim teološkim poudarkom njegove nove švabske domovine.«⁵⁸ Iz ohranjenih pisem (Derendingen, 20. decembra 1579) je vidno, da je Trubar deželnega glavarja v Ljubljani seznanil s težavami, ki so ga pestile daleč od domovine, ker »nastaja marsikje velika needinost med učitelji in pridigarji (tudi v Avstrijo in na Koroško hočejo priti)«. ⁵⁹ Trubar posebej omenja »nekatero trmaste in ošabne kalvince in flacijance«, ki dajejo jezuitom povod za trditve, da »mi luterani nismo edini glede nobenega člana naše vere v augsburški veroizpovedi«, in vse to spodbuja »oblastnike in ugledne osebe, da našo vero napadajo in preganjajo« in ta vera »kljub hudiču in vsem jezuitom ne jemlje redni oblasti ničesar: ne časti ne strahu, ne ljubezni ne zvestobe, ne pokorščine ne dohodka, ne obresti ne davkov, temveč dela podložnike vesele, voljne, da z zadovoljstvom služijo svojim gospodarjem, ne samo z denarjem ali imetjem, temveč tudi s telesom, življenjem in krvjo, kakor jo je to bilo doslej v vseh evangeljskih krajih v cesarstvu in drugod med vsemi pridigarji in podložniki, saj so ti vsem upornikom nasprotni in se jim upirajo.«⁶⁰

Očitna idejna razhajanja med takratnimi protestanti so Trubarja na srečo ohranila v njegovi odprtosti za verovanje iz duha svobode in svobodne odločitve; v sporih, ki nas obkrožajo, je le težko ostati miroljuben in nevtralen. Zato Grmič s Trubarjevimi lastnimi besedami opozarja, da Trubarjevi spisi ne vsebujejo »nobene lahkomiselnosti in nekoristne stvari, nič sanjarskega, razkolniškega, puntarskega, prepirljivega, dvomljivega ali močno spornega« in iz te nepolemične in miroljubne Trubarjeve naravnosti izhaja dvojje načel, ki sta ga usmerjali »dušno-pastirsko in misijonarsko«. ⁶¹ Iz »dušnopastirske vneme«

58 Karl W. Schwarz: *Uvod v knjigo o Trubarju*, Stati inu obstati, 2011, št. 13–14, str. 281.

59 Jože Rajhman: *Pisma Primoža Trubarja*, SAZU, Ljubljana 1986, str. 254

60 Prav tam, str. 256–257.

61 Vekoslav Grmič: *Izzivi in odgovori*, str. 162.

za nas, Slovence, je pri Trubarju razvidna skrb za narodovo »tostransko srečo« in blaginjo, saj njegov *Register* izraža »zvestobo reformaciji«, kot tudi kritičnost do »vsega dvomljivega ali močno spornega«. ⁶²

Trubar je imel močno razvit čut za sočloveka, kajti ko je opazoval, kakšne denarne težave so imeli prevajalci knjig v slovenščino in tudi hrvaščino, mimo tega ni šel nemo. Trubarjeva duhovna podoba iz *Registra* po Grmiču razodeva Trubarjevo »človeškost, njegov humanizem, njegovo globoko vernost in zavzetost za evangelijsko krščanstvo in pristno krščansko Cerkev«. ⁶³ Tako je Trubar 10. julija 1570 iz Derendingena v pismu *Deželnemu glavvarju, oskrbniku in odbornikom Krajnskim* naravnost omenjal, kako je Jurij Dalmatin reven in ne bi mogel »niti študirati v Tübingenu zaradi revščine (nima ne obleke ne denarja)«, ⁶⁴ kar kaže na razvit socialno-solidarnostni čut, ki še danes v severnem delu Evrope, ki je pretežno protestantski, učinkuje kot delujoč in učinkovit na mnogih ravneh.

Ostaja vprašanje, kaj pomeni Luter za sodobnost, ta – kakor se je izrazil Grmič s pomočjo besed avstrijskega zgodovinarja, znanega borca proti nacizmu Friedricha Heera (1916–1983) ob 500-letnici Lutrovega rojstva – »teološka atomska bomba«, ⁶⁵ kajti gre za učinke, ki so se pokazali šele sčasoma in sploh niso bili vidni v začetku Lutrove dejavnosti. Grmič v svoji razlagi poudarja Lutrov namen, ki je bil prvenstveno reformatorske in nikakor ne odcepitvene narave. Toda njegove misli, ki so sčasoma pridobivale pomen, so se čedalje bolj uveljavljale in kot take »postale last evropske duhovne dediščine«. ⁶⁶ Luter je utemeljitelj »verskega personalizma« in za »teološko misel in njen razvoj je imelo in ima osebnostno in eksistencialno pojmovanje vere, kakor ga je zagovarjal Luter, izreden pomen. Živo versko izkustvo, ki je na tak način včlenjeno v vero in razmišljanje o njej, daje veri trajno relevantnost in spodbuja teološko misel k vedno novemu poglobljanju, k vedno novim uvidom in smernicam za praktično življenje ter ravnanje po evangeliju v službi človeka in sveta.« ⁶⁷

Tem spodbudam vsekakor mnogo dolgujemo in Grmič tukaj opozarja še na svobodo krščanskega človeka, kar je zelo vplivalo na pojmovanje etike, kajti bolj je človek svoboden in sproščen, toliko bolj odgovorno izbira in dela z veseljem. Postava ljubezni ni toliko postava, ampak svobodno odločanje, ki je

62 Prav tam.

63 Prav tam.

64 Jože Rajhman: *Pisma Primoža Trubarja*, SAZU, Ljubljana 1986, str. 237.

65 Vekoslav Grmič: *Moja misel*, str. 62.

66 Prav tam.

67 Prav tam, str. 65.

pri Sørenu Kierkegaardu prejelo svojo najvišjo podobo, ta pa je zelo vplivala na najnovejše miselne tokove, ki jih povezujemo z eksistencializmom. V pote-gnjenost človeka kot svobodnega bitja je zdaj tolikšna, da humanizem z vsem pritrjuje življenju in njegovi rasti, gre za zrelost, ki »pomeni zmago avtoritete resnice nad resnico avtoritete«,⁶⁸ zmaga čistega evangelija je bila tolikšna, da je Luter prišel celo v spor s takratnimi humanisti.

Soočenje s protestantizmom je za Grmiča podobno kot za evangeličanskega teologa Jürgena Moltmanna izziv,⁶⁹ ki nam pomaga razumeti, zakaj je treba lo-čevati med naukom kot institucionalizirano vernostjo in človekovim osebnim verovanjem, ki odklanja fundamentalizem, kajti: »Fundamentalizem okamni Biblijo tako, da postane avtoriteta, ob kateri si ni dovoljeno zastavljati nobenih vprašanj. Dogmatizem zamrzne živo krščansko izročilo. Običajno konservati-zem religije naredi bogočastje nespremenljivo in krščanska morala se spremeni v zakone, ki morijo.«⁷⁰ Z enajstimi tezami v *Prispevku moja duhovna bilanca* Grmič poudarja, da zanj vera »v ožjem pomenu včlenjuje spoznavni, eksisten-cialni, mistični in institucionalni element. Najpomembnejši je eksistencialni ali bivanjski, življenjski element. Institucija je sicer pomembna, a je velika ne-varnost za pristno, osebno vero, ker hitro služi sebi, ne človeku, verski ideji ali verskemu sporočilu.«⁷¹ V tem kontekstu velja tudi razumeti njegov odnos do protestantizma, ki sicer nikjer ni podan deklarativno in dokončno, ampak se vedno znova javlja vsakokrat takrat, ko razpravlja o krščanstvu in o tem, kaj so vera, nevera, etika in problemi, vpeti v kar najbolj neposredno v življenje samo.

Grmiču je treba priznati, da je zelo pozorno analiziral sodobne reformatorske procese znotraj sodobnega katolicizma in tega v novejši dobi ni malo. Kri-vično bi bilo, če ne bi upoštevali tega, kar je Grmič v tej zvezi ocenil celo kot pozitivno prizadevanje tako s strani katolicizma in protestantizma in kar daje konkretne rezultate na področju ekumenizma. Zato v prispevku *Religiozni pluralizem in ekumenizem nekoč in danes* ugotavlja, da k znamenju časa danes vsekakor spada Trubarjevo prizadevanje za »versko harmonijo«.⁷²

V delu *Kristjan pred izzivi časa* (1992) Grmič omenja to, kako se je začela znotraj katoliške cerkve »uvejavljati tudi zakasnela reforma«.⁷³ Tu še posebej

68 Prav tam, str. 67.

69 Jürgen Moltmann: *Der gekreuzigte Gott*, Kaiser Verlag, München 1972, str. 13.

70 Vekoslav Grmič: *Izzivi in odgovori*, str. 46.

71 Prav tam, str. 61.

72 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 67.

73 Vekoslav Grmič: *Kristjan pred izzivi časa*, Mariborski tisk, Maribor 1992, str. 223.

omenja prispevek papeža Janeza XXIII. S to zakasnelo reformo je šlo po Grmičevi ugotovitvi celo za nadaljevanje duha »nekdanje reformacije, saj je bil na cerkvenem zboru v duhu pričujoč tudi Martin Luter s svojimi reformatorskimi idejami, kar pomeni, da so bili pričujoči prav tako ostali reformatorji 16. stoletja.«⁷⁴ Nemir, ki je temu sledil, je po njegovi presoji pomenil, da se je »namesto reformacije začela hitro uveljavljati restavracija«,⁷⁵ toda krik od spodaj, ki je predvsem upošteval današnjo človekovo eksistencialno naravnost in specifičnost kultur po svetu, je vendar dal zgledne spodbude v smeri razvoja celo novih teoloških smeri, kot so »politična teologija, teologija upanja, teologija revolucije, teologija osvoboditve, afriška teologija in feministična teologija«. ⁷⁶ Grmič je v njih upravičeno videl dragocene prispevke v duhu negovanja dialoga, ekumenizma in tukaj moramo priznati, da je človeštvo z njimi samo pridobilo v smislu humanizma najnovejše dobe, ki si izrecno prizadeva za etizacijo sveta v globaliziranem človeštvu. Z verske strani zdaj izginja nekdanja militantna usmerjenost do ateizma in ateistov, kajti oboje ne pomeni več odpadništva od duha in sramote, in ateizem nima več slabšalnega pomena nečesa nihilističnega.

Ena najbolj prazračetnih Grmičevih misli je, da je »vera svoboda«, ⁷⁷ in v prispevku *Osebna vera in institucionalizirana vera* celo poudarja, da bo institucija »morala stopati v ozadje, da bo lahko zaživela vera današnjega človeka«. ⁷⁸ Tako postaja po njegovem aktualna »zakasnela reforma, reforma celo v duhu nekdanje reformacije«⁷⁹ in Grmičeva angažirana teologija se je temu v marsičem odzvala. Še posebej si je tukaj prizadeval »za splošno priznane etične vrednote.« Vendar to prizadevanje ne ostaja zaprto v intelektualistične, akademske sfere, ne funkcionira samo kot nekakšna kultura, ampak sega v družbo in celo na področje ekonomije. Zato Grmičevi nazori o protestantizmu tesno sovpadajo z njegovim dojetjem vere in verovanja, pa tudi krščanstva, ki mu je po tragičnih dogodkih v pretekli vojni želel povrniti ugled tega, kar v marsičem utemeljuje naš sodobni humanizem.

Reformacija, protestantizem, humanizem, kulturni program in slovenstvo: vse to se je prebujalo, vztrajalo – tudi zaradi svojega uporništvā – in se tako

74 Prav tam.

75 Prav tam, str. 224.

76 Prav tam, str. 225.

77 Vekoslav Grmič: *Izzivi in odgovori*, str. 62.

78 Prav tam, str. 60.

79 Vekoslav Grmič: *Kristjan pred izzivi časa*, str. 223.

ohranjalo. Temu se ne smemo odreči in moramo kot vrednoto trajno razvijati naprej, tako kot škof Grmič. Vrednote kot naše, slovensko razumevanje narodotvornosti, kulturotvornosti, državotvornosti so namreč zavezujoče tako kot vera, če jo razumemo kot potrebo po svetem, kajti »vera je predvsem odnos do nečesa svetega«. ⁸⁰ O tem namreč govori Grmičeva antropologija vere najprej.

Grmičeva antropologija jezika je zelo komunikativna in sporočilna, njegovi govori so potekali kot nagovor vsem nam in družjenja z njim, našim »rdečim škofom«, so osmišljala medčloveškost kot zares biti-skupaj na podlagi bivanja, ki premore etični kompas. Grmiču je bil tuj kakšen samovšečni intelektualizem, zaprt v meje retorične akrobatike, tako zelo značilne za mnoge naše družboslovne humanistične kroge. Ljudskost, prepoznavna v jeziku, bi se po Trubarju lahko imenovala kar »gmajn jezik«. O tem, ljudskem jeziku naj omenim Trubarjeve besede iz leta 1555 iz predgovora k *Evangeliju svetiga Matevža*: »Inu mi nesmo v le-timu našimu obračunu ali tolmačevanu lepih, gladkih, visokih, kunštnih, novih oli neznanih besed iskali, temuč te gmanjske kranjske preproste besede, katere vsaki dobri preprosti Slovenec lahko more zastopiti.« ⁸¹

Kar nekajkrat v zgodovini se nam je zgodilo, da se je kakšna sicer zelo plemenita ideja organizirane solidarnosti v trenutku, ko je iz gibanja prešla v institucijo, oziroma kot institucionalizirano gibanje povsem spremenila in prešla celo v teror. Tako iz zgodovine krščanstva kot tudi marksizma poznamo nekaj takih grozljivih primerov. Poznamo pa tudi naravo populizmov in česa so ti zmožni. Walter Benjamin je doumel, kako je fašizem »videl svojo odrešitev v tem, da je pustil množicam priti do izraza (niti malo pa ne do njihovih pravic)«. ⁸² Tragična odisejada marksistične misli kot gibanja, ki se je institucionaliziralo, nas je podučila, kako se lahko vse sile in moči samosvobojanja spremenijo v lastne samodestruktivne sile – in čas bi že bil, da se končno naučimo, kako jih obvladovati.

Toda da bo človeštvo preživel, za to potrebujemo tudi etiko, ki naj nam pomaga k razvitemu čutu za orientacijo v svetu, kjer bi morda lahko zares domovali – te sanje, moje generacije 68. Vse do konca je škof, ki smo ga ateisti zelo spoštovali, mu v marsičem sledili in ga skrajno resno upoštevali, vztrajal s temi

80 Vekoslav Grmič: *Kršćanstvo je biti dober človek*, nav. iz Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 218.

81 Nav. iz Jože Javoršek: *Primož Trubar*, str. 232.

82 Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften I/2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, str. 506.

mislimi: »Danes se ponovno poudarja pomen globalizacije na ekonomskem področju, ki naj bi reševala tudi v Evropski uniji tiste probleme, ki so najbolj pereči na tem področju. Vendar brez globalnega etosa to ne bo mogoče, ker bi takšno prizadevanje vodilo s svojo dobičkaželjnostjo samo v novi kolonializem, v vedno večje bogastvo enih in revščino drugih. Prav ta etos pa naj bi bil tisto, kar naj bi mali narodi prispevali v splošno kulturo Evropske unije. Slovenci smo torej dolžni o tem razmišljati in si zato prizadevati po svojih močeh.«⁸³ Slovenska humanistika se bo v prihodnje morala resno ukvarjati z etičnimi vprašanji in filozofija morale ne more več pristajati na to, da bi kakšna politična filozofija nadomeščala etiko in še manj prisegati – na sicer Nietzschejevo misel –, da je etika – vsaka – praviloma sinonim za represijo; sklicevanje na levičarske parole tu nima kaj iskati, razen da ostaja tam, kamor spada, v debatne salone znotraj klubskih in kavarniških zidov.

Na tem mestu, kjer bi bilo logično, da podam retorično zanimiv čvek v stilu kakega vrešččega in vsevednega kavarniškega zbora na temo o človekovih pravicah, moram omeniti misel, ki jo je izrekel Nobelov nagradjenec James Watson, odkritelj strukture DNK: »Rad bi prenehal uporabljati besedi pravice in svetost. Namesto tega bi dejal, da imamo ljudje potrebe – kot so hrana, izobrazba ali zdravje – in da moramo kot družbena vrsta delovati tako, da jim zadostimo. Pripisovanje potrebam kakršen koli višji, kvazi-mistični pomen, je za Stevena Spielberga in njemu podobne. Je le avra nekje v nebesih – navadno sranje.«⁸⁴ Govoriti danes, v naših razmerah, o dejanskih potrebah ljudi – že slišim kričanje o tem, da je to totalitarizem. Doumeti potrebe ljudi pa je stvar našega solidarnostnega čuta, ki ga je treba spodbujati in negovati.

Več vzajemnosti oziroma solidarnosti kot temelj naše identitete, ki ohranja pluralizem in toleranco, naj bo naš orientacijski čut. Vse to postavlja etiko na težko preizkušnjo predvsem zato, ker na etičnem področju mnogo bolj kot cilj sam o etičnosti ali neetičnosti odločajo ravno sredstva za doseg cilja. *Kaj storiti* – to prvo in najvišje etično vprašanje pušča človeka vsak trenutek odgovornega pred tem, *kako*. Recimo, kako in s čim oživiti ideale, obuditi idealizem, ki bi prešel v dejanje in prestopil meje ta trenutek zgolj getovskega bivanja in še bolj getovskega slovesa. Ta sloves je seveda sumljiv, kajti spremlja ga očitek, da gre za nekakšno totalitaristično – komunajzarsko – propagando.

83 Vekoslav Grmič: *Kristus v evropski Ustavi in med nami*, nav. iz Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 69.

84 Gl. Francis Fukuyama: *Konec človeštva: posledice revolucije v biotehnologiji*, Učila International, Tržič 2003, str. 121.

Grmičeve *Misli iz šole življenja* najprej in predvsem upoštevajo življenje samo, še naprej gradimo na tem, kar so nam dali naši predniki, in gradimo skupaj z vsemi, tudi temi večkrat »hudo drugačnimi«, in kot solidarno naravnani ljudje, ki se jim »življenje razodeva kot naloga«, kajti življenju rečemo *da*. In tu ni nič medsebojno izključujočega več, kot vera ali nevera, ampak in predvsem življenje. V življenju vsakega od nas se po Grmiču »stikata čas in brezčasnost, minljivost in absolutnost ter se tok življenja steka v morje upanja«,⁸⁵ ko tudi kak načelni ateist lahko povsem sproščeno reče, da nam v so-žitju nazorsko različnih gre najprej za humanizem. In predvsem o tem humanizmu je govor tudi v Grmičevi miroljubni antropologiji teologije, ki odgovorno neguje čut za zgodovinskost ter pri tem izhaja avtonomije zemeljskih resničnosti.

85 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 5.

Paul Tillich – sodobni protestantizem

Malokatero Tillichove poteze bi lahko tako zelo vodile v središče tega resnično zelo nenavadnega človeka kakor njegova skoraj brezmejna impresivna sposobnost, njegova kontemplativna zmožnost, da tudi drugi ljudje lahko dopustijo, da se nanje vpliva. Bil je kakor utelešen sistem anten. Kar pa je zdaj pri tem nenavadnega, je – to moramo dodati, če ne želimo biti povsem napačno razumljeni –, da v prej omenjeni vedenjski obliki ni bilo čisto nič moluskoidnega, temveč mnogo bolj ustreza Heglovemu pojmu povnanjenja ali teološkemu idealu samozavračanja »vrzi stran, da pridobiš«, kar pač pomeni Pavel. Ime »Pavel«, »Paulus« mi ni prišlo na misel kar tako, brez razloga. Kajti tako smo vendarle klicali Tillicha. Mnogo bolj je postal on sam skozi povnanjanje, s samozavračanjem. Lahko bi rekli – upam, da se to ne bo dojelo s kritičnim podtonom –, da je imel neko ponižnost, brez najmanjšega priokusa licemerstva ali svetohlinstva. Brez izjeme je dobesedno vsakega človeka, s katerim je prišel v stik, jemal absolutno resno, kakor je potem pozneje pojem tistega, kar se nekoga absolutno tiče, odigral odločilno vlogo v njegovi teologiji. Pri njem si imel občutek, da se ga absolutno tiče dejansko vsak človek, ki mu je prišel naproti. V takem vedênju, ki ni reflektirano, temveč je bilo povsem spontano – tak je pač »Paulus« bil –, je nekaj takega kot ključ k njegovemu mišljenju.

Theodor W. Adorno, *Ein Gedenkbuch*, 1967

1. Mišljenje na meji

Paul Tillich (1886–1965), protestantski teolog in filozof, je ime, na katero postanemo še posebej pozorni v kontekstu frankfurtske šole. Tako Max Horkheimer (1895–1973) kot Theodor W. Adorno (1903–1969) Tillichu

dolgujeta marsikaj, kar pogosto priznavata tudi sama. Kot sodelavci na univerzi v Frankfurtu v tridesetih letih 20. stoletja so vsi trije doživljali apokaliptični vzpon politike, tako v podobi stalinizma kot nacizma, in po letu 1933 so bili vsi izpostavljeni pregonu. Izgubi mesta na univerzi sledi obdobje emigracije v Ameriko, kamor se zatečejo, da sploh preživijo. Po vojni se Tillich ni vrnil v Nemčijo, predaval je po različnih ameriških univerzah in oktobra 1965 v Chicagu umrl zaradi srčne kapi. Vendar je do konca ostal predvsem nemški filozof in teolog, ki je bil sčasoma deležen mednarodne odzivnosti, ki učinkuje vse do danes.

Tillich je o svoji življenjski poti, nagnjenjih in povsem konkretnih izkušnjah rekel, da so vsa potekala *na meji*, zato je tudi poudarjal, da je meja edino pravo in plodno mesto spoznanja. Ko je skušal podati razvojno črto svoje misli na podlagi življenja, kakor ga je živel v najbolj konkretnih zgodovinskih razmerah, kot so še posebej čas med prvo svetovno vojno in po njej, soočenje z revolucijo, vzpon fašizma in nacizma, emigracija, spet vojna, nato hladna vojna itd., je zapisal, da *pojem meje* dejansko pomeni simbol za njegov celotni osebni in duhovni razvoj. Ta biti, živeti in delovati na meji zajema dokaj široko področje, po njegovem med stvarnostjo in domišljijo, teorijo in prakso, heteronomijo in avtonomijo, teologijo in filozofijo, cerkvijo in družbo, religijo in kulturo, lutrovstvom in socializmom, idealizmom in materializmom, domovino in tujino, celo teizmom in ateizmom.

Že zelo zgodaj se je navdušil za Schellingovo filozofijo in z njo končal tako svoj študij filozofije leta 1910 in leto pozneje tudi študij teologije. Naslov filozofske disertacije se glasi *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien (Religioznogodovinska konstrukcija v Schellingovi pozitivni filozofiji, njene predpostavke in načela)*, teološke disertacije pa *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung (Mistika in zavest o krivdi v Schellingovem filozofskem razvoju)*.

Iz filozofije in teologije se je tudi habilitiral, najprej iz teologije (1916) na univerzi Halleju, med drugim je bil privatni docent (1919–1924) za teologijo na univerzi v Berlinu, izredni profesor (1924–1925) za sistematsko teologijo na univerzi v Marburgu, redni profesor za znanost religije (1925–1929) na višji tehniški šoli v Dresdnu in hkrati redni honorarni profesor (1927–1929) za filozofijo religije in filozofijo kulture na teološki fakulteti v Dresdnu, po smrti Maxa Schelerja (1928) pa redni profesor (1929–1933) za filozofijo in sociologijo na univerzi v Frankfurtu na Majni. Na tej univerzi sta njegova predavanja poslušala tudi Theodor W. Adorno in Max Horkheimer, ki sta kot marksista,

in sicer svetovnonazorsko deklarirana ateista, pod Tillichovim očitnim vplivom skušala ohranjati vsebino teološkega mišljenja celo do te mere, da njuna misel v zelo mnogih vidikih danes velja za nekakšno *negativno teologijo*.

Kot opozarja sam Tillich, je na njegovo pojmovanje odnosa med teologijo in filozofijo zelo vplival najprej Schelling s svojimi poznimi deli, z mistično-logičnim razumevanjem krščanstva. V tem smislu Tillich razume, da je Schelling podal krščansko eksistencialno filozofijo, prav tako je glede odrešenijske interpretacije zgodovine pri njem vidna povezava med teologijo in filozofijo. Noben drugi idealist po Tillichu ni tako zelo *teonomena filozof* kakor Schelling, čeprav tudi on ni povsem dosegel enotnosti med teologijo in filozofijo. Ta enotnost pa je bila Tillichov problem; tega je že zelo zgodaj začutil celo kot svojo življenjsko nalogo, ki da jo mora razrešiti, enotnost, ki je hkrati pomenila še izgradnjo povsem svojega mesta v zgodovini novejše filozofije, ki skuša na novo razumevati odnos med religijo in filozofijo religije.

Njegova *filozofija religije* je zato vedno na meji med teologijo in filozofijo, predvsem v smislu njune produktivne sinteze. V teoretsko oporo mu ni samo idealizem, ampak mnogo bolj trajni spomin na trpljenje in strahote prve svetovne vojne in njenega izkustva, brezna naše eksistence. V soočenju s temi dejstvi mu ni zadoščala estetizacija sveta, kamor se je zatekal precejšnji del filozofije življenja, ki je sicer nanj zelo vplivala. Osebnostno je čutil, da se mora odzvati bistveno drugače kot njegovi kolegi, ki so se izogibali neposrednemu soočenju s povsem konkretnimi družbenozgodovinskimi problemi. Razviti je bilo treba novo, konkretno govorico, ki kot sinteza filozofske in teološke refleksije povzema trpljenje zemlje, njen obup, strah in grozo, toda tudi upanje kot nekaj povsem samo človeškega, glede na celotno stvarnost in danost presežnega. Vendar presežnega v pomenu, ko to stvarnosti človeku ne odtuja, nasprotno: gre za takšno pojmovanje presežnega, ki pomeni prisvajanje stvarnosti v pristnem in neodtujenem smislu.

Hkrati s tem se Tillich sprašuje, kakšno mesto ima pojem *svetega* v povsem profanih razmerah, in opozarja, da je problematiko svetega treba ponovno tematizirati, tudi kot osrednjo kategorijo filozofije kulture. Iz njegovih obširnih razglabljanj izhaja, da je sveto temelj za religijo, vendar se glasno sprašuje, kje v tem svetu je sploh mesto za *sveto* in *božje* in od kod naj človek jemlje *pogum* za bivanje v soočenju s strahom in grozo, ki ga vsepovsod obkrožata. V svojih razmišljanjih o absolutnem malo pred smrtjo leta 1965 je izrazil: »V svojem srečanju s stvarnostjo se človek srečuje tudi s svetim. Toda po svojem bistvu to ni neko srečanje, ki bi bilo *poleg* drugih, temveč srečanje *v* drugih.

Je izkušnja absolutnega-samega. Šele ko nam ta točka postane jasna, lahko govorimo o posebnem srečanju s svetim, namreč z religijo v tradicionalnem smislu besede.«¹

Po njegovem je sodobni človek izgubil odgovor na vprašanje, od kod prihaja, kam gre, kaj počne in kaj naj naredi sam seboj v svojem življenju. Obuditi je treba globino vseh teh vprašanj, in glede sredstev skuša Tillich posredovati svoje samostojne odgovore. Tu mu je v znatno teoretsko oporo razen Schellinga še Kierkegaard, ki je Schellingove nastavke eksistencialistično zastavljenega mišljenja poglobil in radikaliziral s svojim pojmovanjem strahu in obupa. Šele zdaj je po Tillichovi presoji razbit zaprt sistem idealistične filozofije bistva in utemeljeno stvarno eksistencialno razmišljanje. Eksistencialno srečanje s stvarnostjo pomeni predvsem to, da človek najprej biva v povsem dejanskih razmerah, tukaj na zemlji, ne na nebu, v razmerah, ki so vedno posredovane tako socialno kot zgodovinsko. Schelling je zelo dobro uvidel, da človekovo bivanje ne poteka najprej v soglasju s kakim idealnim bistvom, ampak celo v nasprotju z njim.

Ravno Marx je pripeljal Tillicha do uvida, da so nasprotja in protislovja, v katerih človek živi, povsem zemeljske, konkretne in ne nadzemeljske, onstranske narave; vsebina človekovega eksistencialnega strahu, groze in obupa to povsem potrjuje. S takim razumevanjem se zdaj Tillich znajde še v bližini marksizma in socializma; to soočenje je vplivalo na sooblikovanje njegovih znanih nazorov o utopiji. Tu je izpostavil predvsem antropološko plat utopije, ki jo je povezoval z osrednjim problemom religiozno pojmovanega socializma. »Duh utopije (izraz Ernsta Blocha) je moč, ki spreminja stvarnost. Je gibalo vseh velikih zgodovinskih gibanj; je napetost, ki ljudi požene čez vsakršno pomirjenost in varnost v novo negotovost in nemir. Utopija je moč novega.«² V tem vidi Tillich izhodišče za presojo utopičnih gibanj v zgodovini, kajti utopija pomeni preseganje vsega danega, prostorsko-časovne stvarnosti, »pričakovanje kraljestva, ki bo drugačno, pa četudi ne v smislu religioznega pričakovanja, povsem drugačno bo. Toda oba elementa spadata skupaj in ni ju mogoče iztrgati enega iz drugega. Utopije ne moremo prenesti kar v onstranstvo, ne da se je kar oblikovati v nekaj čudovitega in odtrgati od svetne oblike.«³

1 Paul Tillich: *Meine Suche nach dem Absoluten*, Hammer Verlag, Wuppertal – Barmen 1969, str. 113.

2 Paul Tillich: *Impressionen und Reflexionen: Ein Lebensbild in Aufsätzen. Reden und Stellungnahmen*, Gesammelte Werke (GW) XIII, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1972, str. 173.

3 Prav tam.

Ko je med prvo svetovno vojno (1914–1918) prostovoljno kot vojaški duhovnik odšel na zahodno fronto, je po vihri, ki jo je doživel pri Verdunu, prišel do spoznanja, da je bil to konec in zlom idealizma, predvsem njegove zagledanosti v nekakšno zunajsvetno in nadčasovno bistvo. Na njegovo mesto stopajo v tem stoletju predvsem in najprej vprašanje obstoja ter z njim povezani problemi strahu in obupa, namesto zavesti in prepričanja v nenehni napredek pa občutek stalne krize. In kot ponovno *poudarja* v svojem predavanju iz leta 1954 ob stoti obletnici Schellingove smrti z naslovom *Schelling in začetki eksistencialističnega protesta*, je že Schelling proti koncu svojega življenja predvidel problem našega časa, namreč »problem človeške *eksistence* v svetu, v katerem je *človeška* eksistenca skrajno ogrožena«. ⁴ Toda iz Schellingove pesimistične ugotovitve skuša Tillich posredovati kaj optimističnega, presežnostnega, saj iz te ozaveščene ogroženosti izhaja tudi »pogum, ki biti pravi ja«. ⁵

Domala na prav vsakem področju mu je usoda namenila, da je stal med dveh bivanjskima možnostma, ne da bi kadar koli povsem sprejel samo eno ali drugo in tudi ne, da bi se odločil dokončno samo za eno. Kakor je to bilo dobro za mišljenje, pa nikakor ni pomenilo lahkotnega in ugodnega življenja. Živeti in biti na meji je zanj pomenilo določen izziv, s katerim se je soočal z ogromno mero odgovornosti, ki se je kazala tudi v tem, da je razvil nekakšno samosvojo paradigmo posredovanja med sicer navidezno povsem izključujočimi se stališči, še posebej, ko je šlo za tradicionalno nasprotje in celo za znano medsebojno izključevanje religije in filozofije.

Kljub temu je njegova odločitev povsem konkretna in docela načelne narave takrat, ko gre za najbolj neposredna soočenja z zgodovinsko realnostjo. Tillich, poznan tudi kot *luteran na meji*, ni delal kompromisov; njegova biografija to z vsem potrjuje.

Njegovo načelno naravnost v marsičem pomeni zavestna odločitev za resnico in človeka. Kakor ga po eni strani usmerja *eros*, ljubezen do resnice, ga po drugi še *agape*, ljubezen do človeka, v mnogo širšem pomenu kot samo v krščanskem. Že od vsega začetka ni bilo niti malo dvoma, da je njegova dejavnost namenjena teoriji, in to tako na filozofskem kot na religioznem področju. Kljub temu je zelo zgodaj uvidel, da pomeni resnica na religioznem področju nekaj drugega kot na filozofskem. Kajti v »religiozni resnici gre neposredno za lastno bit in nebit. Religiozna resnica je eksistencialna

4 Paul Tillich: *Philosophie und Schicksal: Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie*, GW IV, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1961, str. 144.

5 Prav tam, str. 144.

resnica, in kolikor je to, ne more biti ločena od prakse. Religiozno resnico se *dela* – kakor Janezov evangelij.«⁶

Dogodki, povezani z dogajanjem prve svetovne vojne in po njej nastale revolucije, pa so izzvali težek konflikt med teorijo in prakso, predvsem v tem smislu, ker se Tillich od zdaj naprej ni mogel izogniti politizaciji, ki ga je angažirala in še posebej pritegnila v smislu utemeljevanja njegovega pojmovanja socializma kot izrazito religioznega socializma. Miselni svet religioznega socializma je vključeval njegove nazore o odnosu med religijo in kulturo, svetim in profanim, heteronomijo in avtonomijo celo do te mere, ko je povedal, da je to »kristalizacijska točka mojega celotnega mišljenja«,⁷ ki je hkrati tudi nova oblika *teonomije*.

Za izhod iz krize, v kateri se je znašel predvsem zahodni svet, je bilo po njegovem tradicionalni odnos med teorijo in prakso nujno razumeti drugače kot v preteklosti, saj ne posega samo na področje politike, ampak v vse pore družbenega življenja, tudi na področje izobraževanja. Po nemški in ruski revoluciji se je s svojo teologijo kulture že leta 1919 najprej glasno spraševal o odnosu cerkve do socializma in pri tem čedalje bolj poglobljal svojo nagnjenost do socialistične ideje. Pozneje je njegova praktična angažiranost odmevala celo znotraj univerzitetnega študija. Čedalje bolj je namreč prihajal do izraza razcep med idealom in stvarnostjo, ki mu nemški univerzitetni izobraževalni sistem po prvi svetovni vojni ni bil kos. Kljub temu da so humanistične fakultete izhajale iz filozofije, ki je s sredstvi *logosa* skušala odgovarjati na vprašanja človekovega bivanja, omenjeni filozofski pristop po njegovi ugotovitvi ni več mogel biti dovolj ustvarjalen, ker je preveč zaobšel dejanske probleme in dejstva sveta in družbenih razmer v njem. V tem smislu je Tillich filozofiji 19. stoletja moral očitati, da je neustvarjalna, ko gre za najbolj temeljna vprašanja novejših dobe. Vendar je zelo odklanjal vse tiste pristope, ki so s političnimi sredstvi in v imenu politizacije sveta odstranjevali ali celo žrtvovali teorijo praksi. Tako za teorijo kot za prakso samo je to bilo zelo slabo. V tej zvezi je Tillich zapisal tole, skoraj že preroško izjavo: »Meja med teorijo in prakso je postala borišče, na katerem se bo odločala usoda prihodnje univerze in s tem humanistične izobrazbe kulturnih dežel.«⁸

Najbolj je na Tillichovo držo vplivala filozofija in teologija, dobesečno jo je opisal kot *na meji med teologijo in filozofijo*. To je obenem tista njegova

6 Paul Tillich: *Auf der Grenze*, nav. iz GW XII, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1962, str. 23.

7 Prav tam, str. 48.

8 Prav tam, str. 25.

temeljna življenjska dejavnost, ki omogoča vpogled v njegovo življenje, razumevanje njegovih zelo usodnih odločitev, tudi takrat, ko se je navdušil za socializem in se je zato moral pred nacizmom leta 1934 celo umakniti v Ameriko, da je sploh preživel.

Leta 1932 je namreč dokončal knjigo z naslovom *Die sozialistische Entscheidung* (*Socialistična odločitev*), vendar so nacisti njeno izdajo preprečili. Tillich se ni bal ostro nastopiti proti vsem tistim, ki so rasno teorijo povezovali s svetopisemskim naukom o stvarjenju. Zato je protestantizem svaril: »Odkrita ali skrivna povezava protestantske cerkve z nacionalsocialistično stranko, da bi zatrla socializem in premagali katolicizem, mora spričo današnjega porasta cerkvene moči voditi k bodočemu razkroju nemškega protestantizma.«⁹ Kajti: »Protestantizem, ki je odprt do nacionalsocializma in ki zavrže socializem, je na tem, da ponovno izda svojo nalogo v svetu.«¹⁰ Zato odločno zahteva: »Protestantizem mora potrditi svoj preroško-krščanski značaj tako, da poganstvu kljukastega križa zoperstavi krščanstvo križa. Izpričati mora, da so v kljukastem križu narod, rasa, kri, oblast v svoji svetosti poteptani in postavljeni pred sodbo.«¹¹

Bil je prvi nejudovski univerzitetni profesor, ki so ga odstavili z univerze, saj se je zelo očitno zavzemal za pravice študentov judovskega porekla in pri tem ostro in javno nasprotoval izgredom nacistično usmerjenih študentov. Od svoje emigracije naprej, za katero se je odločil tudi po nasvetu Maxa Horkheimerja, ki je že predvidel vse nevarnosti in posledice čedalje bolj bližajočega se nacizma, je deloval po različnih ameriških univerzah. Po vojni je prihajal občasno predavat v Nemčijo, kamor pa se s svojo družino za stalno ni več vrnil.

Ko skušamo razumeti njegovo držo, takoj vidimo, kako očiten je vpliv teologije na njegovo dožemanje sveta. Tillich še posebej opozarja na svojo nagnjenost do *Svetega pisma*, najprej do *Stare zaveze*, namreč do duha preroške kritike in z njo povezanih pričakovanj. Vse to je usodno vplivalo na njegovo življenje in ga bistveno zaznamovalo, ko je celo sam protestantizem razumel kot preroško sodbo: »Kajti protestantizem je nekaj več kot zgolj oslabljen oblika katolicizma le tedaj, kadar v sebi ohrani živost protesta proti vsaki svoji uresničitvi. Ta protest ni racionalna kritika, temveč preroška sodba. Ni avtonomen, temveč teonomen, tudi tedaj, kot je to pogosto v preroškem boju, kadar se pojavlja v

9 Paul Tillich: *Impressionen und Reflexionen: Ein Lebensbild in Aufsätzen. Reden und Stellungnahmen*, GW XIII, str. 178–179.

10 Prav tam, str. 177.

11 Prav tam, str. 178.

zelo racionalnih in zelo humanističnih oblikah. S teonomno, preroško besedo presežemo nasprotje med avtonomijo in heteronomijo. Toda če protest in preroška kritika v vsakem trenutku živita v protestantizmu, se postavi vprašanje: kako se lahko protestantizem sploh udejanji? Njegovo udejanjenje v bogočastju, pridigi in poučevanju predpostavlja takšne oblike, ki jih je mogoče izraziti. Cerkvena delujočnost osebnega, religioznega življenja, da, prav sama preroška beseda predpostavljata zakramentalno osnovo, polnost, ki ji daje življenje. In to ne more bivati le na svoji lastni meji, temveč tudi v svoji sredini, v svoji polnosti. Kritično načelo, protestantski protest je nujno korektiven, toda ne konstitutiven [...] Protestantizem mora biti nenehno vpet med zakramentalnim in preroškim, konstitutivnim in korektivnim elementom. Če se vez med temi elementi poruši, se njen prvi del spremeni v heteronomnega in demonskega, njen drugi del pa v praznega in dvomljivega. Njihovo enotnost kot simbol in realnost vidim v novozavezni podobi Jezusa na križu vse dotlej, dokler je v tem človekova najvišja religiozna možnost tako postavljena kot tudi presežena.«¹²

Glede *Nove zaveze* o njem mnogo pove tale misel, ki jo je podal leta 1911, namreč »kako naj bi razumeli krščanski nauk, če bi bilo zgodovinsko verjetno, da Jezus kot zgodovinska oseba ni obstajal. Nasproti kompromisom, s katerimi sem se že tedaj soočal in ki jih zdaj Emil Brunner ponovno spravlja v skušnjavo, še danes vztrajam pri radikalizmu tega vprašanja. Osnova krščanske vere ni zgodovinski Jezus, temveč svetopisemska podoba Jezusa. Ne iz dneva v dan spreminjajoči se umetnostni produkt zgodovinske tehnike, temveč prav iz realnega človekovega izkustva izvirajoča realna podoba cerkvenega verovanja je merilo človekovega mišljenja in delovanja.«¹³

Vedno pa je želel biti filozof in predvsem ostati filozof tudi znotraj teologije, skratka, kot teolog razmišljati filozofsko, kar z vsem dokazuje tudi njegova mišljenjska struktura. Zato je vsekakor zanimiv vpogled v to njegovo držo *na meji med teologijo in filozofijo*, ki je določala nastanek njegove v mnogih detajlih zelo natančno izdelane *filozofije religije* in kar pomeni poskus v filozofiji ohraniti teologijo, toda hkrati biti tudi filozof, ki razmišlja teološko.

Zaveda se, da filozofije religije ne določa samo religiozna stvarnost, ampak filozofski pojmi sami. Te ob precejšnjem vplivu novokantovstva, filozofije življenja in fenomenologije sooča še s stvarnostjo samo, namreč z doživetjem ne samo ruske, ampak še mnogo bolj nemške revolucije leta 1918. Zdaj sledi »obrat k

12 Paul Tillich: *Auf der Grenze*, GW XII, str. 28–29.

13 Prav tam, 33.

sociološko utemeljeni in politično naravnani filozofiji zgodovine«. ¹⁴ Tako je podal filozofijo zgodovine, ki je stopila v novejšo filozofsko tradicijo kot *zgodovina filozofije religioznega socializma*. Pri tem si je zelo prizadeval dati ustrezno in legitimno mesto teologiji glede na celoto našega spoznavanja, predvsem pa dati priznanje »teonomnemu značaju spoznanja samega«, kar po njegovem pomeni priznati »zakoreninjenost mišljenja v brezpogojnem kot temelju in breznu smisla. Teologija izrecno naredi za svoj predmet tisto, kar je neizrekljiv predpogoj vsega spoznanja. Tako se medsebojno objamejo teologija in filozofija, religija in spoznanje, in ravno to, se mi zdi, gledano z meje, je njun resnični odnos.« ¹⁵ Odnos med filozofijo in teologijo je hkrati odnos med filozofijo, religijo in teologijo; v tem zapovrstju si tudi velja najprej ogledati njegovo pojmovanje odnosa med filozofijo in religijo ter šele nato odnos med filozofijo in teologijo.

Kakor se da razbrati iz njegove življenjske poti, je v tem stoletju opazoval odisejado iskanja nečesa absolutnega, ki ga ljudje po njegovem tako zelo potrebujemo. Iz njegovih sklepnih razmišljanj o svetem beremo: »V prvi polovici našega stoletja je bilo hrepenenje po absolutnem med evropsko mladino tako močno, da so sledili vsakomur, ki jim je obljubljal neko absolutno, pa četudi je bilo demonsko. Toda ko se zgodi, da človek ne more živeti brez nečesa, kar lahko jemlje brezpogojno resno, kakor koli naj ga že imenuje, tedaj bi si morali v naši liberalno-humanistični kulturi prizadevati za takim absolutnim, seveda brez fanatizma in obupa, ki sta podžigala dejanja tedanje mladine v Evropi in končno privedla do grozovitega razdejanja celotnega kontinenta. To bi morali storiti, dokler še ni prepozno, in pri tem bi morali teoretično razumevanje povezati s praktičnim delovanjem. Zavedati bi se morali, da v našem lastnem življenju potrebujemo neki smisel, mnogo bolj in drugačnega, kakršnega imamo danes.« ¹⁶ Zato je čutil potrebo spregovoriti in podrobneje raziskati teonomno naravo našega dožemanja in spoznavanja.

Vse to je povezoval z globino iskanja tega, kar človek je in kar ljudje smo, iskanje, ki ga je utemeljeval tudi z bitjo samo, najprej z vprašanjem po biti sami. To po njegovem vključuje kaj presežnostnega, metafizičnega, pomeni iskanje svetega, absolutnega, in tragični dogodki tega stoletja so mu pritrjevali že v tem smislu, da ljudje brez nečesa metafizičnega pač ne moremo živeti. Takšno presežnostno naravnano mišljenje je imenoval teonomno in z vsem dokazoval njeno stvarno bivanjsko razsežnost, prizemljeno, tostransko.

14 Prav tam, str. 35.

15 Prav tam, str. 36.

16 Paul Tillich: *Meine Suche nach dem Absoluten*, str. 128.

S temi svojimi razmišljanji še danes učinkuje prepričljivo, saj človek brez sve-tega ne more živeti. Zgodba o svetem in absolutnem – ne glede na to, kako jo ljudje materializiramo oziroma s čim jo istovetimo – pa je najprej samo zgodba o nas samih in o ničemer zunajsvetnem, onstranskem. Kot izrecno trdi: »Ne svetost sama po sebi, temveč prav tisto, kar reprezentativno kaže na sveto, brezpogojno, ki je in obenem ni v vseh stvareh, je smisel bogočastnega delo-vanja, pa tudi smisel zakramentov.«¹⁷ Zato svetost ne dopušča malikovanja in z vsem velja tukaj najprej upoštevati starozavezno svarilo *Ne delaj si rezane podobe* (2 Mz 20,4). Tillichova teonomno naravnana misel odkriva svetost te že zdavnaj izrečene modrosti.

Filozofski pristop enako kot *logos o biti* in bit znotraj teologije prejme le bolj specifično oznako, namreč da je to, kar je in ostaja, *brezpogojno*. Tillich natančno opiše: »Pojem ‚brezpogojen‘ oziroma ‚brezpogojno‘ je abstrakcija tistega, kar je izraženo v mnogih svetopisemskih besedah ali v veliki religiozni lite-raturi. Brezpogojno je kvaliteta, nikakršno bitje. Označuje to, kar se nas tiče nazadnje in zato brezpogojno, pa naj to poimenujemo ‚Bog‘ ali ‚bit po sebi‘ ali ‚resnica po sebi‘ ali kakršno koli že ime mu damo. Popolnoma zmotno bi bilo, če bi brezpogojno razumeli kot bitje, o čigar eksistenci bi se lahko prerekali. Kdor govori o eksistenci brezpogojnega, je popolnoma napačno razumel smi-sel pojma. Brezpogojno je kvaliteta, ki jo izkusimo v srečanju s stvarnostjo, na primer značaj brezpogojnosti glasu vesti, tako logične kot tudi нравne.«¹⁸ Tako Tillichova filozofska teologija kot filozofija religije sprašujeta¹⁹ o brez-pogojnem v smislu kvalitete in ne bitja.

Sama filozofija religije vključuje dvojno vprašanje, in sicer vprašanje po *bistvu* in *resnici* religije; pristop k prvemu vprašanju je bolj empirične narave, k druge-mu spekulativne. Tillich ostaja ves čas dosleden, ko gre za razumevanje bistva religije, ki je po njegovem »usmerjenost k brezpogojnemu«²⁰ oziroma »usmer-jenost duha k brezpogojnemu smislu«.²¹ Takšno pojmovanje religije, ki ga je podal že leta 1925 v članku z naslovom *Filozofija religije*, se pojavlja v poznej-ših, še tako različnih kontekstih. Celo trideset let pozneje v *Sistematski teologiji* poudarja, da je bila krščanska misel v vseh časih naravnana na to, kar se nas

17 Paul Tillich: *Auf der Grenze*, GW XII, str. 44.

18 Paul Tillich: *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, GW VI, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1963, str. 9.

19 Gl. še Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, GW V, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1978, str. 133.

20 Paul Tillich: *Frühe Hauptwerke*, GW I, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959, str. 320.

21 Prav tam, str. 329.

brezpogojno tiče. Sámó vprašanje o resnici religije je že vključeno v odgovor na vprašanje po bistvu religije, zato »vprašanje po bistvu in vprašanje po resnici religije sovpadata«. ²² Zdaj je dobil Tillich še podlago za razumevanje vere, ki je po njegovem »v vseh funkcijah duha delujoči obrat k brezpogojnemu«. ²³

Vendar to, kar je brezpogojno, ne more nikdar biti »predmet, temveč le *simbol*, v katerem vidimo in hočemo imeti brezpogojno. Vera je usmerjenost k brezpogojnemu s pomočjo simbolov, ki izhajajo iz pogojnega. Torej ima vsako dejanje vere dvojen pomen: usmerjen je neposredno na objekt svetega. Vendar s tem ne misli objekta, temveč brezpogojno, ki je simbolno izraženo v objektu. Vera presega neposrednost vsake stvari in je usmerjenost k temelju in breztemeljnosti, na kateri vsaka stvar sloni.« ²⁴ Vera torej vedno gradi na simbolnem dojemanju, v katerem sploh ne gre več za to, kaj je in kaj ni resnično kot objekt, ampak – in zdaj Tillich izrecno svari – samo »za obrat k brezpogojnemu«. ²⁵

2. Ontologija in antropologija politike

Tillichove nazore je nujno predstaviti tudi v kontekstu njegove politične filozofije oziroma antropologije politike, ki je kar najbolj vpeta v celoto njegove misli, še posebej na ravni ontologija–antropologija–etika. Naj tu še enkrat poudarim, da so meje med etizacijo in politizacijo sveta pri njem zelo krhke, kot deklarirani mislec *na meji* je to tudi zavestno do konca počel.

Kaj pomeni politika za nekoga, ki je sicer teoretik, vendar na vsakem koraku soočen z demoničnim vplivom politizacije, ki je grozljivo zaznamovala 20. stoletje? To stoletje je bilo zasvojeno s politiko in še dolgo bomo razpravljali o tem, če je nujni konec obdobja, ki se imenuje *moderna*, politizacija, utemeljena s konceptom uma, ki se izteče v nekaj ne-umnega in proti-umnega. Obdobje pač, ki je mislilo napredek bolj s politiko kot ta naš zdajšnji trenutek, ki v nekaterih zelo pomembnih vidikih napredka bolj izpostavlja kulturo in etiko. Odkar je na svetu politika, vemo, da je pač taka, da se na njenem področju nikdar nič ne nadgrajuje, ampak sesuva, kulturi in etiki seveda pripada nekaj večnostnega in trajnega. In očitno se nam je tega zahotelo na začetku novega tisočletja.

22 Prav tam, str. 328.

23 Prav tam, str. 331.

24 Prav tam, 332.

25 Prav tam, str. 331.

Tillich v svoji že omenjeni avtobiografiji z naslovom *Na meji*, ki je izšla v nemščini leta 1962 in kjer svoje bivanje opisuje kot vedno in z vsem *na meji*, tudi med teorijo in prakso, pojasnjuje, da so ga šele dogodki proti koncu prve svetovne vojne, ko je prišlo do revolucije, resno soočili s politiko. Tako kot večina nemških intelektualcev je bil Tillich pred vojno povsem ravnodušen do politike, tudi sicer navzoč občutek socialne krivice se pri njem ni razvil oziroma »konkretiziral v politični volji«. ²⁶ Soočenje z grozotami vojne in zmagovito revolucijo je zelo načelo odnos med teorijo in prakso, kar po njegovem ni moglo ostati brez posledic za ustroj in delovanje univerze, zato je svaril: »Meja med teorijo in prakso je postala prizorišče boja, kjer se bo odločala usoda prihodnjih univerz in s tem humanistična omika kulturnih dežel.« ²⁷ Vsekakor ne bo dobrodošla preveč spolitizirana univerza, kajti, kot opozarja Tillich, iz tega dejstva izhaja, da je potem teorija podrejena politiki, celo žrtvovana. Vemo, da je še nedavno deklarirano načelo enotnosti med teorijo in prakso teorijo povsem odrinilo, celo do te mere, da je prešla v taktiko, in to je konec teorije.

Tillich se zaveda, da so posledice konkretnih zgodovinskih dejstev daljnosežne in za njegovo osebno teoretsko delo usodne. Oba prispevka, tako *Na meji* kot *Avtobiografska premišljevanja*, opozarjata, da je politično dogajanje takratne dobe povsem zaznamovalo njegovo bivanje in da so vprašanja, povezana s politiko, pomenila biti ali ne biti, življenje ali smrt. To dejstvo je zelo pomembno, kajti če je vodilni motiv glede politične misli preživetje oziroma sploh možnost izogniti se nasilni smrti, potem od generacije ljudi, ki so to morali izkusiti v svojem življenju, vsekakor ne moremo pričakovati, da bodo s kakšno filozofijo lepe duše in klasicističnimi ideali skušali ostajati samo na ravni etike. Ne nazadnje tudi pri etiki gre za resnico, ki prehaja v delovanje, kajti »visoko vprašanje« vse etike, ta znani *kaj storiti*, opozarja, da etična resnica ni samo teoretična, ampak v marsičem mnogo bolj praktična.

Toda Tillichovo odločno sporočilo je: etika ni nikdar eno s politično filozofijo. Vendar pa hkrati po Tillichu ni jasne in prepoznavne meje med etizacijo in politizacijo in je tudi ne more biti. Zelo privlači njegov čut za teorijo, ki je navdušil mnoge njegove slušatelje in najbližje sodelavce, čut, ki se je izoblikoval in potrjeval v soočenju s konkretnostjo in ki trajno pušča opozorilo, da je treba znati – tudi – politično misliti, toliko bolj, če nisi poklicni politik, kajti nujno je prepoznati zlo, nesvobodo, krivico, pokazati nanje in jih obsoditi. Njegova politična filozofija – če je ta izraz vsaj posredno dopusten – ni neposreden kažipot

26 Paul Tillich: *Auf der Grenze*, GW XII, str. 23.

27 Prav tam, str. 25.

za politično delovanje, zelo daleč od tega. V bistvu imamo pred seboj filozofijo zgodovine kot ontologijo in antropologijo politike, ki je nastajala kot teoretski odziv na najbolj neposredno zgodovinsko dogajanje; Tillich ni imel te sreče, da bi bil zraven kakšnega ministra kot njegov dobro plačani svetovalec, ki seveda vidi politiko drugače kot ta, ki ga kaj političnega lahko vsak trenutek onemogoči.

Mnogi marksistični filozofi so nekoč imeli to izjemno prednost, da so o politiki razpravljali s pozicije močnejšega, to je dežurne oblasti, in korakali z močnejšimi bataljoni – tajna policija in vojska –, bili so posredno sami del oblasti, ki je po letu 1989 doživela, kar je doživela, in marsikdo od teh danes noče več biti marksist. Marksizem je samo še neprijetno breme, kajti Marx za mnoge že dolgo ni več protiutež kakemu Nietzscheju. Tillich je kot religiozni socialist v Marxu še videl alternativo, celo nekaj mesijanskega, in vez med luteranstvom in socializmom je dojemal predvsem kot problem utopije. Več kot pol stoletja po njegovi smrti je od tega ostala domala samo mora preteklosti, ki se je niti ne spominjamo radi. V nečem so še danes Tillichova razmišljanja zgovorna in aktualna – vendar ne v novinarskem smislu, za vselejšnjost gre –, namreč kako je z obratom nazaj, k nečemu preteklemu. Če smo po letu 1989 priče oživljanja nečesa tradicionalnega, potem nam Tillich s svojimi nazori o politični romantiki še vedno lahko kaj pove, bolje svari, namreč da je takšna pravičnost – obešena na nekaj preteklega – zelo vprašljiva.

Kaj je politika? Kakor izhaja iz zelo obsežnega Tillichovega življenjskega prispevka, raziskuje najprej povsem človeške temelje oziroma razloge za politiko oziroma politično delovanje, kajti, kot sam poudarja, »problem religioznega socializma je: nauk o človeku«, zato »politik, ki ne ve, kaj je v človeku, ne more biti uspešen«. ²⁸

Eden od takšnih tekstov, ki razmišlja v tej smeri, čeprav seveda nikakor ne edini, je drugi zvezek njegovih zbranih del z naslovom *Kršćanstvo in socialno oblikovanje*, kjer so zbrani teksti na temo odnosa med krščanstvom in socializmom oziroma o religioznem socializmu od leta 1919 vse tja do leta 1933. Iz pojasnila v predgovoru iz leta 1961 po Tillichu izhaja, da je nadgradnja teh nazorov v spisih o etiki, ki so bili objavljeni že po Tillichovi smrti v tretjem zvezku zbranih del, v času po njegovi prisilni emigraciji, se pravi v Ameriki. Vendar Tillich zelo odločno in načelno oporeka kakšni radikalni spremembi ali celo opustitvi nazorov pred letom 1933 pozneje, v *Obljubljeni deželi*. Po njegovi kritični samopresoji gre za identična »filozofska in teološka načela«, ki so odločilna za njegovo »socialno-etično in filozofsko-zgodovinsko mišljenje«,

28 Prav tam, str. 47.

načela, ki so vplivala tudi na njegove »konkretno-politične odločitve«. ²⁹ Vsekakor zelo pomembno pojasnilo, iz katerega izhaja, kako je tudi pri njegovi politični odločitvi šlo za povsem načelne razloge, ki so trajne narave.

Še enkrat: v čem korenini politika in kaj so temelji političnega mišljenja po Tillichu? Kaj je to sploh misliti politično? Tega vprašanja se Tillich loteva z analizo »človekove biti in politične zavesti«. ³⁰ Zato odločna trditev: »Korenine političnega mišljenja je treba poiskati v sami človekovi biti.« ³¹ Skratka, nič na političnem področju ni in ne more biti razumljivo brez dojetanja človeka, kajti ravno od te antropološke dimenzije je odvisno ozadje političnega delovanja. Kot da bi bila pred nami antropologija in ontologija politike hkrati, in njegova politična filozofija je ves čas na meji prehajanja od ontologije do filozofije zgodovine in obratno. Ta pristop skuša širše zastaviti pojav politizacije kot v njegovi mladosti dva zelo popularna koncepta, marksistični ekonomizem in razne psihoanalitične teorije. Kot da bi pri tem skušal Tillich ubrati nekakšno tretjo pot, dobesedno antropologijo politike.

Človek je po svojem ustroju bitje narave in duha, nikakor ni eno z naravo; tej stoji nasproti kot bitje z zavestjo, ki vse naravno reflektira in lahko transcendira, zato je »človek bit, ki je v sebi podvojena do ozaveščene biti. Naravi takšna dvojnost manjka. Človek torej ni – kar leži v teh mislih – bitje, ki bi bilo sestavljeno iz dveh samostojnih delov, namreč iz narave in duha ali iz telesa in duše, temveč je *ena sama bit*; toda v sebi, v svoji enotnosti podvojena.« ³² Iz te ontologije človeka izhajajo po Tillichu zelo pomembni vidiki za preučevanje političnega mišljenja, kajti preperečujejo, da bi politično mišljenje izvajali neposredno in najprej iz religiozno-nazorskih temeljev.

Politično mišljenje po Tillichu korenini »hkrati v biti in zavesti, natančneje: v neločljivi enotnosti obeh. Zato je nemogoče razumeti sistem političnega mišljenja, ne da bi raziskali človeško-družbeno bit, v kateri korenini, skratka v prepletanju potreb in interesov, med pritiski in interesi, ki tvorijo človeško družbo.« ³³ Pri tem Tillich kar najstrožje medsebojno posreduje pojma bit in zavest, kajti po njegovem zavest ni nekakšen stranski produkt ob biti, do datek, zavest je v najbolj dobesednem pomenu ozaveščena bit. Nasploh po

29 Paul Tillich: *Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus*, GW II, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1962, str. 11.

30 Prav tam, str. 224.

31 Prav tam, str. 225.

32 Prav tam, str. 226.

33 Prav tam.

njegovem velja, da sta družbena in človekova bit v vsakem svojem delu, vse tja do najbolj prvobitnih nagonskih reakcij, oblikovana z zavestjo. Tillich tukaj spregovori celo o pojmu »pravilne« in »napačne« zavesti: »Pravilna zavest izhaja iz biti in je hkrati bit določujoča zavest. Enega brez drugega ni. Človek je enotnost v podvojenosti in iz te enotnosti rastejo korenine obojega, tega, iz česar izhaja vse politično mišljenje.«³⁴ Po tej plati vidimo, da gre Tillichovi politični filozofiji za konkretno filozofijo, ki sicer prehaja v delovanje, vendar z etičnimi sredstvi.

3. Naredite mi to deželo spet ...

Človek se že ob rojstvu znajde v razmerah, ki si jih ne izbere sam, postavljen je vanje, in zato sledi povsem človeško vprašanje »od kod«, in ravno ta »od kod« kot vprašanje izvora je podlaga za vsak mit. »Tako v vsem mitu odzvanja zakon krožnega toka rojstva in smrti. Ves mit je mit o izvoru, je odgovor na vprašanje ‚od kod‘ in izraz tičanja v izvoru in v vezanosti na njegovo moč. – *Izvorno mitska zavest je temelj vsega konzervativnega in romantičnega mišljenja v politiki.*«³⁵ Zato Tillich sam opozarja, da k razumevanju politike spada še del, kjer razmišlja »o politični romantiki«,³⁶ in po njegovem tudi velja začeti s tem poglavjem, naslovljenim kot *Protestantizem in politična romantika*.

Sama politična romantika »je več kot zgodovinsko pogojena politična teorija. Politična romantika je temeljna politična drža, človeška možnost nasploh. Razlikujemo lahko med dvema temeljnima držama človeka, prva je utemeljena v njegovi danosti, druga v njegovi človečnosti. Prva je usmerjena na ‚odkod‘, druga usmeritev na ‚čemu‘.«³⁷ Pri tem Tillich opozarja, da je samo »vprašanje ‚čemu‘ vprašanje po zastavljenem cilju«. Svetost izvora in svetost zadanega cilja sta tesno prepleteni. Res je, da se svojemu izvoru ne moremo odtegniti, vračamo se k njemu, vendar se z močjo svoje človeškosti hkrati od tega izvora želimo odtrgati, oddaljiti in prekiniti z njegovo močjo.

Človeška zavest je seveda dovzetna za mit o izvoru, vprašanje *od kod* od *vekomaj* zelo določa življenjski stil ljudi. »Značilno za mit o izvoru so oblike

34 Prav tam, str. 227.

35 Prav tam, str. 227.

36 Prav tam, str. 224.

37 Prav tam, str. 209. (V kurziv postavil Tillich sam.)

38 Prav tam.

družbe, v katerih prevladuje vezanost na *prostor*.³⁹ Tillich našteje kar nekaj takih družbenih oblik, od najbolj elementarne vezanosti na naravo, zemljo, na zaprt socialni prostor vladajočih do vezanosti na ekskluzivno socialno zaprto skupino, plemstvo, vojsko, celo na te, ki se zapirajo v svoj nacionalni prostor. Znotraj takih skupin celotno življenje poteka kot krožni tok, ki se vedno vrača nazaj k samemu sebi. »Politična romantika je poskus vrnitve k mitu o izvoru na njegovih lastnih ruševinah. To je poskus, da se s pozicije avtonomije ponovno pridobijo svete vezi, da se hkrati s ‚sinom‘ spet pojavita oče in mati. Nosilne sile politične romantike so tiste družbene skupine, ki so bolj ali manj obtičale v mitu o izvoru ali se želijo (po delni vključitvi v racionalni sistem) vanj vrniti, torej kmetstvo in z njim povezano obrtništvo, plemstvo in vojaščina, določene skupine uradništva in duhovščine. Te sile niso odstranjene s tem, da so se v svoji neposredno nosilni sili zlomile. So tukaj, vendar jim je bila odvzeta moč, ki so jo nekdanj preko mita o izvoru imele. To moč želijo ponovno vzpostaviti. Ne želijo ustvariti nič novega, temveč vrniti staremu, ki v njih biva, moč in svetost, ki ga je nekoč imelo: to je *konzervativna oblika* politične romantike.«⁴⁰

S čim in kako prekiniti s tako cikličnostjo? Nепrebojnost in zaprtost mita o izvoru je po Tillichu možno preseči, dobesedno transcendirati po dveh poteh, namreč po »preroški in po *humanistični*«. ⁴¹ To, kar je preroško, zaustavlja danost biti. Ta večni »od kod« je možno prekiniti z močjo etike, kajti prerok vedno vsako danost preverja glede na etične razsežnosti. Moč izvorne biti je zaustavljena s svetostjo poskusa pravičnega oblikovanja bivajočega. Tillich opozarja: »Transcendencija ostaja, toda to je transcendencija tega *kam* in ne onega *od kod*. Mit ostaja, vendar je prelomljen z etosom. Šele v humanizmu, na tleh *avtonomije*, je mitično premagano. Človek se opira na samega sebe.«⁴² Mnogo bolj kot da bi resnici sledil, zdaj človek resnico dela, na mesto gotovosti in trdnosti »materinstva« in »očetovstva« stopa stvarnost, ki jo je človek izoblikoval in ustvaril s svojimi institucijami. Je za kaj takega potrebna določena politična romantika, recimo progresivna romantika, določen *logos*, ki bi nas usmerjal takrat, ko gre za politično delovanje, po Tillichu k novemu? Nova bit pomeni usmerjenost k temu, kar pooseblja kvaliteto in je zavestno izbrano. Tukaj nastopa pri Tillichu izraz *kairos* kot utelešenje nečesa pozitivnega v primerjavi z demonskim. Odločitev za politiko je po Tillichu, vsaj na podlagi njegove antropologije politike, zavestna odločitev in izbira za *kairos*.

39 Prav tam, str. 210.

40 Prav tam, str. 210–211.

41 Prav tam, str. 210.

42 Prav tam.

Če se sprašujemo, kaj je duhovnika in filozofa pripeljalo do tega, da se je povsem zavestno odločil za religiozni socializem, potem iz že sklenjene biografije vidimo, da se je zaradi njegove mesijanske moči. Šlo mu je namreč za preroški smisel mesijanstva v podobi krščanstva, in prenova tega na začetku 20. stoletja je po Tillichovem razumevanju pomenila odločen boj proti nihilizmu – od tod tudi poudarek na utopiji. Tillichov zavestni napor je usmerjenost v bivanje, ki ga prežema pozitivno upanje, ki naj premaguje odtujitvene procese, zato je ena izmed stalnic Tillichove misli *pogum za bivanje*.

4. Kairos

V letih po prvi svetovni vojni, ki je Tillicha trajno zaznamovala, saj je bil vojaški duhovnik in je naravnost gledal trpljenje in nesmiselno umiranje po bojiščih, je eden izmed izstopajočih, celo nosilnih pojmov njegove misli *kairos*, in sicer vse do njegove prisilne emigracije leta 1933. Njegova etizacija sveta, ki sta ji podrejeni tako politika kot v določenih kontekstih tudi religija sama, je zaznamovana s teologijo in filozofijo kairosa, in to vsekakor ni samo dojemanje časa v najbolj dobesednem pomenu besede *kairos*. Že v svojem prvem prispevku iz leta 1922 z naslovom *Kairos I* pove, da mu gre za »poziv k zgodovinsko ozaveščenemu mišljenju, k zgodovinski zavesti, katere korenine pronicajo v globino brezpogojnega, katerih pojme ustvarja praodnos človekovega duha in katerih etos je brezpogojna odgovornost za pričujoči časovni trenutek«. ⁴³ Zato *kairos* pomeni zgodovinski, izbrani čas, prežet s smislom. Gre za človekovo odgovornost pred zgodovino. Tako je odgovornost razumljena kot izbira in odločanje že čisto v kierkegaardovskem smislu in hkrati pomeni tudi načelnost. Sama načelnost oziroma načelo je po Tillichu »kot moč zgodovinske biti, ki je pojmovno dojeta«. ⁴⁴

Glede razumevanja pojma odločitve je Tillich skušal predvsem kot teoretik razglablјati o vprašanju, katere praktično dejavne naloge mora teorija razreševati, da bi skušala obvladovati nakopičeno zgodovinsko zlo oziroma demonsko, toda teorija ni razumljena kot kak mehanski kažipot. Tragični dogodki v času prve svetovne vojne in po njej so človeštvo pripeljali do krize, v kateri bivanje ni bilo več prežeto s smislom – od tod tudi izhaja vprašanje, kako sploh ohranjati optimizem, upanje, pogum za bivanje, ki je prežeto s strahom

43 Paul Tillich: *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, GW VI, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1963, str. 9.

44 Paul Tillich: *Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus*, GW II, str. 234.

in tesnobo. Filozofija in teologija *kairosa* sta izpostavljeni dialektični presoji zgodovine, saj je šlo za upanje, prežeto z izjemno kvaliteto, ki je bila Tillichu takrat prepoznavna in transparentna. Za Tillicha, ki je z vsem ostal zavezan optimizmu in z njim povezanim pojmom – zelo določenega – napredka v 20. stoletju, pomeni *kairos* izrazito kvalitativno dojemanje časa v primerjavi s samo kvantitativno dojetim ali astronomskim časom. Ker je *kairos* povezan z odločitvijo in odgovornostjo, gre tukaj za odločanje ob pravem času, in v tem smislu Tillich tudi razume starogrški pomen besede *en kairo*.

Odločanje kot zgodovinsko odločanje, to je kot odločitev za boljše in kvalitetnejše v primerjavi s starim in obstoječim, je seveda vpeto v določen univerzalizem, ki po Tillichovi presoji povleče za seboj še razumevanje absolutnega oziroma brezpogojno resničnega in kar sploh omogoča bit in smisel tega, kar imenuje *sveto*. Sklenjena eksplikacija pojma *kairos* se glasi: »Kairos pomeni ‚izpolnjeni čas‘, konkreten zgodovinski trenutek in v preroškem smislu ‚časovno polnost‘, ko tisto, kar je večno, prodre v čas. Kairos torej ni kakor koli izpolnjeni trenutek, spremenljivi del časovnega poteka, temveč je čas, kolikor se v njem izpolni naravnost celota pomena, kolikor je usoda. Gledati na čas kot kairos pomeni obravnavati ga v smislu neizbežne odločitve, neizogibne odgovornosti, to je obravnavati ga v duhu preroštva.«⁴⁵ Posredno *kairos* vključuje zgodbo o času, ko linearnost kljubuje cikličnosti; večno vračanje enakega, ki ga pooseblja *kronos*, je soočeno z zgodovino, kjer pojem napredka, svobode in pravičnosti prevprašujeta kvaliteto bivajočega v njegovi tudi najbolj surovi naravni in zgodovinski danosti. Ne nazadnje gre za poskus ohranjanja večnosti in biti same pred grozo nič.

Ravno zaradi tega je zelo pogosta tema Tillichovih razmišljanj *pogum za bivanje*, na katerega je zelo odločno apeliral, ko je zavračal čedalje bolj očitni pesimizem in celo nihilizem. V ozadju vseh teh, sicer povsem konkretnih vprašanj gre za pomembna filozofskozgodovinska vprašanja, namreč za *mesijanstvo*, ki ga po Tillichu omogoča monoteizem, in šele z njim pride do pojava svetovne zgodovine in do ideje univerzalne človečnosti. Tillich tudi natančno razloži, zakaj in kako.

5. Mesijanstvo – filozofija zgodovine – čas in preroštvo

Pred nami je svojstvena zgodba o času in prostoru! Njun medsebojno protislovni odnos je po Tillichu izhodišče za razumevanje filozofije zgodovine.

45 Prav tam, str. 33.

Izhodišče že zaradi tega, ker iz soočenja med prostorom in časom sploh prihaja do pojava filozofije zgodovine.

Tu gre namreč za čas, ki je izpolnjen s preroškim poslanstvom, ki ga je mogoče strniti v tri najbolj izstopajoče vidike. Prvič je »bog časa bog zgodovine«, drugič je »zgodovina v preroštvu univerzalna zgodovina« in tretjič – »preroški monoteizem je monoteizem pravičnosti in miru«. ⁴⁶ Ker je politeizem religija prostora, »je nujno nepravičen. Neomejeno prizadevanje vsakega boga prostora izniči univerzalizem, ki je vsebovan v ideji pravičnosti. V tem in zgolj v tem je pomen preroškega monoteizma.« ⁴⁷ Pravičnost je namreč ena sama in zato Tillichova etika in njegova antropologija politike posredno dajeta podporo vsem tistim mislim, ki v sodobnem svetu globalizacije vztrajajo pri možnosti svetovne, to je univerzalne etike, tako kot Hans Küng. ⁴⁸

Kateri so Tillichovi ugovori in zadržki proti politeizmu, ne toliko in izključno v religioznem, ampak bolj v obče kulturnem smislu? Takrat, ko človekovo eksistenco obvladuje prostor, je to tragično bivanje in po Tillichu je tak svet olimpskih bogov, ki med seboj bijejo boj za prostor. »Ker pa je vsak prostor omejen, mora priti do navzkrižja med omejenim časom neke človeške skupnosti, celo človeštva kot celote, in neomejeno težnjo, ki nastane iz pobožanstvenja tega omejenega prostora. Bog ene dežele se bojuje z bogom druge dežele, saj je po svojem božjem značaju vsak bog imperialističen. Zaradi tega je medsebojno uničenje neizogibna usoda vseh moči prostora.« ⁴⁹ Tako umetnost in filozofija Grkov iščeta neko večno bit, onkraj vse tragike, ki se dogaja znotraj usodne krožne poti med nastajanjem in minevanjem. Zato je najvišji simbol grške filozofije za nespremenljivo bit kroglja, ki prikazuje prostor v njegovem najpopolnejšem vidiku. V novejši zgodovini je Tillich prepoznal povečevanje prostora v nacionalizmu; ta po svoji logiki povečuje poganstvo in politeizem, ki seveda ne premore univerzalizma, vse ostaja vpeto v prepovedičan nominalizem, ki prehaja celo v kultno čaščenje. Povezovanje v skupnost na podlagi krvi in rase je povezovanje na podlagi izrazito prostorsko usmerjene pojmovnosti.

Razmerje časa in prostora skuša Tillich razložiti še z vidika ontologije, ki ji je bil kot filozof zelo naklonjen. Zato spregovori o *biti* in *dogajanju*. Če

46 Paul Tillich: *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, GW VI, str. 145–146.

47 Prav tam, str. 146.

48 Hans Küng: *Projekt Weltethos*, Piper, München 2002, str. 13.

49 Paul Tillich: *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, GW VI, str. 142.

dojemamo bivajoče samo kot naravo, potem je pred nami, simbolno izraženo, krožno gibanje kot *večno vračanje enakega* in »v tem mišljenju ohranja prostor čas vpleten v sebi. Čas je seveda v njem in prostorskemu odvzema značaj simultane okamenelosti. Toda prostor ne dopušča, da bi bil čas izven njega«,⁵⁰ kar seveda omogoča zgodovina. »V domeni zgodovinskega naziranja biti je krožna sklenjenost pretrgana. Čas iztrga bivajoče iz njegove prostorske vezanosti in mu da smer, ki se ne vrača k sami sebi, temveč je povečevanje biti.«⁵¹ Toda logos oziroma izjava o bivajočem ni podana samo glede na dejansko, aktualno (*enérgeia*), ampak tudi na potencialno (*dýnamis*), kar vključuje možnost nastajanja novega, tega, česar še ni.

To, novo določa Tillich s temle: »Dogajanje, kolikor je določeno s časom, je k nečemu usmerjeno; ima smer, v kateri naj bi se udejanjilo nekaj, kar ne bi nastopalo kot nekaj vračajočega, ampak kot nekaj novega v območju bivajočega. Napetost, ki pripada že naravi, postane napetost bivajočega, da gre preko sebe, postane trgajoča se napetost. Nemira, ki je dan s tako napetostjo, ne more uravnovežiti noben presegajoči mir. Gledati dejanskost zgodovinsko pomeni, da jo po njenem bistvu gledamo kot neuravnoveženo.«⁵² Kot izrecno poudarja, je »z enoznačno (v smislu ekskluzivnosti odločitve) usmerjenostjo časa podana njegova smiselnost«, kar pomeni, da se »v enoznačni usmerjenosti, v enkratnosti in neponovljivosti čas odtrga od prostora, zgodovina od narave. V takšni odcepitvi pa se izpolni bistvo časa.«⁵³ Zdaj nastopa v vsej svoji veljavi zgodovina, toda kot zgodovina, ki jo prežema *smisel in cilj*. Tako je *nova bit* tista bit, ki nastaja na podlagi zavestne odločitve za kvaliteto, za nov smisel zgodovine, ta, ki ga še ni, ker ni dan, ampak ga je treba ustvariti, se pravi, da je zadan.

Sam pojem odločitve je povezan s »konkretnim, smisel dajajočim načelom« in odločitev za zgodovino kot *to zadano* je odločitev za nekaj odrešenjskega, zato: »Vprašanje o zgodovini ali o enoznačno usmerjenem in s smislom izpolnjenem času torej sovпада z vprašanjem o konkretni stvarnosti, v kateri se nesmiselno šteje za preseženo, in možnost poslednje nesmiselnosti je odpravljena.«⁵⁴ Ta izpolnjenost s smislom pomeni nekaj izrazito etičnega, izpolnjenost, ki je dobesedno odrešenjska zato, ker vztraja pri prevladi dobrega v svetu – čisto nič drugega ne pomeni mesijanstvo. Meje in prehodi med religijo in etiko so

50 Prav tam, str. 84.

51 Prav tam.

52 Prav tam, str. 84–85.

53 Prav tam, str. 85.

54 Prav tam, str. 87.

zelo krhki in vsaj s Tillichom dobimo podrobnejši uvid v to, zakaj in po kakšni logiki monoteizem, ne glede na svojo prvotno religiozno razsežnost in kot izrazito odrešenijsko, mesijansko sporočilo, svojo religiozno presega s tem, da prehaja v etiko, skratka, učinkuje tudi kot etika oziroma etizacija sveta.

Monoteizem omogoča univerzalno veljavnost etike, univerzalizem, ki ga politeizem ne premore, kljub temu da pozna pojem dobrega, da ima etiko, v marsičem celo občudovanja vredno. Tillichova zelo določna trditev je, da politeizem ni zmožni obvladati prostora v tem smislu, da bi ga presegel. »Tragičnost in nepravičnost označujejo bogovi prostora; zgodovinska izpolnjenost in pravičnost označujeta v času in skozi čas delujočega boga, ki vse, kar je v prostoru ločeno, združi v en univerzum.«⁵⁵ Premagovanje vladavine in premoči prostora je po Tillichu poskus obvladovati končnost. V tem pa je nemajhen problem, kajti človek je vendar končno, umrljivo bitje, kljub temu pa svojo dejavnost lahko usmerja čez meje svoje smrti. Zgodovinski trenutek, ki to še posebej omogoča, opisuje Tillich s tole daljšo mislijo: »Preroško sporočilo je v svetovni zgodovinski obrat, ki je v nasprotju s prostorom in časom. Rojstvu človeka iz narave in hkrati proti naravi ustreza rojstvo preroštva iz poganstva in proti poganstvu. To se v zgodovini simbolično izraža s poklicanostjo Abrahama. Z ukazom, naj zapusti očetovo deželo in očetovo hišo, je mišljen ukaz odpovedati se bogovom krvi, zemlje, družine, plemena, ljudstva, ali z drugimi besedami: bogovom prostora, poganstva, politeizma, ki so bili prisotni in v medsebojnem navzkrižju tudi takrat, ko je eden izmed njih postal gospodar nad drugimi. Pravega boga, ki je nagovoril Abrahama, ne moremo istovetiti z bogom nekega plemena ali z bogom nekega prostora.«⁵⁶

Prerok je tisti, ki to sporoča in hkrati svari pred nevarnostjo odpada od tega sporočila; najradikalneje ga je izrekel prerok Amos, ki zato pomeni »obrat v zgodovini religije«.⁵⁷ Branje in analiza Amosovih misli seveda preseneča, kajti v njih je en sam klic po pravičnosti, ki je razumljena kot ponotranjeno načelo in v svoji izraziti univerzalni razsežnosti ne dovoljuje, celo izrecno prepoveduje »teptati siromaka«, ga odrivati. »Pravica naj teče kakor voda in pravičnost kakor vedno tekoč potok,« so Amosove misli (5,24), ki nikakor ne zaznamujejo samo Tillichovega razumevanja smisla univerzalizma, ki vztraja pri monoteizmu, ampak tudi njegovo pojmovanje socialne pravičnosti kot organizirane človečnosti, ki je zahtevala celo njegov eksodus. Toda odločitev za religiozni

55 Prav tam, str. 146–147.

56 Prav tam, str. 144.

57 Prav tam, str. 145.

socializem je bila odločna – preroška – in načelna življenjska odločitev, predvsem odločitev za kvaliteto, za novo bit, ki naj se izpolnjuje v času.

Tillich vedno znova poudarja, da je monoteistični bog bog časa, ne prostora: »Preroki, ki so uničili po vsej deželi raztresena mesta čaščenja, ki so odrezali korenine poganske obnovitve bogočastja in so kult osredinili na Jeruzalem, so napovedali boj bogovom prostora. In po razdejanju Jeruzalema je vsemogočnemu bogu časa uspelo preživeti to katastrofo vseh katastrof in postati vsemogočni bog sveta, pred katerim so ljudstva kot pesek ob morju. To, v poganstvu nepredstavljivo zmagoslavje je imelo svoj izvor v načelu, ki je vsebovano v Abrahamovem pozivu.«⁵⁸ Univerzalizem je zato nenehno v napredovanju, in tako vidi Tillich smisel *Nove zaveze*, da se v njej »izpolni preroško sporočilo v oznanjenju, da boga ne bi smeli častiti ne v templju ne na gori, temveč samo v duhu in v resnici.«⁵⁹ Uničenje in padec Jeruzalema je le do kraja radikalizirano sporočilo te prepovedi, še posebej poudarjeno v *Izaijevi knjigi*, imenovani sicer *Deutero-Izaija*.

Tudi zgodovina krščanstva pozna svoje stranpote in zapadanja kultu prostora, proti kateremu se je upravičeno dvignil protestantizem »in obnovil preroški boj proti bogovom prostora«.⁶⁰ Zato je toliko bolj nastopil proti povezovanju protestantizma z nacizmom in mu zaradi tega napovedoval celo razkroj. Po njegovem mora protestantizem »potrditi svoj preroško-krščanski značaj«, odločno pove v času vzpona nacizma, in protestantizem je dolžan povedati, »da so v kljukastem križu narod, rasa, kri, oblast poteptani v svoji svetosti.«⁶¹ Trideseta leta 20. stoletja je Tillich doživljal kot eno najbolj tragičnih obdobij soočanja z izgubo preroškega smisla in duha, zato v njegovih besedilih, pisanih v tem obdobju, dobimo poskuse teoretskega prevladovanja tega, kar je po njegovem človeštvu prineslo tragedijo svetovnih razsežnosti. Zdaj gre zelo očitno za obvladovanje časa, pri čemer Tillich posreduje zelo jasne nazore, s čim in kako.

6. Preroško tolmačenje časa

V desetletju po vojni se Tillich sprašuje o *duhovnem položaju sedanjosti*, ki ga je po njegovem treba obravnavati skrajno odgovorno. Ne gre samo za opazovanje, ampak za iskanje nečesa kvalitetno novega, kar je povezano celo s

58 Prav tam.

59 Prav tam.

60 Prav tam.

61 Paul Tillich: *Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen. Reden und Stellungnahmen*, GW XIII, str. 178–179.

»preroškim duhom«, kajti tako »imenujemo vulkanske sile duha – preroški duh ustvarja tisto, kar je v času novo, ker njegovo tolmačenje časa pretrese in obrne čas od večnosti sem«. ⁶²

Ostaja vprašanje, kaj je ta duh, in tukaj se Tillich zelo odgovorno loti poskusa podati odgovor, kajti zaveda se, da tak duh nima dokončne popredmetene oblike. Nikomur tudi ne more že kar *a priori* pripadati takšna vloga: »Jasno je, da to ni kakor koli določljiv duh. Preroškega tolmačenja časa se ni mogoče naučiti, niti od starih prerokov ne, niti iz *Nove zaveze*, niti od Lutra ali Nietzscheja. Če bi tu iskali mesto, katerega ne bi mogli več pretresti, potem bi storili ravno to, kar je najpogosteje v nasprotju z duhom preroštva: rezultate preteklih pretresov bi imeli za sam pretres.« ⁶³ Opozarja tudi, da »ne obstajajo kraji, na katere bi bil navezan duh preroškega tolmačenja časa, to nista niti cerkev niti pobožnost«. ⁶⁴ Zato iz Tillichovih razmišljanj posredno razberemo, da se preroškega duha ne da določiti, ampak samo pre-poznati. Po čem?

Morda je sodobnost nelagodna zaradi svoje težko prepoznavne identitete, vsaj po Tillichu pa je lahko toliko, kolikor jo dojemamo čim bolj konkretno in ne abstraktno. Tillichov klic k zgodovinsko ozavešenemu času se glasi: nikakršno abstraktno zanikanje časa, samo in zgolj konkretna kritika časa. Najprej in kot prvo je treba prepoznati demonsko oziroma demonske sile našega časa, tako »kot so to za svoj čas videli stari preroki, praktičanstvo, Luter, Marx in Nietzsche. Kar ostaja v abstraktnem zanikanju, ne pozna konkretnega zanikanja.« ⁶⁵

Konkretno preroški boj potrebuje precej poguma za odločitev, da skušamo določiti identiteto naši, zdajšnji konkretnosti, in ta je stvar temeljitega prepoznavanja problemov časa, demonskega »tu« in »zdaj«, nakopičenega zla, ker zlo, ki je med nami, zahteva, da nanj pokažemo in ga izgovorimo. Tako kot ameriški filozof Richard Rorty (1931–2007), ki je Tillicha zelo spoštoval in upošteval.

Iz Rortyjevega življenjepisa izvemo, ⁶⁶ da je bil po materini strani njegov stari oče teolog Walter Rauschenbusch (1861–1918). Morda je v tem njegovem družinskem poreklu kanček nečesa eshatološkega, težnja v mišljenju in sploh dojemanju prepoznati nekaj odrešenjskega. V eseju *Spodletele prerokbe*,

62 Paul Tillich: *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, GW VI, str. 31.

63 Prav tam.

64 Prav tam.

65 Prav tam, str. 32.

66 Gl. Cvetka Hedžet Tóth: *Materialistično-idealistična zarezca*, Znanstvena založba Filozofske fakultete, Ljubljana 2015, str. 161–222.

veličastna upanja (1998) poudarja,⁶⁷ da še vedno beremo *Novo zavezo* in *Komunistični manifest*, po Rortyju zato, ker v obeh iščemo navdih (*inspiration*) in spodbude (*encouragement*): »Kajti oba dokumenta sta izraz istega upanja: da se bomo nekega dne pripravljene in sposobni soočiti s potrebami vseh ljudi s takim spoštovanjem in s tako obzirnostjo, kot jih čutimo do potreb tistih, ki so nam najbližje in ki jih imamo radi.«⁶⁸ O tem, da bi omenjena dokumenta izgubljala aktualnost, po Rortyju ne more biti govora, nasprotno: »Obe besedili sta z leti pridobili moč navdiha. Kajti vsako od njiju je ustanovni dokument gibanja, ki je veliko naredilo za svobodo ljudi in za enakopravnost med njimi.«⁶⁹

Toda to sta dokumenta, ki ju ne beremo kot prerokbe, ampak kot navdihujoče branje, kajti: »Kjer je marksistični nauk pomagal ostriti zavest delavcev – ko jim je pojasnjeval, kako jih goljufajo –, tam se kaže marksizem z najboljše plati. Kjer sta se oba nauka [krščanstvo in marksizem] povezala, recimo v gibanju *Socialni evangelij* (*Social Gospel*), ki je nastalo proti koncu 19. stoletja v ZDA, v teologiji Paula Tillicha ali Walterja Rauschenbuscha, ki je spadal med utemeljitelje gibanja *Socialni evangelij*, ali v mnogih močno socialistično zaznamovanih papeških enciklikah, sta se boj za socialno pravičnost dvignila nad kontroverze med vernimi in nevernimi. Te kontroverze bi dejansko bilo treba preseči. Dojeti bi morali, kaj nam daje razumeti *Nova zaveza*: da je vprašanje, kako mi na zemlji ravnamo eden z drugim, veliko pomembnejše od izida vseh debat o obstoju in stanju sveta v onstranstvu.«⁷⁰

Kot levičar in ateist Rorty vztraja, da beremo *Novo zavezo* in *Komunistični manifest* zato, da lahko vsak trenutek oporekamo kakemu »hinavskemu moralnemu apostolu«, ko si drzne trditi, da ve, kaj hoče Bog, in tudi »egomanskemu gangsterju«, ki si domišlja, da ve, kaj želi Zgodovina. Do danes po Rortyju ne premoremo kakega tretjega besedila, ki bi se odpovedalo prerokbam »in bi vendarle izražalo enako hrepenenje po bratstvu kot *Nova zaveza* in bi bilo tako izpolnjeno z jasnimi spoznanji najnovejših oblik naše nečloveškosti, ko imamo opravka eden z drugim, kot je to *Komunistični manifest*. Do tedaj pa moramo biti hvaležni za dve besedili, ki sta nas naredili nekoliko boljše – ki sta nam do neke mere pomagali preseči našo surovo sebičnost in naš civilizirani sadizem.«⁷¹

67 Gl. Richard Rorty: *Komunistični manifest 150 let pozneje: Spodletele prerokbe, veličastna upanja*, Teorija in praksa, 1998, št. 5, str. 950–955.

68 Richard Rorty: *Failed Prophecies, Glorious Hopes*, nav. iz: Richard Rorty: *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999, str. 202–203.

69 Prav tam, str. 203.

70 Prav tam, str. 206.

71 Prav tam, str. 209.

Vse to so stališča in pogledi, ki so zelo očitno usmerjali Rortyjeve antiesencialistično naravnani pragmatizem, zato tudi ostro in naravnost pove tole: »Moč navdiha *Novo zavezo* in *Komunističnega manifesta* ni zmanjšana s tem, da so milijone ljudi zaslužnjevali, mučili in v smrt zaradi lakote gnali pošteni, moralno trdni ljudje, ki so se za upravičevanje svojih dejanj sklicevali na razdelke iz katerega od teh dveh besedil. Spomin na temnice inkvizicije in na zasliševalne celice KGB-ja, na neznansko pogoltnost in aroganco krščanske duhovščine in komunistične nomenklature nas mora brezpogojno odvrčati od tega, da bi dali moč ljudem, ki trdijo, da vejo, kaj hoče ‚Bog‘ ali zgodovina. Vendar pa je razlika med védenjem in upanjem. Pogosto si upanje nadene obliko lažnih prerokb, in tako je tudi v teh dveh dokumentih. Pa vendar je upanje na socialno pravičnost edina osnova za človeka vredno življenje. Krščanstvo in marksizem sta še naprej sposobna povzročati nemajhno zlo, saj lahko tudi še danes hinavski moralni apostoli ali egomanski gangsterji zelo učinkovito navajajo tako *Novo zavezo* kot *Komunistični manifest*.«⁷²

Eden najslavnejših Tillichovih učencev, nemški filozof Theodor W. Adorno, nas opozarja, da tega, kaj je *pravilno življenje*, kaj naj bi bilo *dobro*, kaj je *svoboda*, ne moremo več določiti pozitivno, v trenutku pa lahko prepoznamo, kaj je zlo, krivica, nesvoboda, tudi v zdajšnjem času globalizacije. Vsaj v usposobljenosti za to negativno izrekanje je naloga mišljenja, da ne popusti pred demonskim in – tako tillichovsko kot adornovsko rečeno – je sreča mišljenja v tem, da prepoznavna vsesplošno nesrečo in jo na glas izgovarja.

72 Prav tam, str. 204.

III. poglavje

Filozofija – pomoč (sredstvo) za orientacijo v svetu in življenju

Dejansko smo Nemci, vsi brez izjeme, obvezani k temu, da si razjasnimo vprašanje lastne krivde in iz tega izpeljemo konsekvence. Obvezuje nas naše človeško dostojanstvo. Že za to, kaj si svet misli o nas, nam ne more biti vseeno; kajti imamo se za del človeštva; najprej smo ljudje in šele nato Nemci. Še bolj pomembno pa je, da ima lahko naše lastno življenje v stiski in odvisnosti dostojanstvo samo, če smo resnicoljubni do sebe. Vprašanje krivde je bolj kot vprašanje, ki nam ga zastavljajo drugi, vprašanje, ki si ga zastavljamo sami. Način, kako nanj odgovorimo v svoji najgloblji notranjosti, utemeljuje našo sedanjo bivanjsko zavest in naše samozavedanje. To vprašanje je za nemško dušo življenjskega pomena.

Karl Jaspers, *Vprašanje krivde*, 1946

1. Človek je vedno več, kot ve o sebi

Kako brati Karla Jaspersa (1883–1969) danes, ko eksistencializem – in vanj Jaspers nedvomno spada – ni več moda? Vendar ne govorimo o posteksistencializmu, tako kot denimo o postmarksizmu ali poststrukturalizmu. Branje Jaspersa z vidika kakega »postizma« ni ravno obetavna pot, s katero bi se približali njegovi izrazito individualni misli, je pa vsekakor privlačno njegovo pojmovanje filozofije, saj jo razume kot orodje človeka, ki se je postavil na lastne noge in zares razmišlja s svojo glavo. Sam pravi, da je zanj eksistencialna filozofija mišljenje, ki ni naravnano toliko k spoznavanju predmetov, ampak bolj osvetljuje bit tega, ki razmišlja, torej človeka. Skratka, gre za mišljenje, s katerim človek sploh postaja človek. Jaspers se sprašuje kot filozof, ki dojema nekaj o človeku najprej v njegovi pojavnosti, ne pa toliko človeka samega; ne prepričuje ga nikakršno sklicevanje na popolnost, univerzalnost.

Anton Trstenjak je Jaspersa cenil izjemno visoko, kajti pred nami stoji »Jaspers kot velika osebnost s pokončno držo proti nacizmu, ki ga kliče na odgovornost pred svetovnim tribunalom, in proti filozofu Heideggerju, sprva njegovemu mlajšemu filozofskemu prijatelju, potem pa zaradi nacizma za vselej oddaljenim in odtujenim miselnim nasprotnikom«. ¹

Nenaklonjeno oceno Jaspersu daje György Lukács v *Razkroju uma*, kjer najprej ugotavlja, da je Jaspers v svojem delu iz leta 1919 *Psihologija svetovnih nazorov* skušal nadgrajevati Diltheyjevo tipologijo svetovnih nazorov, vendar se je odrekel Diltheyjevemu naporu utemeljiti objektivni filozofski svetovni nazor, kajti: »Pod vplivom Kierkegaarda in Nietzscheja, v katerih je Jaspers videl filozofa sodobnosti, kakor tudi pod vplivom sociološkega relativizma Maxa Webra naj bi ta tipologija ilustrirala polno nezmožnost in nevrednost objektivnega filozofskega spoznanja.« ² V čem je ta neobjektivnost, ki vse zelo očitno prenese na subjektivnost?

Jaspers je že zelo zgodaj, po izidu svojega dela *Obča psihopatologija* (1913), izoblikoval najbolj temeljna stališča o tem, kaj in kako vemo, kaj je znanje o svetu, svetovni biti in predvsem o človeku, in ti pogledi so njegov izjemni prispevek na znanstvenem področju, prispevek, ki nas svari, da ničesar, četudi je še tako izvirno spoznanje in vednost, ne povzdigujemo v nekaj totalnega in dokončnega.

Tako je leta 1931 posebej poudaril: »Eksistencialna filozofija bi bila takoj izgubljena, če bi *spet verjela, da ve, kaj je človek*. Ponovno bi ustvarjala osnutke za to, da bi razlikovala človeško in živalsko življenje v njenih tipih, in znova bi postala antropologija, psihologija, sociologija. Smiselna pa je le takrat, ko ostaja brez svojega predmeta. Prebuja to, česar ne pozna; razsvetljuje in razgibava, toda ne utrjuje.« ³ Sklep tega je prav odločen: »Ker je razjasnjevanje eksistence brez predmeta, ne daje nobenih rezultatov. Jasnost zavesti ima svoje zahteve, vendar jih ne izpolnjuje. Kot tisti, ki spoznavamo, se s tem pač moramo sprijazniti. Kajti jaz nisem to, kar spoznam, in ne spoznam tega, kaj sem. Namesto da bi spoznal svojo eksistenco, lahko uvajam samo proces razjasnjevanja.« ⁴ Tako György Lukács v svojem delu *Razkroj uma* ni mogel mimo teh Jaspersovih misli, ⁵ po vsej verjetnosti pod Lukácsevim očitnim vplivom tudi ne pozneje

1 Anton Trstenjak: *Pet velikih*, Slovenska matica, Ljubljana 1992, str. 181.

2 György Lukács: *Razkroj uma: pot iracionalizma od Schellinga do Hitlerja*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1969, str. 431.

3 Karl Jaspers: *Die geistige Situation der Zeit* (1931), Walter de Gruyter, Berlin 1965, str. 163.

4 Prav tam.

5 Gl. György Lukács: *Razkroj uma: pot iracionalizma od Schellinga do Hitlerja*, str. 430–436.

še Theodor W. Adorno v delu *Žargon pristnosti*. Številni Adornovi komentariji⁶ Jaspersovih stališč se namreč nanašajo na ista mesta kot Lukáčsevi.

Vsekakor je Hannah Arendt o svojem velikem vzorniku, ki je bil njen učitelj, podala daleč najbolj utemeljeno in poglobljeno oceno s tole ugotovitvijo: »Prave vsebine Jaspersove filozofije ni mogoče priobčiti v obliki poročila, ker se v bistvu nahaja v poteh in gibanjih njegovega filozofiranja samega. Po teh poteh je prišel do vseh temeljnih vprašanj sodobne filozofije, ne da bi na eno samo odgovoril v smislu rezultata ali ga določil. Modernemu filozofiranju je tako rekoč začrtal poti, ki bi se jih moralo držati, če naj ne zablodi v slepih ulicah pozitivističnega ali nihilističnega fanatizma.«⁷ Izrazito je poudarila sporočilni namen Jaspersove filozofije, ki po njenem filozofijo »poskuša spremeniti v filozofiranje in iskati takšne načine sporočanja filozofskih ‚rezultatov‘, da le-ti izgubijo značaj rezultata«.⁸

Filozofiranje je po Jaspersu časovno določeno in »filozofija je vmesnost med izvirom in ciljem«,⁹ filozofija zato »pomeni biti na poti«.¹⁰ Njena vprašanja so pomembnejša od odgovorov in vsak odgovor postavlja nova vprašanja. S tradicionalno filozofijo je Jaspers dokaj solidaren, ko gre za njena predmetna območja; racionalna kozmologija (svet), psihologija (duša) in teologija (Bog) nastopajo z izrazi kot orientacija v svetu, ki pomeni odnos do sveta, osvetlitev eksistence, ki izraža odnos do sebe, in metafizika, ki vključuje odnos do transcendence. Tridelna tradicionalna shema je sklenjena, vendar ne kot tradicionalni zaprti in dogmatski sistem, ampak kot odprta misel, ki skuša nastopati proti dogmatizmu dokončne in absolutne vednosti. V tem svojem poslanstvu deluje Jaspersova misel zelo pomirjajoče, etično povsem transparentno, in kot taka zelo suvereno opozarja na meje našega dožemanja in spoznavanja, predvsem glede na možnosti mišljenja samega. Ne samo filozofija, prav vse znanosti bi se tega morale zavedati. Skratka, biti filozof, biti znanstvenik pomeni najprej znati razmišljati.

Jaspersovo zgodnje otroštvo spremlja uporništvo, v sporu je bil z vodstvom šole, saj je vztrajalo pri pravilih represivne narave, ki so bila v hudem nasprotju z zdravo pametjo. Sošolci so se ga morali izogibati, ostal je sam, toda svoboden.

6 Gl. Theodor W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit*, GS 6, nav. iz *Gesammelte Schriften* (GS) 1–22 (ur. Rolf Tiedemann), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, str. 428–460.

7 Hannah Arendt: *Kaj je filozofija eksistence?*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 1998 str. 61.

8 Prav tam, str. 55.

9 Karl Jaspers: *Filozofska vera*, Nova revija, Ljubljana 1999, str. 35.

10 Karl Jaspers: *Einführung in die Philosophie*, Piper Verlag, München 1971, str. 13.

Samota, kar seveda ni isto kot osamljenost, je za razmišljujočega človeka lahko zelo produktivna, saj omogoča, da razvije izreden čut za pravičnost in poštenost. Po maturi je Jaspers tri semestre študiral pravo, nato je ta študij opustil in začel s študijem medicine, specializiral pa se je na področju psihiatrije. Od tod je presedlal na področje psihologije, pozneje docela k filozofiji. Že v delu *Psihologija svetovnih nazorov* je viden njegov obrat k filozofiji, ki se ga najprej sploh ni zavedal,¹¹ kot je sam priznal v svoji *Filozofski avtobiografiji*.

Kar ostaja trajno privlačno in kar je tudi stalnica v njegovi filozofiji skozi vsa časovno različna dela, so njegovi nazori o človeku, namreč njegova odločna trditev, da nobeno, še tako genialno spoznanje o človeku nikdar ni nekaj dokončnega, za vselej veljavnega: »Nihče ne more do kraja uvideti možnosti človeške biti, človek vselej zmore še več in drugače, kot je kdor koli pričakoval. Človek je nezaključen in neizčrpen ter še vedno odprt v prihodnost. Totalnega človeka ni in ga nikdar ne bo.«¹² Človek ostaja daleč nad vsemi posameznimi spoznanji in enako velja tudi za naše spoznanje o svetu, svetovni biti, saj sta tako stvarnost, gledano v celoti, kot tudi človek sam vedno nad vsemi posameznimi, še tako genialnimi spoznanji, odkritji in resnicami.

Skratka, nobeno spoznanje o svetu in človeku ni dokončno in absolutno. Iz tega upravičeno izhaja univerzalna zahteva, ki še posebej velja za znanstveno-raziskovalno delovanje na vseh področjih in ravneh, namreč da je vsako spoznanje o stvarnosti, človeku in bivajočem v celoti vedno samo delno: »Znanje o biti v celoti nam je nedosegljivo. Naše védenje o polnosti bivajočega ni nikdar dokončano. Naša zavest je vedno na poti. Nasproti zavesti, ki se ima za dokončno, stoji resničnost biti; ta se v nastopajočih pojavih nezadržno prikazuje kot vedno nova, drugačna, in našo zavest žene v svojo spremembo.«¹³ Nikakor ne moremo najti »celote biti«¹⁴ in svet »kot celota ni predmet, ampak ideja. To, kar spoznavamo, je v svetu, nikoli pa ni svet.«¹⁵ Tak pristop je mogoče razumeti celo kot hevristično načelo v sodobni znanosti, ki omogoča nova spoznanja in odkritja, to pa je načelo, ki je hkrati v oporo proti dogmatizaciji in absolutizaciji vednosti na katerem koli področju. Če to dragoceno Jaspersovo ugotovitev uporabimo na znanstvenoraziskovalnem področju, potem gre vsekakor za

11 Karl Jaspers: *Philosophische Autobiographie*, Piper Verlag, München 1977, str. 32.

12 Karl Jaspers: *O pogojih in možnostih novega humanizma*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 1999, str. 32.

13 Prav tam, str. 33.

14 Karl Jaspers: *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, Springer-Verlag, Berlin, Göttingen, Heidelberg 1956, str. 6.

15 Karl Jaspers: *Filozofska vera*, 15.

spoznanje, ki spada k etični drži vsakega znanstvenika. Še v *Filozofski avtobiografiji poudarja*, da je človek odprto bitje, kajti: »Človek je vedno več, kot o sebi ve in lahko ve.«¹⁶ Podobna misel je še v knjižici *O pogojih in možnostih novega humanizma*, in sicer: »Človek je več, kot lahko ve o sebi.«¹⁷

Ta njegova »trajnostna« in nosilna misel je med drugim že leta 1931 v delu *Duhovna situacija časa* izrecno podana z ugotovitvijo, da »so danes marksizem, psihoanaliza in rasna teorija najbolj razširjene zameglitve o človeku« – tako v »marksizmu masa želi skupnost; v psihoanalizi gre za iskanje čiste zadovoljitve bivanja; v rasni teoriji pa kako bi bila neka rasa boljša od druge«¹⁸ in zaveda se tudi, da so ta pričakovanja poosebljena v določenih znanostih. To so sociologija, psihologija in antropologija. Brez sociologije naj bi se ne delalo politike, brez psihologije nam ni omogočeno poznavanje nas samih in še manj komuniciranja z ljudmi, brez antropologije ne moremo dojeti tega, kar dejansko smo, v svoji danosti. Tukajšnji Jaspersov ugovor in kritika je neizprosno odločna in povsem odklonilna do vsevednosti omenjenih treh področij: »Nobena sociologija mi ne more povedati, kaj želim kot svojo usodo, nobena psihologija mi ne more pojasniti tega, kaj sem; dejanske biti človeka se ne da gojiti kot raso.«¹⁹ Po Jaspersu so marksizem, psihoanaliza in rasna teorija izrazito razdiralni. Za marksizem, ekonomistično še posebej usmerjen, je vse duhovno kot nekakšna – zgoraj – vrhnja nadstavba, za psihoanalizo pa je vse sublimacija – spodaj – potlačeni nagonov, kar se imenuje kultura, pa je »zgrajena kot prisilna nevroza«.²⁰ Najdaljša in najbolj neprizanesljiva kritika je namenjena rasni teoriji, kajti ta predpostavlja »brezupno dojetanje zgodovine«,²¹ še posebej z izbiranjem najboljših in hkrati z izločanjem najslabših v človeštvu. Tako s temi načelnimi nazori lahko povezujemo Jaspersova povojna kritično odklonilna stališča do nacizma in njegovih grozot in predvsem njegov odnos do krivde teh, ki so bili protagonisti takih nazorov. Pristop je prvenstveno filozofski in izrazito miroljubne narave.

Filozofija je po Parmenidu kot tempelj miru, toda Jaspers se zaveda, da je danes okrog nas »toliko lažnega miru«, da je ta »mir treba spremeniti v nemir«.²²

16 Karl Jaspers: *Philosophische Autobiographie*, str. 25.

17 Karl Jaspers: *O pogojih in možnostih novega humanizma*, str. 28.

18 Karl Jaspers: *Die geistige Situation der Zeit* (1931), str. 158.

19 Prav tam, str. 158–159.

20 Prav tam, str. 159.

21 Prav tam.

22 Karl Jaspers: *Filozofska vera*, str. 122.

Ne moremo živeti v lažnem miru in Kierkegaard in Nietzsche sta še vedno »nepogrešljiva kalilca nemira (*Unruhbestifter*)«,²³ ki ju moramo upoštevati: »Kierkegaard in Nietzsche, ki sta skušala nekoč, prevzeta ob jasnovidni grozi pred potjo človeštva, zaman prebuditi speči svet, sta za naša temeljna izkustva tudi še danes nepogrešljiva. Še danes nista dosegla svojega cilja: ljudi resnično prebuditi.«²⁴ Izjemna sta, čeprav ni vzorno Nietzschejevo govorjenje o »volji do moči, o nadčloveku in večnem vračanju« in prav tako ni sprejemljivo Kierkegaardovo »sprevrnjeno krščanstvo«, toda »v prihodnosti ne bo mogla zares napredovati nobena filozofija, ki ne bo domislila v sam izvir segajočega premisleka teh dveh velikanov.«²⁵ Jaspers nam dobesedno prepoveduje brati in razlagati njuno misel pomirjajoče v tem smislu, da se nadaljuje spanje, tj. lažni mir.

Tukaj so vsekakor zanimivi Trstenjakov odziv in razmišljanja o sodobni filozofiji, za katero Trstenjak kritično ugotavlja, da se še posebej po drugi svetovni vojni zelo razhaja s predvojnimi filozofskimi tokovi, ena najbolj skupnih potez večinskega dela vseh filozofij je njihov odklonilni odnos do metafizike, ali kakor Trstenjak dobesedno pove: »Vsem je skupen odvrat od metafizike.«²⁶ Za eksistencialno filozofijo, ki je povojni čas zelo navdušila, velja po Trstenjaku njena usmerjenost proti racionalistični tradiciji in izrazit odpor proti filozofiji od Platona do Kanta. Tako Trstenjak ugotavlja: »Prvi predhodnik in prototip vse moderne filozofije je Sokrat, ki ni ničesar napisal.«²⁷ Eksistencialna filozofija pomeni faustovsko načelo, in sicer: na začetku je bilo dejanje, volja, predvsem pa življenje v svoji konkretnosti, enkratnosti in individualnosti, ki zaobide abstraktne splošnosti. Ta filozofija spet oživlja sokratovsko načelo, namreč dejanje pred logosom, in Nietzsche kliče k pravemu življenju na podlagi *instinkta*, Kierkegaard s *strahom*, kajti z razumom se življenja oziroma prave eksistence ne da doseči.

Jaspers se bal priznati, da sta se Søren Kierkegaard in Friedrich Nietzsche v svojem času uprla akademsko usmerjeni filozofiji, ker je bila brez stika z življenjem, zato obema »služi za izhodišče kot najvišja norma polnost in resničnost človeškega življenja.«²⁸ Na skrajno ironičen način sta oba zavrnila sistematič-

23 Prav tam, str. 124.

24 Prav tam, str. 123.

25 Prav tam, str. 124.

26 Anton Trstenjak: *Zgodovina filozofije*, Izbrana dela Antona Trstenjaka (IDAT), zv. 2, Inštitut Antona Trstenjaka (IAT), Ljubljana 1996, str. 447.

27 Anton Trstenjak: *Filozofski spisi I. Spisi o filozofiji Franceta Vebera, o fenomenologiji in eksistencializmu*, IDAT, zv. 3, IAT, Ljubljana 1996, str. 171.

28 Anton Trstenjak: *Zgodovina filozofije*, IDAT, zv. 2, str. 170.

no filozofijo in pri obeh prepoznamo soočanja s sledovi izgube nesmrtnosti, ki je sodobni človek več ne pozna, in s Kierkegaardovo pomočjo Trstenjak pove, kako novejša filozofija pozna samo nesmrtnost pojmov. Zelo svojevrstna so tudi njuna dela, ugotavlja Trstenjak, da niso ne filozofija in ne poezija, ne roman in ne avtobiografija, vendar je njuna izjemna odlika v tem, ker v vseh svojih delih »govorita še današnjemu človeku tako prepričevalno in neposredno kakor noben drug mislec«. ²⁹ Zanj »Jaspers pomeni nekako sintezo med Nietzschejem in Kierkegaardom, ki stojita drug proti drugemu v znamenju nespravljivega nasprotja z dilemo med absolutno praznoto in polnostjo, med *nihil absolutum* in *ens absolutum*«, ³⁰ to pa so problemi, ki so vsaj v filozofskem smislu nagovarjali Trstenjaka.

Za Jaspersa je nujen zelo osebni odnos do razmišljanja – prepoznava ga je pri velikih filozofih in jih je zato še posebej spoštoval, žal pa je pri tem zaobšel velike ženske, kot mu je očital Jürgen Habermas. ³¹ V moči filozofskega razmišljanja je, da učinkuje etično in s tem praktično, kajti v filozofiranju je človek tesno povezan s svojim mišljenjem, spoznavanjem, s tem, kako živi, doživlja, se obnaša. Če je na znanstvenem področju možno, da je človek ločen od tega, kar spoznava, to ne velja za filozofijo. Filozofija je za Jaspersa najprej notranja drža, ki je usmerjena navzven, k življenju: njeno ustvarjalno vlogo v svetu in med ljudmi ji Jaspers priznava predvsem v tem, da osvetljuje, ne pa, da uči. Izrazito racionalistična in v sistem usmerjena akademska filozofija novokantovcev, njegovih sodelavcev na univerzi v Heidelbergu, Jaspersu ni veljala za vzor, čeprav je ravno njegovo razumevanje Kanta v marsičem zelo novokantovsko. Jaspers je filozofom zelo zameril njihovo narcisoidnost in samopoveličevanje; ne malikovalstvo, ampak ustvarjanje – to je njegov nasvet filozofom, in po njegovem je naloga filozofije, celo ena osrednjih, da razvija moč in sposobnost komunikacije. Ta nujno vključuje še solidarnost s človečnostjo in takšna solidarnost se krepi z »držo polemичne tolerance«. ³²

Tisto, kar bi po Jaspersu moral dati univerzitetni študij v sodobnem času, je predvsem *ideja*, in po njegovem je smisel *ideje univerze* v razmišljanju, skratka: *znati misliti*. Jaspers je že v času svojega študija od univerze pričakoval kar največ duhovne svobode, ki vključuje tudi svobodo študentskega življenja in spontanost v druženju na akademski ravni, predvsem pa svetovljansko

29 Prav tam, str. 171.

30 Anton Trstenjak: *Pet velikih*, Slovenska matica, Ljubljana 1992, str. 197. Podobna ugotovitev še v Anton Trstenjak: *Filozofski spisi I*, str. 173.

31 Jürgen Habermas: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, str. 90.

32 Prav tam, str. 89.

usmerjenost in ne zapiranje v nacionalne, nemške meje.³³ Že leta 1924 je opazil, da je vse to postajalo čedalje bolj ogroženo in da je celo izginjalo, v trenutku je ugasnila »univerza kot stvarnost svobodnega duha«. ³⁴ *Ideja univerze* živi v vsakem študentu in profesorju in nikakor ne samo institucionalno, in Jaspers daje priznanje tej ideji, saj pomeni »popolno svobodo, skromno življenje z eno samo nalogo, misliti; in mir za to«. ³⁵ Sesuvanje avtonomije univerze, jemanje svobode akademskemu študiju pomeni po Jaspersu razbijati intelektualno ustvarjalnost na univerzi, s tem pa je »duh univerze uničen«, ³⁶ politično vsiljeni koncept študija v Evropi – tako po bolonjsko – je zelo blizu temu.

2. Etika mišljenja

Odgovor na vprašanje, kako se približati Jaspersu v kontekstu novejših filozofskih misli, daje Jaspers sam. Tu velja omeniti vsaj dva vira: epilog iz leta 1955, ki ga je napisal ob izidu nove izdaje svojega najljubšega življenjskega dela *Filozofija*, prvič izdanega v treh delih leta 1931, in delo *Filozofska avtobiografija*, prvič izdano leta 1957 in v razširjeni izdaji še leta 1984. Iz Predgovora leta 1931 izhaja, da je filozofija zanj »nečasovna kristalizacija nečasovnega (*zeitlose Kristallisation des Zeitlosen*)«. ³⁷ Jaspersovo osebno življenje, ki ga je sam razumel kot pot filozofiranja, skuša poudariti moč iskanja, ki ga usmerja nekaj nadčasovnega, in človeku, ki bere njegove misli, nehote postavlja vprašanje, kako temu, kar počnemo in doživljamo, dati nadčasovni pomen. Tukaj nas Jaspers nikakor ne pušča praznih rok, kljub temu da to zanj ni kak zunajzgodovinski absolut, ampak predvsem etična naravnost, ki jo usmerja zavest o svobodi.

Človek je bitje svobode, ki mora delovati skrajno odgovorno, toda samo svoboden človek ravna moralno. Smisel človekove svobode je v tem, da je neločljiva od zavesti o končnosti človeka, ki ga vedno znova sooča z brezpogojnim in neskončnim, kar pomeni, da transcendirata vso danost, vsakršno predmetnost. Tako je Jaspers mnoge šokiral s trditvijo, da človek izginja v rasni teoriji, psihoanalizi in marksističnem ekonomizmu, ker mu primanjkuje zavesti o čem presežnem. Zavesti o transcendentnem pa ni, če o človeku trdimo, da je povsem in v celoti dojemljiv. Filozofiranje je zato hkrati transcendiranje, kajti

33 Karl Jaspers: *Philosophische Autobiographie*, str. 58.

34 Prav tam, str. 62.

35 Prav tam, str. 63.

36 Prav tam.

37 Karl Jaspers: *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, str. VII.

filozofija nikakor ne more podati celote biti, saj nobena bit, ki jo preučujemo, nikdar ne more veljati za edino pravo. Dejansko bistvo filozofije je ne ontologija, ampak metafizika, toda ne kot dokončna vednost in sistem; šele z zavestjo o preseganju vsega predmetnega je dana možnost za svobodo, čeprav pri tem tudi transcendence ne mislimo absolutno.

Moderna doba je po Jaspersu začela pretiravati s pojmom svobode v smislu absolutne nevezanosti in neodvisnosti in soočamo se s tezo, da »svoboda pelje v nič; z njo sploh ni mogoče shajati«. ³⁸ Kot da bi se vse poti osvobajanja spreminjale v lastna, samodestruktivna sredstva, in Jaspers tudi razloži, kako in zakaj: »Zdi se, da ne-zmožnost-biti-svoboden v povezavi s stisko pojasnjuje neko sodobno psihološko resničnost: vsa gibanja, ki razkrivajo in žigosajo neresničnost razmer, ki z agresijo uničujejo v času veljavno, silovito privlačijo. Tako prestrezajo vse nezadovoljstvo in zbežnost, ki ne ve, kaj bi s seboj in svetom. Tu se utirja surova sla po uničevanju, volja nemoči po moči. Hkrati s tem pa narašča energija fanatične vere v odrešenje, ki prihaja, sla po rešitvi v slepi pokorščini.« ³⁹ Z marksizmom in psihoanalizo prihaja po Jaspersu »do obilice novih prikrivanj«, kajti »z uničenjem fikcij (*Zerstörung von Fiktionen neue Fiktionen geschaffen*) se ustvarjajo nove fikcije – podobno kakor nasilno dejanje osvobajanja sproži toliko hujše nasilje nad vsemi«. ⁴⁰

Nekritično čaščenje marksističnega ekonomizma in pozneje še psihoanalize je pripeljalo samo do lažne neodvisnosti in sprevrženosti in »naloga človeškosti« je, da se izvleče iz takšne »radikalne neresnice«, kajti »iz volje po odrešitvi« se »lahko poraja okrepljeno zlo«, ⁴¹ še hujše zlo od tega, proti kateremu sicer nastopa. Vsekakor je bil v tem močan razlog, da se je Jaspers, ki je bil psihiater, distanciral od psihiatrije in posebej od psihoanalize, skupaj s Freudom, ki je po njegovem v marsičem zastarel in neznanstven. Vendar pri njegovi kritiki marksizma moti najprej to, da ga podrobneje niti ni poznal, in tako je za izhodišče svojega, sicer v marsičem upravičeno odklonilnega odnosa izhajal samo iz njegove ideološko spolitizirane podobe. Filozofski pristop, značilen za zahodni marksizem, je Jaspersu tuj.

Jaspers se je tudi podrobno in pozorno soočal s številnimi, še tako nenaklonjenimi kritikami ter nanje zelo dostojno in umirjeno odgovarjal, in sicer v duhu

38 Karl Jaspers: *O pogojih in možnostih novega humanizma*, str. 49.

39 Prav tam.

40 Prav tam, str. 49–50.

41 Prav tam, str. 49.

svoje, kot jo je sam imenoval, izrazilo »nepolemične misli«. ⁴² Vedno znova in v različnih kontekstih pojasnjuje, da njegova filozofija *osvetljuje*, ne pa uči; tako je že v *Predgovoru* dela *Filozofija* iz leta 1931 poudaril, da je filozofija kot razsvetljevalka oziroma osvetljevalka sveta in ne kakšna znanost, še najmanj v podobi kakšne absolutne – in kako je s heglovstvom, vemo – vednosti. S tem je prvenstveno razumljena kot modrost sveta. K tej modrosti spadajo velika imena iz zgodovine filozofije in k veliki »tradiciji svobodnega mišljenja« najprej Kant, ki je kot veličina veličin, daleč nad vsemi. Med zglednimi velikimi filozofi, ki so na Jaspersa očitno vplivali, Jaspers omenja še Plotina, Bruna, Spinozo, Schellinga, Hegla. Med novejšimi misleci po Jaspersu izstopajo Wilhelm von Humboldt, Max Weber in vsekakor Kierkegaard ter Nietzsche. ⁴³ To so imena, brez katerih očitno ni filozofske samozavesti; ta je osredinjena na najbolj temeljnem problemu filozofije, ki ji je sodobno filozofiranje zelo prislusnilo, in to je vprašanje biti, obstoja stvarnosti. Spoznavni teoriji zdaj ne pripada več izključno prvo mesto.

Eksistencializem kot *fantom* moderne filozofije, ki se je še posebno razvila v Franciji ob pomoči literature, ni njegov eksistencializem. Kritikom, ki so ga označevali za iracionalista, ker naj bi zanikal um in negoval kult absurda, odgovarja, da njegova filozofija prevprašuje celo skrajne meje uma in umnosti. Osvetliti jo želi docela s sredstvi uma zato, da bi iracionalno razumeli, pojasnili in tudi obvladovali. Seveda so bili Jaspersu izjemno naklonjeni zelo številni kritiki in včasih je bil deležen skoraj že nekritičnega spoštovanja zaradi svoje pokončne osebnosti, s kar se da izostrenim posluhom za etiko v vseh življenjskih trenutkih. Ta vzor je dobil od Spinoze, ki je veljal za njegovega filozofa od sedemnajstega leta, ko ga je prvič bral. Samorefleksija prehojene poti, ki jo je Jaspers prikazal, je vsakemu, ki želi prislusniti njegovi misli, v precejšnjo pomoč, tudi ko skušamo najprej razumeti nagnjenje do njegovega lastnega svetovljanstva in nato še izgubo našega verovanja v *možnosti svetovljanstva* ob koncu 20. stoletja.

Z vsemi motivi in razlogi je filozofija nekaj, kar je povezano s celotnim človekovim življenjem. Po tej plati je Jaspers s filozofijo izrazil odnos do življenja in v zelo mnogih vidikih celo življenje sólo. Govori iz sebe in iz lastnega izkustva in opozarja, da v mladosti ni bil čas odločitve za filozofijo, saj je Jaspers študiral medicino, kajti želel je »spoznati stvarnost«, ⁴⁴ človeka

42 Karl Jaspers: *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, str. XXX.

43 Prav tam, str. VIII–IX.

44 Karl Jaspers: *Philosophische Autobiographie*, str. 12.

še posebej, in »filozofija je samozagotovitev«, kot »pot človekove notranje uveljavitve z mišljenjem«.⁴⁵

Jaspers je od filozofije pričakoval, da bi bila v pomoč za *orientacijo* v svetu in da bi poglobljala moč in pripravljenost za komunikacijo. Tako nas Jaspersova misel opozarja, da človeka izkazuje za človeka način, kako je ali ni sposoben komunicirati. S tem njegova misel v času globalizacije nehote dobi prizvok zelo sodobne, sočasne misli, ki vedno znova prevprašuje meje racionalnosti institucij, s katerimi in preko katerih moramo ljudje komunicirati, da preživimo. Hkrati s tem, da je za Jaspersa mišljenje najprej sredstvo za orientacijo človeka v svetu in znotraj svetovne biti, apelira tudi na njegovo svobodo, ker osvetljuje človekovo eksistenco in s tem ustvarja prostor za transcendenco, ki je stvar metafizike. Brez česa transcendentnega ni podlage za brezhibno, predvsem etično delovanje, o tem, brezpogojnem, pa govori metafizika. Vendar metafizika prvenstveno je in ostaja način razmišljanja, spoznavanje, ki se zelo razlikuje od religije. Srečanje eksistence in transcendence je po Jaspersu srečanje v svetu in kot tako časovno vezano na svet.

Vse naše prizadevanje po doumetju večne resnice je soočeno z nemožnostjo njene enkrat za vselej veljavne podobe, zato človek, ki je v posesti dokončne resnice, opušča komunikacijo, to pa je tista ničelna točka, ko z drugim ne more več spregovoriti. Jürgen Habermas je nedvomno upošteval zmožnost za komunikacijo, ko je celo od etike pričakoval, da bo učinkovala kot solidarni, komunikativni um. Tudi njegovo vse do danes pogosto oglašanje v zvezi z aktualnimi političnimi dogajanja kaže njegovo prizadevanje za humanizacijo politike, ki naj bi bila demokratični proces zmožnosti sporazumevanja, komuniciranja in kar najširšega medsebojnega povezovanja, dogovarjanja in spoštovanja sprejetih dogovorov. Potrebujemo politiko, ki bi upoštevala prav vsakega in ne bi nikogar izločala, zato »večina ne sme sprejemati nesprejemljivih odločitev«.⁴⁶ Tako je danes večinsko odločanje na preizkušnji, ali je pri odločanju zmožno doseči sporazumevanje in s tem komunikacijo tudi z manjšinami. To bi se dalo opisati s pojmom »refleksivno uveljavljanje večinskega pravila«, ki ga je spodbudil Claus Offe, in takšna pot sporazumevanja bi bila kot nekakšna kraljevska pot demokratičnega oblikovanja volje vseh ljudi. V tej utopiji sporazumevanja politika ne bi bila prisila ali celo zlo, ki ga je človeštvo žal uporabljalo proti samemu sebi. Kot dobro stanje sveta, celo kot moralno dobro v smislu bivanjskega, ontološkega dejstva, je

45 Karl Jaspers: *O pogojih in možnostih novega humanizma*, str. 19.

46 Jürgen Habermas: *Civilna neposlušnost*, Nova revija, 1989, št. 87/88, str. 1054.

moralni vidik pravične rešitve medsebojno nasprotujočih se interesov ljudi danes, v času globalizacije, po Habermasu lahko utemeljen samo z razumskimi razlogi, tudi ko gre za »moralo enakega spoštovanja« in »solidarnega upoštevanja«. ⁴⁷

Jaspersova zahteva po komunikaciji in pripravljenost nanjo izhaja v bistvu iz odločitve za človečnost – biti, postati in ostati človeški, uresničevati solidarnost in možnosti, da ljudje živimo in ostajamo skupaj. Sama filozofska resnica je funkcija komunikacije s samim seboj in z drugim, resnica, za katero ne samo da vem, ampak jo tudi udejanjam; kot taka je zavest o solidarnosti z drugimi. Da bi filozof bil sposoben za takšno miselno soočenje s svetom, ki nikakor ni samo sebi namen, potrebuje čistost mišljenja, ki se izoblikuje s skrajno zavzeto osebno odgovornostjo in spontano ustvarjalnostjo. Logika kot nauk o mišljenju, ki je zavezano resnici, je zato v bistvu »etika mišljenja«, ⁴⁸ trdi Jaspers v svojem delu *O resnici*.

Jaspersova vseskozi skrajno odgovorno in etično podana razmišljanja o tem, kako razvijati in ohranjati človečnost brez zadržkov, ne da bi pri tem čutil potrebo po sklicevanju na izraz etika in etično, se vedno končujejo s pozivom na brezmejno pripravljenost za komunikacijo. Pri tem gre za razpoloženje uma, svari Jaspers, in njegova *filozofska vera* je v bistvu *vera v komunikacijo*. Kakor izhaja iz njegovega v slovenščino prevedenega dela *Filozofska vera*, je nihilizem, tako kot demonologija in oboževanje človeka, filozofska nevera, s katero Jaspers seveda ni bil solidaren. Soočenje z nihilizmom dejansko pripelje še do spoprijema z nihilizmom, ki se je profiliral v nacizmu – in fašizmu – kot eni od svojih političnih oblik.

Jaspers razmišlja na zelo osebni način, s precejšnjo mero osebne prizadetosti in občutljivosti. Njegovo bivanje nenehno poteka na meji med življenjem in smrtjo – bil je zelo bolehen in to bivanjsko dejstvo je trajno vplivalo na njegovo dojetje sveta in razmer v njem. Vsak trenutek soočen z možnostjo biti in nebiti je skušal izostriti moč dojetanja iz mejnih situacij, iz razmer, ko je človek na robu preživetja, ko je še posebej izpostavljen absolutni moči politike – dejstvu moderne dobe, ki se preveč osredotoča na voljo do moči in ki angažira nasilje. V času nacizma je bil zelo izpostavljen zaradi svoje žene, ki je bila judovskega rodu. V svoji *Filozofski avtobiografiji* poroča o njenem čudežnem preživetju, ki ga je po vojni spremljal občutek svojevrstne krivde zaradi smrti

47 Jürgen Habermas: *Postskriptum (novo leto 2001/2002)*, nav. iz Jürgen Habermas: *Verjeti in vedeti*, Studia humanitatis, Ljubljana 2005, str. 99.

48 Karl Jaspers: *Von der Wahrheit*, Piper Verlag, München 1983, str. 8.

mnogih drugih, občutek, ki ju je trajno zavezoval,⁴⁹ da sta živelata in delovala pošteno in pravično.

3. O možnosti humanizma

Iz skrbi za sodobnega človeka, ki se je soočal z industrijo smrti v koncentracijskih taboriščih – proti koncu vojne je bil tudi sam na seznamu za deportacijo v taborišče –, se Jaspers sprašuje, kako je z moralo, ki jo »vselej določajo tudi znotrajsvetni cilji«. ⁵⁰ Seveda si postavlja še eno zanj zelo pomembno vprašanje, namreč kako je z možnostjo humanizma v sodobnem času. Kot je nekoč Sokratova smrt pretresla in zaznamovala Platonovo misel in nadaljnji tok zgodovine filozofije in metafizike, tako nas danes še mnogo bolj določa industrija smrti po taboriščih. Gre za anonimno trpljenje premnogih *ljudi*, ki nimajo svoje knjige življenja in ki jim je bilo pri smrti odvzeto to, da bi bilo njihovo umiranje enkratno, individualno in osebno, tako kot je po vrednotenju naše kulture življenje vsakega posameznega človeka. Takrat, ko so še pred izbruhom vojne požigali sinagoge in Jude začeli preganjati, so se dogajali zločini, ki so pomenili predvsem moralno in politično krivdo.

Soočanje s preteklo krivdo Nemcev je mučno, toda takoj po drugi svetovni vojni, v letih 1945 in 1946, se je Jaspers zavedal, da je o tem nujno spregovoriti, se kritično soočiti in nikakor ne iti molče mimo trpljenja, ki ga je povzročil nacizem. Iz ogorčenja, ki je sledilo po tistem, ko so prišli na dan premnogi zločini Hitlerjevega režima, bi si moral po Jaspersu vsak Nmec prizadevati za očiščenje, in to predvsem za čistost duše. Za tak cilj ne zadošča samo napor uma, ampak mora biti tudi delo srca. Zelo odkrito, odprto in pošteno se je treba pogovarjati z drugimi narodi, kajti v tem ni samo dostojanstvo Nemcev, ampak celo enkratna priložnost. Komunikacija med Nemci samimi je težavna že zato, ker tu manjka skupni etično-politični temelj. V tej smeri potekajo nekatera Jaspersova miselna prizadevanja in zaveda se vseh razlik in razhajanj med Nemci samimi.

Na podlagi predavanj na temo krivde je kmalu po vojni nastala knjižica z naslovom *Vprašanje krivde*, ki je izšla že leta 1946 in je v bistvu etični traktat. Jaspers tukaj poudarja, da vprašanje krivde nikakor ni najprej pomembno zaradi drugih; sploh ne gre za krivdo, ki jo poražencem pripisujejo zmagovalci, kajti

49 Prav tam, str. 17.

50 Karl Jaspers: *Vprašanje krivde*, str. 52.

ta krivda, ki nedvomno je, je najprej politična z vsemi posledicami za obstoj Nemcev. Za drugačno krivdo gre, in sicer zaradi samih sebe, in tu si je treba odgovoriti iz globin duše in priti do notranjega preobrata. Za tako soočenje sta poklicani filozofija in teologija, da bi z njuno pomočjo osvetlili globino vprašanj o krivdi in s tem bistvo sodobnega, zdajšnjega humanizma. Humanizem in humanost pomenita vznik človeka v smislu priznavanja človeškega dostojanstva v vsakem človeku.

Priznanje krivde nedvomno izhaja iz zavedanja svobode, tega, da človekovo bistvo določa zavest o svobodi in to manjka Heideggerju. V knjižici *Vprašanje krivde* Jaspers ločuje med kriminalno krivdo, politično krivdo, moralno krivdo in metafizično krivdo. Zaveda se, da pravni pristop problema krivde nikakor ne izčrpa in ga še manj v zadostni meri prikaže. Pravo so sooča kvečjemu s krivdo v smislu zločina in politične odgovornosti, še zdaleč pa ne v smislu moralne in metafizične krivde. Ko je Jaspers leta 1962 napisal spremno besedo k ponovni izdaji te knjižice, je posebej poudaril razliko med pravnim in moralnim vidikom krivde.

Nürnberški proces je sicer sodil zločinom, ne pa moralno nedopustnim in vprašljivim dejanjem, kar je še posebej vidno pri ruskih sodnikih. Soočen s grozljivimi posledicami bombnega napada na Dresden februarja 1945 in Würzburg marca 1945 ter s strahotami nacističnih koncentracijskih taborišč in njihove industrije smrti je po svojem najglobljem prepričanju izrazil nestrinjanje in razhajanje s tem, kar je prinesla nürnberška rabsodba. Kakor je razbrati iz Jaspersovega zelo osebnega in moralno občutljivega pristopa, je nürnberški proces učinkoval kot kaka pravičniška hinavščina; tudi pravo je po njegovem utrpelo škodo in namesto zaupanja vanj je pozneje sledilo samo nezaupanje. Zmagovalci, velike svetovne sile, ki so sodile poražencu, niso prispevale k svetovnemu miru, kar naj bi pomenil proces v Nürnbergu. Za ta mir bi bilo po Jaspersu potrebno mnogo več kot samo varnost in osvoboditev od strahu. Ustvariti v svetu trajni mir bi po njegovem pomenilo angažirati se za svobodo, ki ima v sebi najvišja merila moralno-duhovnega temelja in dostojanstva.

Jaspersova misel nam trajno prepoveduje uporabo nasilja, saj to poraja novo nasilje, in moralno obtoževati narod kot celoto je nesmiselno, ker to povzroči odvzem dostojanstva človeku kot posamezniku. Vendar samo posameznik, ki živi v skupnosti, lahko dojame moralno in metafizično krivdo, to pa je po Jaspersu predpogoj za očiščenje iz globin zavedanja krivde. Metafizična krivda pomeni predvsem odsotnost občutka solidarnosti, celo »pomanjkanje

absolutne solidarnosti z ljudmi kot ljudmi«,⁵¹ zato očiščenje pomeni pot človeka kot človeka in takšno očiščenje je najprej stvar človekove svobode. Očiščenje, ki je osvobojanje in notranja preobrazba, pomeni predvsem ljubezen do človeka in krivde v metafizičnem smislu ne moremo pripisovati nikomur drugemu razen samemu sebi.

V soočenju s krivdo je Jaspers zelo oprezen, smisel filozofskega pristopa je po njegovem v tem, da »notranje razpravljanje s seboj« ne popusti nevarnosti »vdajanja jadikovanju izpovedi krivde«, po drugi strani pa tudi ne »kljubovalno zapirajočemu se ponosu«. ⁵² Priznavanje krivde je lahko nevarna pot za naraščajočo agresivnost, porast kljubovalnosti, in zato k mnogim »načinom kljubovanja sodi tudi agresiven molk«, ⁵³ značilen celo za vrsto znanih filozofov v Nemčiji, pojav, ki so ga nekateri imenovali z izrazom *etika molka*, češ »kaj« naj sploh rečemo. Vemo, kako težko se je Adorno soočal s takšno akademsko aroganco in kako so nemške in avstrijske univerze obravnavale profesorje, ki so si upali spregovoriti o nemški krivdi.

Soočenje s preteklostjo je vsekakor zahtevalo premislek o odnosu med politiko in filozofijo, nujno je bilo preseči elitarno in »nepolitično samorazumevanje nemške univerze« in hkrati s tem pogubno »povezavo nacionalizma in meščansko-salonskega antisemitizma«, ⁵⁴ kar vse je mnoge univerzitetne profesorje leta 1933 duhovno onesposobilo in jih predalo nacistom, da so razpolagali z njimi. Ta povezava po vojni ni izginila in Habermas jo je zelo čutil v času svojega povojnega študija, kar je bilo razočaranje, ki sta ga doživljala skupaj z ženo. Prav tako je še pozneje pri mnogih svojih kolegih iz akademskih vrst, t. i. vrhunskih intelektualcih, opazil kontinuiteto potlačenega občutka in averzije do antikomunizma skupaj z ostanki antisemitizma – vse do danes. ⁵⁵ Frankfurtska šola nas je streznila in v marsičem trajno podučila, da filozofi nikdar več ne damo politiki svoje filozofije, in to je že kot novi kategorični imperativ – *nobeni politiki filozofije* –, hkrati pa je politiko treba znati reflektirati in – spet – nikdar več postati njen uslužnostni servis. Tukaj nikakor ne pomaga očitek kakšne vzvišene desne teoretske drže, po kateri je vsako približevanje filozofije politiki ideologija. Zato se je Jaspers tudi odzval, čeprav ne vedno prepričljivo.

51 Prav tam, str. 53.

52 Prav tam, str. 86–87.

53 Prav tam, str. 91.

54 Jürgen Habermas: *Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit*, nav. iz Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, str. 23.

55 Jürgen Habermas: *Entsorgung der Vergangenheit*, nav. iz Jürgen Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, str. 267.

Dragoceno in trajno sporočilo Jaspersovih pogledov na metafizično krivdo je v tem, da gre za krivdo, ki jo človek zazna v svoji lastni preobrazbi. Brez zavedanja krivde tudi ne pride do zavesti o soodgovornosti in solidarnosti, zato po Jaspersu brez očiščenja duše ni niti politične svobode. Vprašajmo se, kako očiščenje osvobaja. Kakor je razbrati iz Jaspersovih razmišljanj, tisti, ki je soudeležen pri krivdi, krivdo tudi priznava. V tem je njegova veličina, ker je dejansko priznal, da sta mu svoboda, to je ideal človeške biti kot svobode, in mir najvišji vrednoti, zato se želi krivde osvoboditi oziroma očistiti. S temi razmišljanji je Jaspers zelo blizu nazorom filozofa, ki je eden najbolj dosledno ateistično usmerjenih, in to je Nicolai Hartmann (1882–1950). Hkrati je Hartmann personalist in njegova impozantna etika izhaja iz človeka kot svobodnega bitja, ki je nosilec vrednot. Ena izmed pomembnih človekovih vrednot, tj. človeka, ki je osebnost – bitje svobode in nosilec vrednot –, je odgovornost, z njo pa Hartmann povezuje *občutek za krivdo*. Skratka, samo človek z razvitim etosom premore kaj takega, kot je zavest o krivdi. Hartmann izrecno poudarja, da je »fenomen zavesti krivde«⁵⁶ najtesneje povezan s fenomenom odgovornosti in prištevnosti, vendar se krivda od obeh tudi bistveno razlikuje.

V primerjavi z odgovornostjo je krivda oziroma *zavest o krivdi* nekaj povsem specifičnega. Odgovornost spremlja vsak moralni akt in je navzoča že pred dejanjem samim in tudi še po njem; krivda sledi samo po dejanju, kot njegova posledica. Prevzeti nase odgovornost ali jo prevaliti na koga drugega je razmeroma lahko, toda »krivde se ne da prevaliti«, krivda se grozeče dviguje proti lastni osebi, pada nanjo s svojim bremenom in jo pritiska. S svojo težo lahko osebo moralno duši, celo tako, da si človek ne opomore več. Krivda lahko človeka pripelje celo do obupa in do tega, da se povsem zapusti in izgubi, saj je, kot ugotavlja pri tem Hartmann, »vzdržljivost osebe omejena«.⁵⁷

Hartmann pravi: »Biti kriv ni nikakršna anticipirajoča, ampak skrajno realna in stvarno doživeta bit. Kot usoda udari čez človeka. Pred krivdo se človek ne more skriti. Nenadoma je tu, obsoja, zanikuje, obvladuje. Človek tega izbruha krivde ne občuti kot nekaj zunanjega. V njem samem se nahaja moč, ki priča proti njemu.«⁵⁸ Že pri odgovornosti je v človekovi notranjosti nekakšno razsodišče, pri zavesti o krivdi se to samo stopnjuje in prejme »drastično podobo, najbolj prepričljivo notranjo realnost«. Zaradi tega s to svojo »takšnostjo« seveda udari kot usoda čez človeka, je nepredvidljiva, v hipu je

56 Nicolai Hartmann: *Ethik*, de Gruyter, Berlin 1949, str. 740.

57 Prav tam.

58 Prav tam.

tukaj in človeka preganja, mu sodi, ga zasleduje, tako kakor so Grki s svojo mitologijo pojmovali erinije.

Kot notranja realnost je *zavest krivde* to, kar imenujemo *vest*, in vsak človek pozna glas vesti in moralno držo, ki sledi iz tega in se imenuje kesanje: »Oboje je etično elementarno, pojavlja se neodvisno od vsakršne refleksije. Učinkuje z notranjo nujnostjo takoj, ko se začuti njegova neetična vrednost.«⁵⁹ Moč, s katero učinkuje krivda, primerja Hartmann celo s čim »prvobitnim, nepovrjenim« in izhaja iz »globine človekovega bistva«,⁶⁰ neposredno v njegovo moralno zavest in česar človek dejansko ne more obvladati. To dejstvo pojasnjuje Hartmann z naslednjim: »Metafizični smisel tega pojava je v njegovi povezavi z realnim samodoločanjem. Kajti ‚krivda‘ pomeni začetništvo, in to ne neke usmerjajoče moči čez osebo in izza nje, temveč je izključno začetek osebe same. Zaradi tega se zavest o krivdi enoumno nanaša na samodoločanje osebe. Obtožujoča zavest je zavest o tem začetku – v sintezi s hkratno zavestjo o ne vrednosti. Iz te sinteze je protislovje še bolj zaznavno: ravno to nasprotuje samoobčutenju osebe, samo sebe dojema v tem, kar je sam storil kot nasprotujočo vrednoto – da priznava za svoje določeno moralno dejanje in ga hkrati zavrača, skratka, da hkrati stoji za seboj in se izreka proti samemu sebi.«⁶¹

Občutek krivde oziroma zavest o krivdi ima svoj izvor v človekovem samoodločanju, tj. v njegovi zavestni odločitvi, takrat, ko odgovarja na prvo etično vprašanje »kaj storiti«, tudi še v tem smislu, če je treba poiskati odgovor na vprašanje *kaj pa narediti s tem, kar je že bilo narejeno*. Zanimiva je Hartmannova razlaga tega dejstva. Zdaj spregovori Hartmann o »volji po krivdi« in ugotavlja: »Ta volja nedvomno je in je eden najbolj presenetljivih pojavov moralnega življenja. Vendar ta volja po krivdi ne govori proti, ampak za realnost svobode v bistvu osebe, soglašaja s tem, kar sledi iz nje, natančneje s pojavom občutenja krivde. Kajti to ni volja za krivdo zaradi krivde same, temveč je to volja za prenašanje krivde zaradi volje po svobodi.«⁶²

Argument, ki ga Hartmann pri tem podaja, je prepričljiv: »Tisti, ki si je naložil krivdo, jo lahko prevali s sebe samo za ceno svoje lastne avtonomne osebnosti. Ta cena ne odtehta razveze s krivdo. Nosilec krivde je namreč oseba in vsakršna razbremenitev od krivde je smiselna samo kot razbremenitev osebe. Če oseba žrtvuje svojo avtonomijo, s tem žrtvuje samo sebe. Razbremenjeno bitje ni več

59 Prav tam, str. 741.

60 Prav tam.

61 Prav tam.

62 Prav tam, str. 742.

celovito človeško bitje, ni več polnovredna oseba. To je metafizični temelj volje po krivdi. Če se ta, ki je kriv, povzdigne do visokega občutka, da nosi krivdo, je to dejstvo celo visok občutek svobode. Tak občutek je smiseln, kajti svoboda osebe je temeljna vrednota. In zavzemanje osebe za tako temeljno vrednoto je v bistvu isto kot dokaz za stvarnost moralne svobode, ki leži v občutku krivde same s svojim moralnim bremenom, v slabi vesti, celo v kesanju in obupu krivega.«⁶³

Še enkrat: pri *volji po krivdi* ne gre za voljo po krivdi kot krivdi, ampak najprej in zgolj po *nošenju krivde zaradi svobode same*, in ravno v tem dejstvu, da oseba nosi krivdo zaradi svobode, vidi Hartmann *metafizični temelj volje po krivdi*. Človek, ki si je krivdo naložil in jo nosi, je s tem dejanjem, ki ga sicer krivde nikakor ne razbremenjuje, pokazal še avtonomijo svoje osebe, skratka, dokazal je, da je avtonomna, popolna oseba. Tak človek je dejansko pokazal, da mu je *svoboda* najbolj temeljna vrednota in krivda le kot kakšen vzvišeni občutek svobode. Tudi s temi nazori po Hartmannu razumemo, zakaj je človek kot osebnost ne samo ontološko, ampak tudi aksiološko bitje.⁶⁴ Oba, Jaspers in Hartmann, izrazito poudarjata pojem svobode – kot da bi se Kant obema hvaležno in odobravojoče smehljaj iz večnosti, ker potrjujeta njegovo misel, da samo svoboden človek lahko deluje moralno. In ravno to je Jaspers očital Martinu Heideggerju, namreč da »ne ve, kaj je svoboda«.⁶⁵

Skratka, za svobodo in svobodno odločanje gre! Kjer se človek kot posameznik čuti soodgovornega za politiko svoje dežele kot državne skupnosti, tam se začne tudi politična svoboda. O politiki Jaspers skuša govoriti kot državljan sveta in že leta 1949 je vedel, da gre pri tem še za pojmovanje zgodovine, njenega izvora in tudi cilja – to je bil seveda čas, ko je nastajala ideja o združenji Evropi kot Evropi miru. Takrat je suvereno trdil, da ne obstaja ne naravni in tudi ne zgodovinski tok, ki bi v celoti določal tok dogajanja, zagotovo pa obstaja odgovornost, odločitev pri vsakem človeku znotraj človeštva, ki gradi prihodnost. Toda njegova filozofija ni najprej poziv k politiki, je pa in ostaja poziv k etiki in *etizaciji sveta*: kot taka politika je in predstavlja seveda samo sredstvo, čisto nič drugega. Z Jaspersovo pomočjo spoznavamo, da je govor o politiki pravzaprav razpravljanje o etiki, kajti etika – podobno kot kultura – premore v sebi nekaj trajnega in celo večnostnega, na področju politike se zelo malo ali nič ne nadgrajuje, ampak praviloma samo sesuva.

63 Prav tam.

64 Gl. še Cvetka Hedžet Tóth: *Hermenevtika metafizike. Metafizika – materializem – etika – utopija*, Društvo 2000, Ljubljana 2008, str. 147–224.

65 Karl Jaspers: *Notizen zu Martin Heidegger* (ur. Hans Saner), Piper Verlag, München 1978, str. 77.

Nekoč so propadale posamezne kulture in narodi, danes je nevarnost, da izginejo vsa svetovna kultura in ljudje. Vsaj z Jaspersom lahko rečemo, da bi bil končno že čas, da se ljudje naučimo obvladovati sile, ki bi lahko privedle svet in vse nas do strašnega konca. Podobno kot za njegovega velikega vzornika Maxa Webra je politična moč etična moč in biti politik po Jaspersu pomeni biti pripravljen na samozrtvovanje, vzeti nase skrajno odgovornost za ljudi in človeštvo, to je za človekovo svobodo in človekove pravice. Po Jaspersu ne smemo pozabljati, da filozofija ni nevtralna v pomenu, ko bi bila povsem nevezana v političnem smislu; postavil je celo tezo, da ni nobene velike filozofije brez političnega mišljenja. In šele takrat, ko je začel intenzivno razmišljati o politiki, se je docela zavedal svoje filozofije. Danes, ko filozofi sicer bolj prisegajo na estetizacijo kot na politizacijo sveta, je nemara le še treba prisluhniti njegovemu svarilu – če želite kaj izvedeti o kakšnem filozofu, ga povprašajte o njegovem političnem mišljenju.

Z vsako prebrano Jaspersovo mislijo se v nas krepi vera v etiko in etizacijo sveta, ki pa je zelo daleč od moralizma in njegovega čistunstva, recimo danes, ko v najširših svetovnih razmerah, tako po globalizacijsko, spet ugotavljamo *staro bratstvo* med puritanstvom ter politično in vojaško silo. Ustavljati svetovno zlo z etiko zato, da bi dobili presežek dobrega kot svetovnega miru, je eno najbolj svetovljanskih Jaspersovih sporočil. Vemo, da tistega, kar je storjeno, noben bog ne more spremeniti v nestorjeno,⁶⁶ oziroma tistega, kar je *bilo*, ni mogoče spremeniti v nekaj,⁶⁷ česar nikdar *ni bilo*; v moči etike je, da – vsaj včasih – dobimo odgovor na vprašanje, *kaj storiti* in kako se soočiti z že storjenim, da se v prihodnje ne bi več porajalo zlo, ki ga je bilo v zgodovini mnogo preveč. Vendar iztek drugega tisočletja in ravnokar začenjajoče se tisočletje nikakor nista spodbudna, ko ugotavljamo stopnjo etizacije sveta, v katerem danes živimo.

Ko govorimo o Jaspersovem humanizmu, moramo poudariti, da mu ne gre za ideal človeka, tudi ne za ideal človeštva, saj po njegovem humanizem ni končni cilj. Idejo človeka in humanizma, ki ju preučuje, usmerja samo povsem konkretna zgodovina, predvsem eno vprašanje sodobnega človeka: *kako preživeti*. Seveda Jaspersova filozofija, še posebej etika, ni etika preživetja v najbolj dobesednem smislu, prej je etika miru, tako kot njegova filozofija, saj odločno poudarja, da je cilj filozofiranja *mir*, vzor, ki ga je dobil že pri Parmenidu.

Vedno znova nas Jaspers opogumlja s trditvijo, da je človek nedvomno več, kot lahko ve o sebi. Humanizem, kakor ga je razumel Jaspers in se je zanj tudi

66 Platon: *Zakoni*, 934a, Obzorja, Maribor 1982, str. 406.

67 Aristotel: *Nikomahova etika*, 1139b, Cankarjeva založba, Ljubljana 1964, str. 212.

zavzemal, se obrača k posamezniku, dejansko k vsem posameznikom, kajti človek je lahko uspešen le kot človeško delujoči član skupnosti. Eno najbolj izstopajočih in za Jaspersa zavezujočih stališč o humanizmu, ki ga je objavil v krajšem, prav tako v slovenščino prevedenem prispevku z naslovom *O pogojih in možnostih novega humanizma* (1951), je poudarek na tem, da svoboda ni nikdar samo svoboda posameznikov, kajti vsak človek kot posameznik je svoboden toliko, kolikor so svobodni tudi drugi ljudje. To je bil čas, ko so si filozofi postavljali vprašanje, kako zdaj, po industriji smrti po koncentracijskih taboriščih, misliti humanizem, kajti tradicionalni ni mogel preprečiti holokavsta. Tu je treba omeniti dvoje del: Sartrovo *Eksistencializem je zvrst humanizma* (1946)⁶⁸ in Heideggerjevo *Pismo o »humanizmu«* (1947).⁶⁹

Humanizem kot ideja po Jaspersu pomeni, da ta ustvarja duhovni prostor, ki vsakemu človeku omogoča in od njega tudi zahteva, da se bojuje za svojo neodvisnost. Danes je humanizem postavljen v politične okoliščine in po Jaspersu pred izbiro: svoboda duha, ki se bojuje javno, ali pa nadzorovani duh. Tu ni kompromisa, saj lahko živi le na enem polu, na drugem se izgubi. Humanizem ni delne narave, kot zares učinkovit je celostno naravnani in kot tak pomeni humanizem za vse. Humanizem, kot ga je razumel Jaspers, se obrača k vsakemu posameznemu človeku. In humanizem »je le medij, ne izpolnitev človeškosti. Če postane končni cilj, se razvije izolirano gojenje preteklega v vse bolj nerealnem in hkrati brezživljenjskem obstoju.«⁷⁰

Leto 1933 je bilo težka preizkušnja za humanizem, celo znanje o človeku in človečnosti sta se spremenila in tudi vprašanje, kaj pomeni biti Nемец, je postalo zelo težko – in leta 1937 je Jaspers izgubil mesto na univerzi. Po vojni, ko se je za stalno izselil iz Nemčije v Švico, kjer je potem predaval na univerzi v Baslu, je intenzivno razmišljal o svobodi in nemštvu, ki je bilo strahovito prizadeto v svoji humanosti in še bolj svetovljanstvu. Še enkrat: šele iz metafizične volje po krivdi, ki pomeni zavedanje krivde lahko nastane zavest o solidarnosti in soodgovornosti in samo na tej podlagi je možna svoboda – to je njegovo sporočilo Nemcem in svetu.

Zdajšnji čas, ki ga zaznamuje globalizacija, je soočen z nezmožnostjo za sočutje, vživljanje v probleme časa, temu se pridružujejo še kultura apatije, individualizem, relativizem in cinizem; neporavnani etični dolg s preteklostjo se spreminja v sodobno zadolževanje pod krinko sklicevanja na čaščeni in

68 Gl. Jean-Paul Sartre: *Izbrani filozofski spisi*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1968, str. 181–216.

69 Gl. Martin Heidegger: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 179–235.

70 Karl Jaspers: *O pogojih in možnostih novega humanizma*, str. 45.

prestizni pojem tolerance. Tudi cinizem izganja solidarnost, kajti kot ugotavljajo nekateri sodobni nemški filozofi, npr. Peter Sloterdijk, fašizacijo sveta v marsičem omogoča cinizem v delovanju in občutenju ljudi, ker vedo, da to, kar počnejo, ni nič drugega kot norost, vendar pri tem ne ukrepajo, saj je cinizem že kot sama sebe zavedajoča se prilagoditev.

Delovati in živeti etično! Ko je naš Edvard Kocbek (1904–1981) takoj po drugi svetovni vojni spregovoril o etiki, ki jo potrebuje sodobni svet, je opozarjal na nujnost etike medčloveške solidarnosti: le povezano človeštvo se je po njegovem zmožno upreti kaosu sodobne civilizacije. Taka solidarna etika človeštva lahko nastopi kot kohezijsko tkivo na planetarni ravni in pri tem gre v bistvu za ravnovesje med naravo, ki je naš biološki rezervoar, in stvariteljskimi silami človeštva. Človek bo postal po Kocbeku odnošajski človek in z usposobljenostjo za odnošajskost je vsekakor mišljena zmožnost za komunikacijo, o čemer je pozneje govoril Jaspers in poudarjal, da um sam postaja *brezmejna želja po komunikaciji*.

Tako kot Kant tudi Jaspers opozarja, da človek nikdar ne sme biti sredstvo in da filozofija mora ohranяти zavest o solidarnosti, ki izginja iz življenja ljudi. In ravno s svojimi nazori o človečnosti kot sinonimu za humanizem je Jaspers vedno znova in v svojih različnih delih pozival na zmožnost komuniciranja med ljudmi, celo *komuniciranja brez zadržkov* v svetovnih razsežnostih. Ni treba posebej poudarjati, da gre tukaj za našo *zmožnost sporazumevanja* med ljudmi, kar seveda zahteva razvit občutek za solidarnost. In solidarnost je v bistvu druga plat pravičnosti.

4. Nasilno osvobajanje – nasilje nad vsem

Kako? V kakšnem smislu? Doba, v kateri živimo, nam samozavestno ponuja nevezanost od vsega; to naj bi utelešalo smisel svobode in *anything goes* je glasen slogan takega pojmovanja. Pa vzemimo spet nekaj malega iz Trstenjakove nadgradnje Jaspersovih stališč, kajti Jaspersov pozitivni vpliv je pri Trstenjaku več kot očiteno in v marsičem zelo zgleden.

Težnja in hrepenenje po etični oziroma nravni popolnosti nam po Trstenjaku dokazuje, da je človek nepopolno, »pomanjkljivo bitje«. Že Kant ve, da je *dobrota* postulat praktične pameti, naravnan v prihodnost, v ozadju pa je hrepenenje po popolnosti. Trstenjakov sklep v mini podpoglavju z naslovom *V skrbi za dobroto* zato povzema: »To je vzmet, ki vzpodbuja vsakega človeka

kvišku, naprej. Imenuje se tudi stremljenje po svetosti. Tega izraza se danes v sekularizirani družbi celo izogibljejo.«⁷¹

Ker je od izdaje tega Trstenjakovega dela ta trenutek kar nekaj desetletij, vidimo, da postaja pojem *svetost* čedalje bolj aktualen, če že ne v določenih kontekstih celo popularen. Ostaja vprašanje, ali je pojem svetost nekaj, kar bo v prihodnje lahko nadomestilo pojem dobrega in dobrote – tega temeljnega kamna, s katerim se začne etika, bodisi pri Sokratu ali preroku Miheju, namreč z vprašanjem, kaj je sploh *dobro*. Po Trstenjaku gre s pojmom dobrote predvsem za etično, нравno popolnost kot človekovo dolžnost in družbeni problem. Izrazito količinsko, tj. kvantitativno naravnano življenje odriva etičnost vse preveč na zasebno področje človeka; tako naj dolžnost družbe niti ne bi bila – po liberalistično – skrb za ohranjanje in krepitev morale. Ob rohnenju, da gre za zastarelo mobiliziranje in pridigarstvo, je Trstenjak uporniško načelen in jasen, kajti »skrb je eksistencial prihodnosti, in sicer ne samo za materialne, marveč tudi za duhovne vrednote. Tako pa smo se znašli ob temeljnem in za prihodnost človeštva usodnem nesporazumu: opuščamo skrb za нравno popolnost. Opuščati skrb za нравno izpopolnitev se pravi opuščati skrb za prihodnost. Za нравno življenje je treba skrbeti kakor za biološko, sicer okrneva in propada«.⁷²

Kaj nam je prinesla doba, ki nam je tako samozavestno ponudila ljubezen, še kot odgovor, kako naj dobrot »doseže svojo popolnost v ljubezni, ki se imenuje ‚vez popolnosti‘«. ⁷³ Tako malo hudomušno med vrsticami – tudi v tem je bil naš Tunek mojster – razberemo, da je bilo to darilo sodobne dobe sumljivo, tako kot pač vsa darila, ki nam jih kdo prinaša, izraženo v reku *Timeo Danaos et dona ferentes* (*Bojim se Danajcev* (*Grkov*), *četudi prinašajo darila*). »Včasih so rekli namesto dobrote ljubezen; toda ta beseda je danes že toliko zlorabljen in sprevržen, da dobiva slab prizvok. Ali ni tudi to sumljiv simptom družbe?«⁷⁴ Trstenjak verjame, da »klic po dobrem človeku izvira iz hrepenenja po prihodnosti«, vendar ostaja vprašanje, kaj bo prevladalo, kdo bo koga prepil: »V vsakem primeru pa velja: hrepenenja po нравni popolnosti ne bo v človeku nihče zadušil razen s človekom vred. Rast v dobrega človeka je bitna naravnava in naloga prihodnosti, s katero človeštvo stoji in pade.«⁷⁵

71 Anton Trstenjak: *Človek bitje prihodnosti. Okvirna antropologija*, Slovenska matica, Ljubljana 1985, str. 453.

72 Prav tam, str. 454.

73 Prav tam, str. 453.

74 Prav tam, str. 455.

75 Prav tam, str. 455-456.

Ker Trstenjak ve, da je življenje samo v nečem kakovostnem, v kvaliteti, »ali pa ga sploh ni«, ne more pritrjevati sodobnemu razumevanju ljubezni, ki se »izzivlja po vzgibih in merilih kvantitativne usmerjenosti«, zato podaja »strahotno ugotovitev: prav ‚ljubezen‘ je v sodobni družbi najbanalneje porabniško blago«,⁷⁶ in večini ljubezen – brez kvalitete – zato ostaja izkustveno in doživljajsko tuja. Zanimivo je, da Trstenjak v tej zvezi opozarja na načelo, ki ga je podal Jeremy Bentham (1748–1932), sicer utemeljitelj utilitarizma; gre namreč za načelo, »ki je – vsaj nehote – podlaga potrošniške družbe, namreč: izvabiti iz ljubezni čim več užitka ob čim manjšem naporu. To je docela porabniško kvantitativno čustvovanje.«⁷⁷ Kot filozof življenja Trstenjak ve, da življenje poraja ljubezen in ne obratno in da pojmovanje ljubezni kot nekaj količinskega življenju samemu jemlje njegovo neposrednost, celo pristnost in iskrenost. Od tod Trstenjakova obsodba sodobnosti in modernizma, kajti tukaj »stojimo še v kameni dobi surovega primitivizma, čeprav smo na novo zašli vanj šele ob napredku kvantitativnega gledanja na svet in življenje«⁷⁸ – kako torej naj ostane ljubezen prisposodba za življenje, ki ne more več biti iskreno, še manj odgovorno?

In Jaspers? Ko sodobnega človeka obravnava kritično, opozarja na pojav nihilizma in demonologije, ki je izrazito estetska drža v prepovedičevanju samega sebe, svobode in samozagledanosti, kar se kaže celo v otopelosti do sočloveka in drugih ljudi: »Do tistih, ki jim je v življenju spodletelo ali ki jih je doletela neizbežna nesreča, vladata notranja ravnodušnost in samoumevna trdosrčnost.«⁷⁹ Kakšna ljubezen je možna v svetu, v katerem je navzoč nihilizem? Kako je dejansko s sodobno ljubeznijo?

Nihilizem seveda vstopa v vsakdanjost in urejenost življenja z izrazito kvantitativnimi pristopi in prepričanjem, da je tu nekakšno jamstvo o empirični stvarnosti. Ne gre pozabiti, da je bil Jaspers povrh psihiater, ki mu ni bilo neznano moderno prakticiranje življenja svobodne ljubezni, in tako opozarja: »Na primer: spolne odnose je treba po načelih higiene zaradi smotrnosti srečnega življenja urediti brez dodatnih religioznih in etičnih osmislitev. Predpostavka je absolutnost golega življenja. Vendar zdrzne ob tem, da ‚sreča‘ ni enoumno opredeljiva – da se poleg tega v vsaki obliki kaže kot krhka – in da pozitivistična ureditev v resnici ne uspe.«⁸⁰

76 Anton Trstenjak: *Skozi prizmo besede*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 219.

77 Prav tam.

78 Prav tam, str. 220.

79 Karl Jaspers: *Filozofska vera*, str. 95.

80 Prav tam, str. 102.

Jaspers se zaveda, da je tukaj nihilizem prikrit, in poudarja, da se v »teh primerih nihilizem, ki je sprva še skrit, pokaže šele, ko se misel (ob pravilnem empiričnem spoznanju, veljavnih vrednotenjih, tehnični izvedljivosti) zave vsakokratne nevprašljive predpostavke, ki postane s tem nična. Negacije sicer ostajajo, vendar je obenem z njimi zanikan tudi tisti minimum resnice, ki je bil ob vsaki negaciji predpostavljen. Tedaj smo v vrtincu, ki ne pozna počitka, razen vsakokrat navzočo neosmišljeno vitalnost v njeni brez-miselni neposrednosti; človek je izroččen naravnemu dogajanju, v katero se simplificira drža nihilizma.«⁸¹ Naravno je nekakšen darvinizem, boj za obstoj, v katerem močnejši zmaga, slabši propade, etična razsežnost sploh ni navzoča, kajti v naravi ni sočutja.

Kljub temu da Jaspers morda preveč poudarja vez med ateizmom in nihilizmom – ateizem nikakor ni isto kot nihilizem, in kar je tudi žaljivo in povsem nespremenljivo za vsakega človeka, ki je ateist –, vendar velja pritrditi njegovi ugotovitvi, da je nihilizem neznosen. Kot tak išče »izhode v demonologiji in oboževanju ljudi. Tu dobi oporo, vendar nihilistično razpoloženje ostane. Zato je v prostoru demonologije nekakšna težnja k niču, opiranje na sile iz nič. Ko obup mine, postane v krutosti pred ničem življenje brez upanja, bodisi zaradi ubožnosti duše v brezčutnosti ali pa v težnji k junaštvu, ki pa je, ker se zaveda sebe in se namenoma kaže junačenje, ki izvršuje gesto, ne eksistenco.«⁸²

Soočanje s tem strašnim gostom moderne dobe ni enostavno, že zaradi težke prepoznavnosti nihilizma ne: »Oboževanje ljudi je kot rešitev iz nihilizma, vendar je samo že prikrito nihilistično. Razočarati mora, če je oboževani človek živo navzoč in sopotnik v času. Izkustvo, da je človek vendarle zgolj človek, povzroči nato še odločnejšo potopitev nazaj v nihilizem. Oboževanje enega človeka že vnaprej rabi kot sredstvo za zaničevanje drugih. Ti nimajo nobene pravice, porabni in uporabljeni so kot material.«⁸³ Torej popredmetenje, reifikacija, odtujitev, ki seže v vse pore človekovega življenja, ga obvladuje, in kot da bi Jaspers nehote v soglasju s kakšnim marksistom dešifriral sodobni čas in položaj človeka v njem. V kakšni medčloveškosti pravzaprav živimo, ko je med nami ta strašni gost – po Friedrichu Nietzscheju je to nihilizem. Kdo ga je povabil, je nepovabljen ali pa si je vprašanje treba zastaviti drugače?

Kaj lahko naredi filozofija »v današnjem svetovnem položaju«, ⁸⁴ se sprašuje Jaspers, in kaj naj bi bilo poslanstvo filozofa v takem svetu? Če primerjamo med

81 Prav tam.

82 Prav tam, str. 103.

83 Prav tam.

84 Karl Jaspers: *Filozofska vera*, str. 115.

seboj še tako različna filozofska imena, vidimo, da filozofija ne more in ne sme ostati nema. Kako torej komunicirati z odnošajskostjo, ki bi nas povezovala v smislu medsebojno spoštljivega in miroljubnega sožitja v svetu, ki je danes prostorsko obvladljiv samo v nekaj urah, internetno pa v trenutku?

Boris Majer je v svojem pri nas nekoč zelo odmevnem delu *Med znanostjo in metafiziko* Jaspersovo filozofijo razumel kot »poskus, da posameznika notranje ‚duhovno‘ osvobodi izpod vpliva kakršne koli *heteronomne* avtoritete, tradicije, cerkvene ali politične hierarhije ter ga napoti k samemu sebi, da bi iz samega sebe in v samem sebi kot svobodni eksistenci in v komunikaciji z drugimi filozofirajočimi posamezniki našel oporišče za svoje mišljenje in ravnanje«,⁸⁵ in ta misel je zelo spodbudno učinkovala na mnoge od nas v času študija, ko sta bila kriza in začetni razpad socializma že vidna. Za človeka kot posameznika se je postavljalo predvsem eno vprašanje, namreč kako ohranjati sebe in svojo držo, ko si nemočen pred svetovnozgodovinskim dogajanjem. Zato smo, sicer redki, Jaspersa brali in nismo razumeli, zakaj ga filozofija pri nas, v Sloveniji, ni upoštevala in zakaj je ta svetovno priznani filozof ostal med nami vse do danes domala anonimen.

Filozofija je bila in ostaja temelj humanizma in ga mora znati utemeljevati, skratka misliti. Kako? Po Jaspersu tako, da človeškost izhaja »iz moči samote v svobodni obliki javnega so-mišljenja«,⁸⁶ in zdaj se srečujeta dva povsem naprotna filozofa, ki sta umrla istega leta: Theodor W. Adorno in Karl Jaspers.

Nismo se odrekli upanju, utopiji, metafiziki, tudi ne solidarnosti, samo da z Adornovo pomočjo ta trenutek vemo, da »je za intelektualca neomajna samota edino obličje, v katerem nekako še lahko pokaže solidarnost. Vse sodelovanje, vsa človeškost druženja in udeležbe so gola maska za molčeče sprejemanje nečloveškega. Človek bi moral deliti trpljenje s soljudmi: najmanjši korak k njihovim radostim je korak k otrdelosti trpljenja.«⁸⁷ Kot da bi bil edini smiselni protest samo še ta, ki se je preselil v našo notranjost, saj navzven ta trenutek ne moremo uspešno delovati. Bivanje s takim notranjim protestom je po svoje prijetno, kajti čutiš silo, ki to omogoča, da se ne izgubljaš v nepravem svetu, da nisi eno z njim, zdaj, ko nismo več mladi.

Po Jaspersu se je nujno izogniti množičnemu nasilju, ki je bilo že v času njegovega življenja v porastu, in preroško je svaril, da bo »težnja množic imela v

85 Boris Majer: *Med znanostjo in metafiziko*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1968, str. 156.

86 Karl Jaspers: *O pogojih in možnostih novega humanizma*, str. 40.

87 Theodor W. Adorno: *Minima moralia: refleksije iz poškodovanega življenja*, Založba / *cf., Ljubljana 2007, str. 21.

prihodnosti še večjo veljavo kot zdaj. Nobene duhovne resničnosti ni več, ki je ne bi nosile množice.«⁸⁸ Kakšen humanizem naj bi bil zdaj, ko so tu svetovni terorizem, množice beguncev na poti v Evropo, nekakšna deklarirana multikulturalnost, za katero niti prav ne vemo, kaj naj bi bila, ker je tam, kjer naj bi jo negovali, v velikih zahodnoevropskih mestih, prišlo celo do getoizacije.

Deklarirana toleranca prehaja v pravičniško hinavščino, besedičenje v časopisju in pred televizijskimi kamerami o sprejemanju vseh ljudi učinkuje kot pozerstvo,⁸⁹ kajti ko kamere ugasnejo, na hodniku preklinjamo te, ki bežijo v Evropo, saj nam prinašajo bolezni, ki so pri nas veljale že za izkoreninjene. V času hladne vojne je bil en berlinski zid, zdaj je žičnih ograj že brez števila in nočemo jih odstraniti. O tem, da se hladna vojna ni nehala, nas prepričujejo novejša dela dobrih poznavalcev svetovnih razmer, kakršno je *Popolna prevlada*.⁹⁰

Ena sama retorična akrobatika. Ne da se vsega sprejemati, pravi zdrava pamet, kajti tak človek, ki bi vse sprejemal, ne bi imel svoje držbe, ponosa in bi se celo razosebljal. Ljudje imamo svojo resnico in z etičnimi razlogi zagovarjamo svoje meje in omejitve, kajti z vsemi pač ne moreš biti solidaren. Ta razkorak med notranjim svetom in zunanjo realnostjo lahko vodi v porajanje agresivnosti in ta je, kot vidimo, v porastu. In kako zdaj razumeti humanizem, ki bi bil učinkovit, tako kot je vzorno pričakoval Jaspers: »učinkovit humanizem bi bil načeloma humanizem za vse« in zato bo »prihajajoči humanizem moral razen osvojitve vrha najti tudi najpreprostejše forme, ki bodo dostopne vsem in bodo vsakogar prepričale.«⁹¹ Torej, sprememba ali kar »revolucija« od spodaj.

Dejanski smisel in poslanstvo globalizacije bi bila humanizacija svetovnega prostora v prav vsakem kotičku sveta in udejanjenje tako razumljenega humanizma »bo toliko bolj resnično, kolikor višje se bodo povzpeli posamezniki, katerih liki, misli in simboli postavljajo merila. Pa tudi v množicah se prihajajoči humanizem zopet obrača k posamezniku, k vsem posameznikom, ker je vsak človek duša, in ne atom, ker je on sam in le kot tak človeško delujoč član skupnosti.«⁹² Svet bi s tem postal domovanje za vsakega človeka, za vse ljudi in to je ideal filozofa, ki ga neguje Karl Jaspers v svoji samoizvoljeni samoti kot templju miru. In ta je bil zelo ustvarjalen.

88 Karl Jaspers: *O pogojih in možnostih novega humanizma*, str. 41.

89 Gl. Susan George: *Kako zmagati v razredni vojni*, Ciceron, Mengeš 2014.

90 Gl. William Engdahl: *Popolna prevlada – totalitarna demokracija novega svetovnega reda*, Ciceron, Mengeš 2010.

91 Karl Jaspers: *O pogojih in možnostih novega humanizma*, str. 41.

92 Prav tam.

Absolutno zlo novejše dobe

Hitler je ljudem v stanju njihove nesvobode vsilil nov kategorični imperativ: njihovo mišljenje in ravnanje urediti tako, da se Auschwitz ne more ponoviti, da se ne more zgoditi nič podobnega.

Ta imperativ je tako uporen proti njegovi utemeljitvi kot nekoč danost Kantovega. Bil bi zločin, če bi ga obravnavali diskurzivno: na njem je živo čutiti moment pridružitve k nraavnemu. Živo zato, ker je praktični odpor do neznosne fizične bolečine tisti, kateremu so izpostavljeni posamezniki, tudi po individualnosti, kot duhovna refleksijska oblika na tem, da izgine. Morala preživi le v materializmu brez olepšav.

Theodor W. Adorno, *Negativna dialektika*, 1966

1. O dostojanstvu resnice in resnicoljubnosti

V filozofski zbirki Aut, ki jo izdaja Društvo Apokalipsa, je leta 2003 izšla krajša knjižica z naslovom *Resnica in laž v politiki* nemške filozofinje judovskega porekla Hannah Arendt (1906–1975), sicer Jaspersove učenke, ki je 1933 zbežala zaradi gestapovskega pregona najprej v Pariz, nato pa je emigrirala v ZDA. Tam je predavala na različnih univerzah, med drugim v Chicagu in New Yorku, kjer je tudi umrla. Kar nekaj njenih svetovno uspešnih del, ki jih je izdala v Ameriki in v Nemčiji, poznamo pri nas v slovenskem prevodu. Vsekakor izstopa njeno zelo obsežno, 700 strani obsegajoče delo *Izvori totalitarizma*, delo, ki zahteva podrobnejše soočenje in predstavitev avtoričinih stališč pri nas, še posebej, ko gre za sila občutljiva vprašanja iz naše lastne preteklosti, povezane s fašizmom, nacizmom in stalinizmom.

Knjižica *Resnica in laž v politiki* (1972) je sestavljena iz dveh samostojnih prispevkov; prvi je naslovljen *Laž v politiki* s podnaslovom *Premišljevanja ob Pentagonovih zapisih*, drugi ima naslov *Resnica in politika*. Že pred leti je v zborniku *Sodobni liberalizem* izšla *Resnica in politika*, skupaj z drugimi imeni, ki jih

zbornik omenja v kontekstu novejšje »mednarodne renesanse liberalnih idej«. ¹ Kot v predgovoru tega dela omenja Ralf Dahrendorf, naj bi šlo za prelomnico, povezano z letom 1989, kar pomeni, da smo soočeni s sesutjem socializma boljševiskega izvora, koncem velike, dvestoletne zgodbe o napredku (1789–1989), ki je prisegala na idejo pomnožene svobode in pri tem uporabljala revolucionarna sredstva. Že v svojem času je Hannah Arendt izrazila: »Zgodovino revolucij – od poletja leta 1776 v Philadelphii in poletja leta 1789 v Parizu do jeseni leta 1956 v Budimpešti –, ki politično razreši najbolj skrito zgodbo moderne dobe, bi lahko pripovedovali kot parabolo o starodavnem zakladu, ki se nenadoma, nepričakovano pojavi (v nadvse različnih okoliščinah) in spet izgine v različnih skrivnostnih okoliščinah, kot da bi bil fata morgana.« ² Kot da bi ljudje odpora izgubili svoj zaklad. Po letu 1989 stopamo v porevolucionarno dobo, ki po Dahrendorfu naj ne bi pomenila »konca zgodovine«, ampak »prelomnico za svobodo«, tudi ne zmage kapitalizma, temveč »zmago odprte družbe«, zato naj bi teorija v prihodnje namenjala pozornost idejam, »ki rastejo iz spoznanja o povezovanju individualnih pravic s socialnimi potrebami«. ³

Če z liberalizmom res skušamo razumeti kaj takega, potem v istem delu prepričljivo učinkuje misel Rudija Rizmana, iz katere izhaja, da je liberalizem »odgovor modernega človeka na nove zgodovinske okoliščine, ko je tradicionalni družbeni red razpadel in je bilo potrebno na novo definirati dopustljivo moč in meje politične oblasti. V tej luči pomeni liberalizem iskanje načel politične pravičnosti, v okviru katere bodo lahko ljudje uskladili svoje različne poglede na dobro življenje in na razumen svet. Na človekovo naravo liberalizem gleda skozi moderno izkušnjo različnosti (pluralnost) in konfliktov v svetu morale.« ⁴ Hannah Arendt se je tako kot ženska znašla v spoštovanja vredni družini teoretikov – med Velikimi, kot bi rekel Karl Jaspers – večine moškega spola; z njimi jo povezuje predvsem eno, namreč zavezanost pojmu pravičnosti.

Toda če je ta privlačna ali celo plemenita ideja liberalizma, povezana s pravičnostjo in izostrenim čutom za etiko, prepričljiva, potem ni jamstva, da se ne bi nekega dne spet zgodilo to, kar je Arendtova raziskovala, namreč strahote totalitarizma, ko se je liberalizem izpel. Knjižico *Resnica in laž v politiki* je mogoče brati kot mini *etični traktat*, saj njena stališča najbolj prepričljivo učinkujejo ravno s svojo etično razsežnostjo.

1 Rudi Rizman (ur.): *Sodobni liberalizem*, Krt, Ljubljana 1992, str. 9.

2 Hannah Arendt: *Med preteklostjo in prihodnostjo. Šest vaj v političnem mišljenju*, Krtina, Ljubljana 2006, str. 14.

3 Rudi Rizman (ur.): *Sodobni liberalizem*, str. 12.

4 Prav tam, str. 26–27.

Začetna in izstopajoča misel celotne knjižice *Resnica in laž v politiki* je nedvomno tale iz prvega dela z naslovom *Laž v politiki*: »Resnicoljubnost ni bila nikdar škoda med politične vrline, laž pa je v politiki zmeraj veljala za dovoljeno sredstvo«⁵ in podobna iz drugega dela *Resnica in politika*: »Resnicoljubnost ni nikoli veljala za politično vrlino, ker pravzaprav ne more kaj prida prispevati k politični stvari: spreminjanju sveta in razmer, v katerih živimo. To se spremeni šele, ko začne neka skupnost načeloma uporabljati laž kot politično orožje, kot v primeru totalitarnega gospodarstva.«⁶

Ohranjanje načela diskretnosti, skrivanje državne skrivnosti, prilagajanje in prikrojevanje dejstev so bila skozi vso našo zgodovino dopustna sredstva za doseg določenih političnih ciljev. Filozofska misel se je ves čas zavedala tega dejstva, vendar je ravno tako kot politična teorija bila pred njim nemočna. Po prvih prebranih straneh vendarle ostaja vtis, da zgodovina kljub vsemu ni proces napredovanja agresivne zmožnosti laganja po eni strani in krepljenja pasivne dovzetnosti za laž ali celo opuščanja čuta za presojo tega, kar je prav in kar ni prav. Kajti, kakor izrecno opozarja, »nadomestka za resnico ni«.⁷ Četudi je resnica v nekem trenutku docela nemočna in povsem onemogočena, celo uničena, še takšno prepričevanje in nasilje ne moreta dati nadomestila. Gledati in presojati politiko s stališča resnice pomeni po Arendtovi biti zunaj političnega prostora; še posebej to velja za nedemokratska in represivna obdobja. V svoji končni, sklepni misli dela *Vita activa* opozarja, kako je mišljenje ranljivo, saj lahko obstaja samo tam, kjer je omogočena politična svoboda, in izključno »samo tam«.⁸ Vemo, da je bila ravno politična svoboda v zgodovini praviloma zelo podhranjena, vendar Arendtova ne pristaja in ne prisega na ideal miselne neodvisnosti kakšnega misleca, zaprtega v čisti akademsko kabinetni prostor.

Toda znati misliti politiko – kar je njen trajni apel – s stališča nepolitika in biti povrhu še filozof je težavno, ostaja seveda odprto vprašanje: kako? Nekoč sta ta izziv znala sebi v prid obrniti Platon in Aristotel. Če sledim temu, pred čimer svari Arendtova, namreč da je vendar treba paziti, da mišljenje ni prizadeto in okrnjeno, potem ne morem mimo tega, kar je nekoč Blaise Pascal (1623–1662), ki ga Arendtova sicer ne omenja, v svojih *Mislih* izrazil o tem, kako naj filozof razmišlja o politiki. K miselni drži filozofa spada to, da zna razmišljati tudi o politiki, si ustvariti samostojno presojo o vsem; po Arendtovi to pomeni mišljenje

5 Hannah Arendt: *Resnica in laž v politiki*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2003, str. 6–7.

6 Prav tam, str. 89.

7 Prav tam, str. 9 in 102.

8 Hannah Arendt: *Vita Activa*, Krtina, Ljubljana 1996, str. 339.

spremeniti v dejavnost, čeprav se zaveda, da je kaj takega v represivnem sistemu zelo težko. Vendar je nujno zaradi prihodnosti sveta in človeštva, zato poda tale sklep: »Če bi različne dejavnosti v *vita activa* primerjali med seboj samo glede na to, katera od njih je ‚najbolj dejavna‘, potem bi verjetno prišli do sklepa, da čisto mišljenje kot gola dejava prekaša vse ostale dejavnosti«. ⁹ Še enkrat: kako sta torej razmišljala antična mojstra po Blaisu Pascalu?

Pascal ni soglašal s splošno sprejeto oceno, da sta bila Platon in Aristotel piko-lovska učenjaka. Domneval je, da sta bila po vsej verjetnosti celo zelo družabna, rada sta imela ljudi in sta se s svojimi prijatelji šalila. Rezultat tega je, da je eden napisal *Zakone*, drugi *Politiko* in da v obeh delih ne manjka šal na račun politike. Tako je bilo soočenje s politikom za Platona in Aristotela najmanj resen in celo najmanj filozofski del njunega življenja. Po Pascalovem mnenju sta o politiki pisala z lahkoto zato, ker sta namenoma ustvarila vtis, kot da gre za nekaj izjemnega, za veliko stvar. Zavedala sta se, da bedaki, ki sta jim govorila, o sebi razmišljajo zelo visoko, kot da so vladarji. Poistovetila sta se z njihovimi stališči samo zato, da bi njihovo samopovečevanje, prenapetost in neumnost omilila, kolikor se je le dalo. Pascal jima priznava, da sta o politiki znala pisati tako, kot da bi želela »delati red v norišnici«, ¹⁰ in sebi pri tem očitno nista škodovala.

Že bežen vpogled v Platonova (*Država*, 4. knjiga) ¹¹ in Aristotelova dela (*Politika*, 1. knjiga) ¹² pokaže, da je pri teh dveh največjih antičnih filozofih veljala za najbolj temeljno in konstitutivno idejo na področju politike ravno *pravičnost*; potreba in tudi čut za pravičnost sta dana vsakemu človeku, in ravno iz tega čuta sploh nastaja potreba po oblikovanju države. Zdaj že svetovno znano in priznано delo Johna Rawlsa *Teorija pravičnosti* iz leta 1971 je v bistvu samo konstruktivna nadgradnja teh stališč.

2. O moči, uveljavljeni z lažjo

Branje knjižice *Resnica in laž v politiki* je mogoče razumeti kot poskus intenzivne potrebe ohranjanja govora o resnici, in to ne samo na političnem področju, in še bolj glasnega izgovarjanja ter kazanja laganja in procesa ustvarjanja sistema laži predvsem zato, da ohranjamo čut za *pravičnost*. Ta nam, ljudem, ne sme zakrneti

9 Prav tam, str. 339.

10 Blaise Pascal: *Misli*, Mohorjeva družba, Celje 1980, str. 117.

11 Platon: *Država* IV, Mihelač, Ljubljana 1995, str. 106–136.

12 Aristotel: *Politika* I, 1253a35, GV Založba, Ljubljana 2010, str. 115.

po grozi novejšje dobe, ki nas je soočila z industrijo smrti, množičnim umiranjem po koncentracijskih taboriščih, še toliko bolj ne, da se to, kar se je zgodilo, čeprav se nikdar ne bi smelo, ne bi zgodilo še enkrat in ponovno, ko so, kot beremo v *Izvorih totalitarizma*, koncentracijska taborišča »smrt naredila za nekaj anonimnega« in je bil smrti odvzet »ves smisel konca izpolnjenega življenja«. ¹³ Brez tiranije laži se kaj takega nikdar ne bi moglo zgoditi.

In kaj je laž oziroma laganje, kakor to v kontekstu svojih razmišljanj razume Hannah Arendt, ko gre za politiko? Izhaja iz tega, da je laž oziroma laganje močnejše, tudi bolj prepoznavno kot resnica: »Medtem ko je laganje vselej primarno delovanje, pa izrekanje resnice, naj gre bodisi za dejstveno bodisi za umno resnico, predvsem ni delovanje.« ¹⁴ Arendtova razmišlja filozofsko, zato skuša tudi pojasniti, v čem je razlika med resnico in neresnico tako, da poudarja razliko med *resnico uma* in *resnico dejstev*.

Ko gre za politično področje, je treba upoštevati, da so to »rezultati človeškega sobivanja in sodelovanja«, ¹⁵ skratka, tu gre dobesečno za resnico dejstev. Tako je neizpodbitno dejstvo, da je Trocki aktivno sodeloval v ruski revoluciji, kljub temu da ga je poznejša politika povsem namensko zamolčevala in izključevala iz vseh knjig na temo svoje revolucije. Čeprav so na političnem področju najbolj izpostavljene in ogrožene resnice dejstev, »je konflikt med resnico in politiko najprej izbruhnil in se razkril ob umni resnici«. ¹⁶ Ko gre za znanstveno in filozofsko resnico, opozarja, da je v znanosti nasprotje resnice *zmota* ali celo *neznanje*, na filozofskem področju pa *iluzija* ali zgolj *mnenje*. Platonu gre za sluga, ker je pojasnil antagonizem med *resnico* in *mnenjem* s tem, da je pokazal na razliko in nasprotje med *filozofsko dialektiko* in *politično retoriko*. Filozofski resnici ustreza dialog, politični retoriki večina prepričevanja, s katero politik, ki množico ljudi nagovarja k podpori svojim interesom, tudi prepriča. Tako gre v sporu med resnico in politiko za to, da na mesto umne resnice stopa resnica dejstev; z organiziranim sistemom laganja se resnica dejstev postopoma spreminja v mnenje – skratka, z laganjem *mnenje* prevlada nad *resnico*.

V trenutku, ko postane laganje politična praksa, s katero se ohranja kak sistem, postane bolj prepoznavna resnicoljubnost in ta lahko preide celo v politični dejavnik, četudi nima oblastniške podpore: »Kjer se laže načeloma in ne zgolj priložnostno, je ta, ki preprosto pove, kar je, že začel delovati, čeprav morda

13 Hannah Arendt: *Izvori totalitarizma*, Claritas, Ljubljana 2003, str. 545.

14 Hannah Arendt: *Resnica in laž v politiki*, str. 87.

15 Prav tam, str. 58.

16 Prav tam, str. 59.

tega sploh ni nameraval. V svetu, kjer je v navadi samovoljno poigravanje z dejstvi, lahko že najpreprostejše ugotavljanje dejstev ogrozi ljudi na oblasti.«¹⁷ Kot je bilo že poudarjeno, Arendtova opozarja, da je laž v primerjavi z resnico najprej delovanje, povsem določena praksa, in tako »obstaja afiniteta med laganjem in delovanjem v najširšem smislu«. ¹⁸ V politiki, ki je že sama po sebi delovanje, prihaja to zelo do izraza in totalitarna oblast dobesedno gradi na zaupanju v *moč laži*; tako lahko vsak trenutek prilagaja sedanost in preteklost, celo zgodovinska dejstva temu, kar pač ustreza oblastniško-politični liniji. Če to počnejo državne ustanove s pomočjo represivnih oblastniških sredstev, iz tega še ne izhaja zamenjava resnice z lažjo.

Zato Hannah Arendt ugotavlja, da pri tem ni najbolj tragično sprejemanje laži za resnico in njeno razvrednotenje ali celo obrekovanje in obtoževanje resnice z lažjo; najbolj tragično je vsekakor »uničenje človekovega čuta za orientacijo« v stvarnem svetu. Tega čuta ni nikdar brez »zmožnosti razlikovanja med resnico in neresnico«. ¹⁹ Svet, v katerem je politika z ustrahovanjem dosegla, »da iz zavesti ljudi izgine razlikovanje med resnico in neresnico«, ²⁰ je tragični svet totalitarizma, svet, v katerem je videti, kot da gre za soočenje »resnice brez moči« in moči, »ki se lahko uveljavlja le skozi laž«. ²¹

Knjižica *Resnica in laž v politiki* analizira predvsem, *kako* deluje laganje, prevara množic, kakšen je mehanizem, v katerega so pritegnjeni mnogi, celo množice. V primerjavi z delom *Izvori totalitarizma* se ne ukvarja z zgodovino nastajanja tega mehanizma, ki smo ga ustvarili samo mi, ljudje. Odnos med tema dvema deloma, ki vsebujeta tudi pomembno filozofskozgodovinsko plat, bi označila kot *minima* in *magna moralia*, če izpostavim najprej etično razsežnost te lucidne Jaspersove učenke. Vsekakor nam *Resnica in laž v politiki* olajša razumevanje *Izvorov totalitarizma*, in ko preberemo prvo, je tukaj povabilo, da se lotimo še drugega. Kajti obe deli med drugim učinkujeta tudi kot zelo soliden teoretski klic in poziv, naj v prihodnje skušamo preprečiti nastanek katastrof po nam vsem znanih negativnih preteklih zgledih.

Avtoričina resnicoljubnost skoraj ganljivo izstopa iz povsem končnih sklepnih stavkov *Resnice in politike*, ko se trudi dopovedati, da v politiki ne vidi samo negativne in umazane dejavnosti, čeprav je s svojim pisanjem morala

17 Prav tam, str. 89.

18 Prav tam, str. 100.

19 Prav tam, str. 99.

20 Prav tam, str. 9.

21 Prav tam, str. 52.

to izpostaviti najprej. Politično delovanje pomeni tudi veselje do druženja in sobivanja ljudi s sebi enakimi, ki navdušeno in z radostjo sodelujejo, saj jim je v etično oporo to, da vstopajo v javno življenje in se izpostavijo za interese in potrebe ljudi. Tako je politika način komuniciranja, predvsem negovanja in ohranjanja zmožnosti za komunikacijo kar najširših, celo svetovnih razsežnosti, kakor je politično udejstvovanje razumel že Karl Jaspers (1883–1969). Skratka, gre za poskus razumevanja in snovanja novih spodbudnih začetkov, ki jih človeštvo v zdajšnjem času globalizacije še kako potrebuje.

Iz povsem sklepne in zadnje misli – v lepem in zelo prijetno berljivem prevodu –, ki nam jo sporoča Hannah Arendt, izhaja njeno trezno pričakovanje glede politike, da kljub temu, kar je sama v svojem življenju izkusila, in kljub temu, da se je soočala s strašnimi posledicami vsaj dveh totalitarizmov 20. stoletja, politiki pripisuje samó omejen vpliv glede na celoto človekovega bivanja in obstoja, kajti: »Kar ga omejuje, so reči, ki jih ljudje ne morejo spremeniti in jih nimajo v svoji oblasti: le z lažnivo samoprevaro je mogoče doseči, da začasno izginejo. Politika lahko ohrani integriteto in izpolnjuje v sebi zaobseženo obljubo, da lahko ljudje spreminjajo svet, samo v primeru, če spoštuje meje, postavljene tej zmožnosti. Resnico bi bilo mogoče pojmovno definirati kot tisto, česar človek ne more spremeniti; metaforično rečeno so to namreč tla, na katerih stojimo, in nebo, razprostrto nad nami.«²² Za kaj takega pa mora biti med nami, ljudmi, v našem sobivanju razprostrta pravičnost. V času globalizacije celo svetovnih razsežnosti je to še toliko bolj pomembno zato, da ohranjamo svetovno bit in življenje v njej, skratka, da sploh preživimo.

In najbolj naravni temelj in podlaga za politizacijo je vendar človekov čut – dan vsakomur od nas – za pravičnost. Ko je govor o pravičnosti, se temi o politizaciji sveta povsem enakovredno pridružuje še tema o *etizaciji sveta*. Med etiko in politiko naj ne bi bilo spora, saj se je, po kantovsko rečeno, politika poklonila etiki, in Hannah Arendt v svoji drobceni, a tako zelo dragoceni knjižici *Resnica in laž v politiki* sama navaja Kanta²³ iz njegovega krajšega dela *K večnemu miru*, namreč misel, iz katere izhaja, da ostaja politiki pravica ljudi sveta.

3. Kako misliti radikalno zlo

Zelo obsežno delo z naslovom *Izvori totalitarizma* (1951) je Hannah Arendt postopoma nadgrajevala kar nekaj let – to je razvidno tudi iz slovenskega

22 Prav tam, str. 110.

23 Prav tam, str. 53.

prevoda. Delo pritegne že s svojimi uvodnimi mislimi, ki zahtevajo, da spet začnemo razmišljati o tem, kaj je dobro in zlo v trenutku, ko nas ne nagovarja več zanosen in ponosen dialektični um, »nekoč ponosna avantgarda«,²⁴ kot prisposoda napredka.

Totalitarizem je očitno takšno zlo, da bolj biti ne more, in njegova zmaga je nedvomno simbol za »pogubo človeštva« in »kjer koli je zavladal, je začel uničevati sólo bistvo človeka«. ²⁵ Vendar so meje med dobrim in zlim v novejši dobi zelo krhke, dobro in zlo sta »nenavadno prepletena«, in kot je zapisala leta 1950 v uvodu v prvo izdajo, nimamo preteklih vzorcev, da bi razumeli in obvladovali nakopičeno zlo najnovejše dobe. Ta nas je soočila z grozljivo močjo človeka in brez totalitarizma morda nikdar ne bi odkrili tega, kar smo ljudje zmožni. Kot Jaspersova učenka je z uvodnim motom poudarila, da ne gre za to, da bi podlegli preteklemu, tudi ne prihodnjemu – skušajmo biti samo »popolnoma sedanjostni«, ²⁶ saj zatekanje »v nostalgijo še nedotaknjene preteklosti« ²⁷ ni rešitev, ki bi nam omogočila pozabo v prihodnje.

Zelo pomemben vidik njenega pristopa k razumevanju totalitarizma novejšee dobe, predvsem v 20. stoletju, je vsekakor že omenjena – tudi filozofsko reflektirana – ocena, da je totalitarizem »absolutno zlo«. Sama poudarja: »In če je res, da se v zadnjih fazah totalitarizma razodene absolutno zlo (absolutno, ker ga ni mogoče izpeljati iz motivov, ki bi jih ljudje razumeli), potem je res tudi, da brez njega nemara nikoli ne bi spoznali radikalne narave zla.« ²⁸ V času, ko je svoje delo dokončala, je z željo, da to, kar se je zgodilo in kar se sicer ne bi smelo nikdar zgoditi, v prihodnje ne bi doživelo obnove in ponovitve, morala zapisati tole: »Antisemitizem (ne le sovrašstvo do Judov), imperializem (ne le osvajanje) in totalitarizem (ne le diktatura) so drug za drugim, eden bolj surov od drugega, pokazali, da človeško dostojanstvo potrebuje novo jamstvo, ki ga je mogoče utemeljiti le v novem političnem načelu, v novem zakonu na zemlji, njegovo veljavo pa mora dojeti vse človeštvo, medtem ko mora njegova moč ostati strogo omejena«, ²⁹ vendar zelo narobe beremo njeno delo, če v njem iščemo dobesedno navodilo ali celo nekakšen recept za takšno izgotovljeno politično načelo.

24 Gl. Hauke Brunkhorst: *Romantik und Kulturkritik. Zerstörung der dialektischen Vernunft?*, Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, 1985, zv. 431–442, str. 484.

25 Hannah Arendt: *Izvori totalitarizma*, str. 10.

26 Prav tam, str. 9.

27 Prav tam, str. 11.

28 Prav tam.

29 Prav tam.

Vprašanje, ki upravičeno ostaja, je, kako priti do jamstva, o katerem sama razpravlja in ga vsemu človeštvu pušča v trajno svarilo. Kajti kot opozarja v knjižici *Resnica in laž v politiki*, v sestavku z naslovom *Resnica in politika*, gre za zmožnost naše presoje, zavestnega razvijanja »sposobnosti uvida«, kakor je to nakazal v svoji tretji *Kritiki* Kant, ki se po njenem prepričanju verjetno niti sam ni zavedal politične teže svojega odkritja.³⁰ Še pred tem je v knjižici *Kaj je filozofija eksistence?* (1948), prav tako prevedeni v slovenščino, pokazala na Kantov zgled, namreč da ne opuščamo »Kantovega temeljnega pojma človeške svobode in dostojanstva«. Ravno tu so filozofi novejše dobe z izjemo Jaspersa odpovedali;³¹ njegovo delo *Veliki filozofi* iz leta 1957 je izdala v angleščini kot *The Great Philosophers* v letih 1962–66.

Dejanski namen dela *Izvori totalitarizma* je vsekakor v njenem opozorilu, da gre za knjigo, ki jo je pisala »zoper brezskrbni optimizem, pa tudi zoper nespameten obup«, saj sta napredek in propad po njenem prepričanju »dve strani iste medalje«,³² ki ju je treba preseči, ker sta praznoverje. To je možno samo s tem, da spoznavamo in odkrivamo tiste še tako zelo zakrite mehanizme, ki so pripeljali do kaosa in ki so prvine tako duhovnega kot političnega življenja pahnili na stopnjo nerazvidnosti, ko se je vse, kar je vredno, razpustilo in postalo ljudem nespoznavno in nedosegljivo. Naučiti se moramo razumevati to, kar se v svetu dogaja, znati prenašati breme stoletja, ki nas je soočilo s totalitarizmi, tudi zato, da se upremo njegovim pritiskom. Jürgen Habermas je v svojih *Filozofsko-političnih profilih* o tej »brihtni zgodovinariki antisemitizma«³³ izrazil kar nekaj pozitivnih ocen.

Po prebranem uvodu *Izvorov totalitarizma* se zamislimo, sprašujemo se, če smo se naučili vsaj do določene mere prepoznavati mehanizme zla, ki bi lahko v določenih političnih okoliščinah spet končali v totalitarizmu. Mar iz odisejade 20. stoletja v novem, 21. stoletju ne nastaja spet kakšna podobnost, ki bi človeštvo soočila z izbruhom tega, kar je ta trenutek morda še ne docela prepoznavno, a vendar v bistvu nič drugega kot to, kar je katastrofalna izroditev demokracije v njeno čisto nasprotje? Pred takimi možnostmi filozofska stroka ne more biti več imuna – in z adornoovskim vzorom velja opozoriti, da je nemara sreča mišljenja v tem, če uspe izrekati vsesplošno nesrečo oziroma jo sploh prepoznavati. S temi mislimi je mogoče slediti nekaterim njenim

30 Gl. Hannah Arendt: *Resnica in laž v politiki*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2003, str. 73.

31 Gl. Hannah Arendt: *Kaj je filozofija eksistence?*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 1998, str. 28.

32 Hannah Arendt: *Izvori totalitarizma*, str. 10.

33 Jürgen Habermas: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, str. 56. Gl. še 11. pogl. tega dela z naslovom *Hannah Arendt*, str. 223–248.

izvajanjem v *Izvorih totalitarizma*, ki glede zelo široke problemske naravnosti sežejo čez to delo samo, in upoštevati moramo še nekatera stališča iz njenih drugih del. Vsekakor tudi iz dela, ki ji je prineslo največ nasprotnikov, celo med prijatelji, sodelavci in mnogimi Judi samimi, namreč iz njenih poročanj z Eichmannovega procesa leta 1961 v Izraelu – kot samostojna knjiga so izšla leta 1963 z naslovom *Eichmann v Jeruzalemu* s podnaslovom, ki veliko pove – *Poročilo o banalnosti zla*.³⁴

Glede na to, da je pred nami ena redkih filozofinj, vidno jo omenja *Leksikon filozofinj*,³⁵ moram poudariti, da je privlačna plat njenega stila neagresivna, zelo umirjena drža, ki nikakor ne povečuje ideala kakšnega feminističnega komandosa. Priznam, da je bilo teh na teoretskem področju verjetno mnogo premalo – vendar umirjeni ton učinkuje prepričljivejše in trajnejše. Prav tako je privlačna plat njenega stila v tem, ker ji uspe povezovati analitični pristop tudi s »pripovedniškim tonom«, recimo takrat, ko piše o pustolovcih svetovnega formata, ki so se spremenili v tajne agente in so svojo romantiko negovali na podlagi nič kaj romantičnega svetovnega imperializma, ki je svojevrstno strast do anonimnosti človeka – kot npr. Lawrence Arabski – zlorabil do perverzne hinavščine vohunjenja. So bili takšni ljudje le delček svetovne mašinerije totalitarizma, ki je v ljudeh ubil občutek za čast in moralo? Ali pa so ljudje kot Lawrence Arabski obupen poskus, kako naj se posameznik herojsko upre izgubi individualizma, ker so na delu že čudno skrivnostne in neobvladljive sile zgodovinske nujnosti, zaradi katerih je gibanje vse, posameznik nič, in zaradi česar ostaja »uganka, koliko velja posameznik«.³⁶

Teza, da sta kolonializem in imperializem najbolj neposredna temelja in predhodnika totalitarizma v 20. stoletju, je podana le zelo posredno, kajti Hannah Arendt se zaveda, kako zelo nehomogene so razmere v svetu, ki, gledano z zdajšnjega položaja, še ne pozna globalizacije. Res pa je neomejena akumulacija moči, ki se je ohranjala le s stopnjevanjem nasilja, privedla do neomejene akumulacije kapitala. Izvajanje nasilja zaradi moči in zakonitosti postaja uničevalni princip, »ki mu ni konca vse dotlej, dokler obstaja še kaj, nad čimer je mogoče izvajati nasilje«.³⁷ Totalitarizem je le do kraja izpeljal logiko nasilja, ki je nikdar ne bi bilo brez politične podpore. Če se sprašujemo, zakaj, v

34 Gl. Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Penguin, New York 1963.

35 Gl. Ursula I. Meyer – Heidemarie Bennet-Vahle (ur.): *Philosophinnen-Lexikon*, Reclam, Leipzig 1997, str. 37–43.

36 Hannah Arendt: *Izvori totalitarizma*, str. 290–291.

37 Prav tam, str. 193.

Izvorih totalitarizma dobimo tale odgovor: »Moč je postala bistvo političnega delovanja in središče politične misli takrat, ko je prišlo do njene ločitve od politične skupnosti, ki naj bi ji služila. Do tega je, resnici na ljubo, prišlo zaradi ekonomskega dejavnika.«³⁸ Vendar pristop, ki ga Arendtova podaja, nikakor ne more veljati za univerzalni ključ, kajti zgodovina je dogajanje, živ proces, v marsičem nepredvidljiv, gledano teoretsko sicer berljiv za nazaj in proces, ki je težko predvidljiv za naprej, pri tem si ne more pomagati ne s cikličnim in tudi ne z linearnim razvojnim konceptom, po Habermasu se vrača celo nazaj k »tradiciji naravnega prava«.³⁹

Hannah Arendt vsekakor nagovarja filozofsko stroko, kajti kot filozofinja ni mogla prezreti tega: »Za celotno našo filozofsko tradicijo je značilno, da ne more misliti radikalnega zla, kar velja tako za krščansko teologijo, ki je celo hudiču dodelila božanski izvor, kakor tudi za Kanta, edinega filozofa, ki je z besedo, ki jo je skoval v ta namen, vsaj moral slutiti obstoj zla, ki ga je bilo mogoče razložiti z doumljivimi motivi, čeprav ga je nemudoma racionaliziral s pojmom ‚popačene zlonamernosti‘. Dejansko ni nič, na kar bi se lahko naslonili pri razumevanju pojava, ki nas kljub vsemu sooča z nezadržljivo realnostjo in nam sesuva vse standarde, ki jih poznamo. Le ena stvar je videti otipljiva: rečemo lahko, da se je radikalno zlo pojavilo v povezavi s sistemom, v katerem so vsi ljudje enako odvečni. Tisti, ki ta sistem obvladujejo, verjamejo v lastno odvečnost v isti meri kot v odvečnost drugih in totalitarni morilci so toliko nevarnejši, ker jim ni mar, če so sami živi ali mrtvi, če so sploh kadar koli živeli ali se rodili.«⁴⁰ Skratka, Hannah Arendt želi posredno povedati, da je znotraj filozofije nujno razmisliti o radikalnem zlu, in tu njen namen nehote sovпада z Adornovim, čeprav med njima ne moremo ugotoviti kake temeljne idejne filozofske in siceršnje teoretske podobnosti, še manj ujemanja. Kljub temu je mogoče govoriti o nekakšnem dialogu med njima, četudi na ravni »afiniteta in averzija«,⁴¹ in o obojestranskem vztrajanju pri razviti usposobljenosti znati misliti politiko. Mnogo bolj kot pri Adornu je ravno pri Arendtovi viden normativni pristop.

38 Prav tam, str. 194.

39 Jürgen Habermas: *Philosophisch-politische Profile*, str. 248.

40 Hannah Arendt: *Izvori totalitarizma*, str. 552–553.

41 Gl. Dirk Auer, Lars Rensmann, Julia Schulze Wessel (ur.): *Arendt und Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, str. 7. Celotno delo sestavljajo posamezni prispevki različnih avtorjev, ki se zavedajo teoretskega primanjkljaja tako na področju filozofije, sociologije, politologije, kulturologije, skratka celotne humanistike in družboslovja takrat, ko gre za sila občutljiva vprašanja »radikalnega zla«, in to že v času, ko se je sesul socializem boljševiskega izvora po letu 1989, dejstvo, ki ga Theodor W. Adorno in Hannah Arendt še nista doživela.

4. Laž kot vsiljeni nadsmisel

Kar nekaj dolgih in obsežnih poglavij, in sicer *Uvod*, prvi del, naslovljen kot *Antisemitizem*, drugi kot *Imperializem*, je pred tretjim delom z naslovom *Totalitarizem*, ki se začne šele s stranjo 387, kar pomeni že polovico dela. Za totalitarne režime je značilno, da kakor pridejo, tako tudi zelo hitro odidejo in izginejo, tako da je njihova značilnost *začasnost*, ugotavlja Arendtova s svojim prvim uvodnim stavkom. Po njihovem izteku, ko so neverjetno hitro pozabljeni, ostaja vprašanje, kako so ljudje kot Hitler, ki se mu danes vsi smejemo, lahko fascinirali in so jim množice slepo verjele in sledile. Stalina in Hitlerja so množice podpirale, je njena odločna ugotovitev, zato njune zmage ne moremo pripisovati frakcijskim bojem. Totalitarizma 20. stoletja sta uspela množice povsem angažirati, psihično zmanipulirati tako, da sta dokaj uspešno vzpostavila vladavino zla in ljudi pripeljala do nam danes nerazumljivega preziranja etike in nasploh etičnih meril in vsakršnega etičnega presojanja.

Ostaja seveda vprašanje, kako je totalitarizem lahko navdušil, saj Arendtova pokaže na vrsto poltotalitarnih režimov v Evropi po prvi svetovni vojni. Identifikacija posameznika s totalitarnimi gibanji je bila zelo močna. Kje znotraj nekega gibanja, ki lahko izvira iz najglobljih etičnih pobud in potreb, je tisti usodni prestop, ko vse sile osvobajanja prehajajo v lastne samodestruktivne sile? Je morda danes med drugim poduk dvestoletne zgodbe revolucij (1789–1989), da se jih – revolucij namreč – ne oprijemajmo kot sredstva za doseg napredka predvsem zaradi tega, ker večina ni znala in zmogla obvladovati sil, ki jih je sama ustvarila, in so te prešle v teror?

Moč, ki se uveljavlja z lažjo, se kaže tudi kot *vsiljeni nadsmisel*, in Hannah Arendt nas sooča z logiko tega nadsmisla, ki se je v nacizmu skliceval bolj na *naravo*, v stalinizmu pa je prepovedičal *zgodovino*.

Nekomu, ki v njenih besedah išče oporo za filozofsko analizo pojava totalitarizma, veliko povejo te misli: »Čeprav totalitarni režimi tako odločno in cinično odstranjujejo iz sveta edino, kar je za utilitaristično pričakovanje zdravega razuma smiselno, mu istočasno vsiljujejo nadsmisel, ki so ga ideologije dejansko vselej ustvarile, ko so se pretvarjale, da so našle ključ za zgodovino ali rešitev uganke univerzuma. Čez in nad brezsmiselnostjo totalitarne družbe je ustoličen nesmiselni nesmisel ideološkega praznoverja. Ideologije so neškodljiv, nekritičen in samovoljen skupek nazorov, vse dokler se vanje ne začne resnično verjeti. Ko enkrat razumemo njihovo zahtevo po totalni veljavi dobesedno, ta postane jedro logičnih sistemov, v katerih so, kakor denimo v sistemu

paranoikov, vse izpeljave razumljive in celo zavezujoče, ko sprejmemo njihovo začetno premiso. Blaznost takih sistemov ni le v prvi premisi, pač pa v sami logičnosti, v skladu s katero so ustvarjeni. Nenavadna logičnost vseh izumov, njihovo zaupanje v odrešilno vrednost trmaste zvestobe ne glede na specifične, menjavajoče se dejavnike že naznanja prve zemetke totalitarnega prezira do realnosti in dejanskosti.«⁴² Ravno to preziranje realnosti in dejanskosti pa je tema, ki jo je sicer zelo svojevrstno načel György Lukács (ki ga Hannah Arendt v *Izvorih totalitarizma* ne omenja) v svojem sicer za marsikoga zelo vprašljivem *Razkroju uma*⁴³ in jo pojmovno strnil v izraz *iracionalizem*, za katerega so mnogi novejši nemški filozofi bistveno soodgovorni, kajti filozofsko razvrednotenje zgodovine in stvarne družbe ni moglo ostati brez posledic za novejši razvoj nemške kulture. Vsaj na tem mestu posredno sovpadajo nekateri Lukácsevi in Adornovi nazori z nazori in ugotovitvami Hanne Arendt.

Nadsmisel s svojo logiko je po Arendtovi učinkovit predvsem zato, ker ga usmerja ideologija, ki svetu ponuja skladnost in nenehno dokazuje, da je njen nadsmisel pravi. Delovanje in učinkovanje totalnega terorja in tiranije zahtevata predpripravo, ki sploh omogoči začetek pogona strahovite mašinerije. Na vprašanje *kako* dobimo tale odgovor: »Prav tako kot teror že v svoji predtotalni, zgolj tiranski obliki uniči vse odnose med ljudmi, samoprisila ideološkega razmišljanja poruši vse odnose z resničnostjo. Priprava je uspela, ko ljudje izgubijo stik tako s sočlovekom kot tudi z realnostjo, ki jih obdaja; kajti skupaj s temi stiki ljudje izgubijo sposobnost tako izkustva kot razmišljanja. Idealni subjekt totalitarne vladavine ni prepričan nacist ali prepričan komunist, temveč človek, za katerega razlika med dejstvi in fikcijo (tj. realnostjo izkustva) ter med resničnim in napačnim (tj. standardi misli) več ne obstaja.«⁴⁴ To, kar se je dogajalo v tretjem rajhu, ima svojo predzgodovino, ni nastalo čez noč, ni padlo z neba, bilo je v prihajanju in logika tega je Arendtovi narekovala raziskati določene korenine tega izvora – priznati ji moramo, da je glede nekaterih zelo prepričljiva.

Gotovo spada med najzanimivejše plati branja *Izvorov totalitarizma* avtoričino razmišljanje o ideologiji, kar je del, ki dokazuje, da je pred nami zares filozofinja, čeprav sama o sebi tega ni izrecno trdila. Ko je na delu ideologija, to pomeni izgubo človeka in človečnosti, zato so dragoceni njeni sklepi, v katerih opozarja na izgubo človeškega dostojanstva; posledice vpeljave *nadsmisla* so zdaj do kraja transparentne. »Totalitarizem mora predvsem zaradi tega

42 Hannah Arendt: *Izvori totalitarizma*, str. 551.

43 Gl. György Lukács: *Razkroj uma. Pot iracionalizma od Schellinga do Hitlerja*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1960.

44 Hannah Arendt: *Izvori totalitarizma*, str. 570.

nadsmisla in polne skladnosti zabrisati vsako sled tega, kar običajno imenujemo človeško dostojanstvo. Spoštovanje človeškega dostojanstva namreč pometne za sabo pripoznanje soljudi ali sonarodov kot subjektov, kot graditeljev svetov ali sograditeljev skupnega sveta. Nobena ideologija, ki stremi k razlagi vseh zgodovinskih dogodkov preteklosti in izrisovanju toka vseh dogodkov v prihodnost ne more obvladati nepredvidljivosti, ki izhaja iz dejstva, da smo ljudje ustvarjalna bitja, da lahko ustvarimo kaj tako novega, česar ne more nihče predvideti.«⁴⁵

Nastajanje totalitarizma – postopno izgubljanje človeškega dostojanstva – ideologija in teror so samó nekatere od tem, ki v *Izvorih totalitarizma* še posebej izstopajo takrat, ko se vprašamo, kaj se dogaja s samimi temelji človečnosti. Ontologija človeka oziroma antropologija je soočena s strašnim dejstvom obstoja koncentracijskih taborišč in človeka so zares spremenili. Za nekoga iz filozofske stroke preide skoraj v trajni učinek tale njena ugotovitev: »Prosto pot ustanovitvi družbe koncentracijskih taborišč sta dala filozofski neuspeh uzakonitve človekovih pravic in njihova politična nezaščitenost, saj so te takrat obstajale le v obliki razglasa in formulacije.«⁴⁶ Utrujeni od zdajšnjih razprav o človekovih pravicah, skupaj s trenutnim čaščenjem pojma tolerance, ki po letu 1989 ne prisega več na univerzalizem, ampak samo na partikularizem, se lahko vprašamo, če je sodobna politika zares v zadostni meri izoblikovala take politične zaščitne mehanizme, o katerih govori Hannah Arendt v *Izvorih totalitarizma*.

Sodni procesi v Haagu proti zločinom v Bosni dajejo dodatno težo in pomen temu, kar je v epilogu dela *Eichmann v Jeruzalemu* opisovala kot zločin proti človeštvu in človečnosti, in temu, kako mučna pot je za uveljavljanje pravičnosti takrat, ko gre za krivdo konkretnega človeka, ki je bil samo presenetljivo normalen, tako kot Otto Adolf Eichmann sam: »Težava pri Eichmannu je bila prav v tem, da mu je bilo podobno toliko ljudi in da ti niso bili niti perverzni niti sadistični, da so bili, in so še vedno, strašansko in zastrašujoče normalni. Z vidika naših pravnih institucij in moralnih meril presoje je bila takšna normalnost veliko bolj grozljiva kot vsa grozodejstva skupaj, saj je pomenila – kot so v Nürnbergu znova in znova govorili obtoženci in njihovi zagovorniki –, da ta novi tip zločinca, ki je v bistvu *hostis generis humani*, svoje zločine opravi v okoliščinah, v katerih praktično ne more vedeti ali slutiti, da dela kaj narobe.«⁴⁷ Takšne normalnosti se je treba bati.

45 Prav tam, str. 552.

46 Prav tam, str. 539.

47 Hannah Arendt: *Eichmann v Jeruzalemu*, Študentska založba, Ljubljana 2007, str. 318.

5. Izguba spontanosti

Ko Arendtova analizira proces uničevanja ljudi v sistemu koncentracijskih taborišč, ugotavlja, da je »prvi pomemben korak na poti k popolni nadvladi uničenje razsodnosti v človeku«, nadalje uničenje moralne osebe v človeku in nasploh enkratnosti vsakega človeškega bitja. Tudi smrt in umiranje sta izgubila individualni pomen in postala anonimna. Ljudje po taboriščih so bili namenoma in postopoma spremenjeni »v neke vrste človeško žival« in: »Sesutje individualnosti je po umoru moralne osebe in izničenju pravne osebe skoraj vedno uspešno. Verjetno je mogoče odkriti nekatere zakone množične psihologije, s katerimi bi bilo mogoče razložiti, zakaj so milijoni ljudi dopustili, da so brez upiranja odkorakali v plinske celice, četudi ti zakoni ne bi razložili nič drugega kot ravno sesutje individualnosti. Bolj pomembno je, da so tisti posamezniki, ki so bili obsojeni na smrt, zelo redko skušali katerega od krvnikov potegniti s seboj v smrt, da je prišlo do komaj kakšnega upora in da je bilo celo v trenutku osvoboditve zelo malo spontanih pokolov članov SS. S sesutjem individualnosti namreč sesujemo tudi spontanost, človekovo zmožnost začeti nekaj na novo, lastno pobudo, nekaj, česar ni mogoče razložiti na osnovi reagiranja na okolje in dogodke.«⁴⁸ Dosežena odvečnost človeka je uničila najbolj naravno razlikovanje enega človeka od drugega, namreč *individualnost*, in industrija smrti je samo demonstracija grozljive premoči vsiljene identitete nadsmisla.

Radikalno zlo po trpljenju v koncentracijskih taboriščih mora teorija znati reflektirati, ne se mu izogibati s pobegom v akademizem in v nekakšno deklarirano hinavsko nevtralnost in objektivnost. Izdelani sistem radikalnega zla demonstrira odvečnost prav vseh ljudi, tudi teh, ki so tak sistem ustvarili, vseeno jim je, ali so živi ali mrtvi in ali so se kdaj rodili ali ne.

Izguba spontanosti je vsekakor med prvimi znaki in pokazatelji za nastajanje nečesa totalitarnega, kar se rojeva s pomočjo ideologije, vendar tu velja omeniti njeno opozorilo, iz katerega izhaja, da nikakor ni vnaprejšnjega enačaja med ideologijo in totalitarizmom, saj »svetovni nazori in ideologije devetnajstega stoletja sami po sebi niso totalitarni«, tudi rasizem in komunizem, ki sta postala najbolj »odločilni ideologiji dvajsetega stoletja, v načelu nista nič ‚bolj totalitarna‘ kot drugi.«⁴⁹ Šele določen splet političnih okoliščin je pripeljal omenjeni ideologiji do vsem znanega terorja totalitarizma, ki je bil tolikšne narave, da Hannah Arendt s svojo teorijo nikakor ne more negovati koncepta

48 Hannah Arendt: *Izvori totalitarizma*, str. 548.

49 Prav tam, str. 566.

razvojnega napredka, osredotoča pa se na možnosti preprečevanja reprize tega, kar se je zgodilo in kar se ne bi smelo nikdar zgoditi. Vsekakor so njena razmišljanja *Ideologija in teror v Izvorih totalitarizma* med najboljšimi, skupaj z že omenjenim motivom, kako misliti politiko v normativnem smislu; ta motiv je spodbuden zato, ker normativnost odteguje nečemu fundamentalističnemu.

Iz številnih del Hanne Arendt na to temo sicer ni docela jasno, koliko šteje teorijo samo odgovorno za nastajanje terorja, vendar iz njenih misli izhaja, da kolikor ideja pomeni ne samo vednost, znanje, ampak je v njej že nastavek za delovanje, *tehné*, toliko je vedno pri vsaki ideji možno govoriti o določeni soodgovornosti – ne o krivdi – za delovanje, ki se sklicuje na določeno idejno ozadje. Glede na tak pristop je njena filozofska misel usmerjena v etiko in ponekod normativna teorija – normativno lahko prepozna prihajajoče zlo – prej učinkuje kot etika in vsekakor manj oziroma ne prevladujoče kot politična filozofija. Znana dilema *ali etika – ali politika* seveda ostaja, toda danes ne moremo več pričakovati, da bi to dvoje sploh lahko načeloma ločevali tako kot nekoč. Te meje je sodobni čas zabrisal in trditvi, da koga politika ne briga ali da ni del dejavnosti človeka, četudi še v kaki docela minimalni in zelo posredni obliki, bi lahko oporekali z Jaspersom, namreč da nimamo razvite zmožnosti za komunikacijo s svetom in ljudmi, to pa so nazori, ki jih je utemeljeval s svojim razumevanjem človečnosti kot sinonimom za humanizem. Kar najširša komunikacijska sposobnost oziroma komuniciranje brez zadržkov v celo najširših svetovnih razsežnostih je izrecen Jaspersov poziv po drugi svetovni vojni, ko se je sam skupaj s svojo ženo samo za las izognil deportaciji – na srečo, zaradi ameriške zasedbe – v koncentracijsko taborišče.

Vsekakor je delo Hanne Arendt *Izvori totalitarizma* vredno, da si ga preberemo, če ne v celoti, pa vsaj nekatera izbrana poglavja, kar še posebej velja za drugo polovico knjige. To izjemno delo je povabilo, da stopimo v njen miselni svet, predstavljen tudi v drugih delih. Kar nekaj krajših je na srečo že prevedenih v slovenščino in v njih čutimo razmišljanja filozofsko izobražene nemške intelektualke, ki je bila blizu ne samo Jaspersu, ampak tudi Martinu Heideggerju, razmišljanja emigrantke, ki si je pred nacizmom rešila življenje, bila dvakrat poročena, prvič s književnikom in filozofom Güntherjem Andersom, drugič po letu 1937 s komunistom Heinrichom Blücherjem. Za kakšno zvedavo biografsko pisanje ostaja danes že skoraj romantično zanimiv njen odnos s Heideggerjem.⁵⁰

50 Gl. Ursula Ludz (ur.): *Hannah Arendt – Martin Heidegger. Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Klostermann, Frankfurt am Main 1998.

Za pristop pa, ki ga manj zanimajo biografska dejstva, Hannah Arendt s svojim dojemanjem – med drugim tematsko – pomeni pot k Jaspersu in v času globalizacije v mnogočem spet in nazaj h Kantu, pri tem pa na vsakem koraku odkriva Aristotela. Mnogo bolj kot eksistencialistična filozofinja velja pri poznavalcih svoje misli za nearistoteljansko filozofinjo, ki briše meje med politično filozofijo in etiko.⁵¹ Morda bo spet treba vzeti v roke »starega mojstra« Aristotela in z njegovo pomočjo soočiti še vedno zelo protislovna stališča o odnosu med etiko in politikom, saj ta *kako misliti politiko* – kot filozof in nepolitik – pomeni hkrati vprašanje, kako mišljenje postaja dejavno. Tako je v pogovoru leta 1972 posebej poudarila: »Lahko nas začne vznemirjati vprašanje, kaj pomeni mišljenje za dejavnost delovanja.«⁵²

Po Arendtovi je podlaga za politiko oziroma za politizacijo vsekakor človekov *čut za pravičnost*, ki je lasten vsem ljudem, vendar je medsebojna odvisnost »svobode in politike v očitnem nasprotju z družbenimi teorijami moderne dobe«.⁵³ S pojmom pravičnosti se politizacija sveta sooča z etizacijo in spor med etiko in politikom je razrešen v kantovskem smislu, kajti politika se je etiki poklonila – in politiki ostaja pravica ljudi sveta. Tema o pravičnosti je tudi tisti filozofski minimum in konsenz, ki kljub vsem razhajanjem in očitnim razlikam vendar povezuje nazore Johna Rawlsa, Richarda Rortyja, Michaela Walzerja in Hanne Arendt.⁵⁴ Uspelo ji je priti med velike – če povemo z Jaspersovo pomočjo –, vendar si je ustvarila svojo identiteto, čeprav jo omenjamo kot Jaspersovo učenko. Danes sama velja za mojstra mišljenja – zahtevana sodobna feminizacija poklicev zahteva, da rečemo »mojstrica«. Samo v tem smislu, če je feminizacija še sinonim za etizacijo sveta, omenjeni izraz zares pomeni poklon in priznanje.

Ne ideja zgodovinskega napredka, ampak kako preprečevati nastajanje totalitarizma, je in ostaja ena najbolj temeljnih misli Hanne Arendt, kar pomeni v bistvu reflektirati idejo napredka kot možne regresije. Tako Theodor W. Adorno kot Hannah Arendt sta po katastrofi Auschwitzta in Hirošime povsem upravičeno naslovila na naše mišljenje kar nekaj zelo radikalnih zahtev

51 Gl. Herbert Schnädelbach: »*Was ist Neoaristotelismus?*«, nav. iz. Wolfgang Kuhlmann (ur.): *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, str. 38–63.

52 Hannah Arendt: *Mišljenje in delovanje*, nav. iz *Pogovor s Hannah Arendt*, 2000, 2006, št. 183–185, str. 99.

53 Hannah Arendt: *Med preteklostjo in prihodnostjo. Šest vaj v političnem mišljenju*, str. 164.

54 Walter Reese-Schäfer: *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zu politischen Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, str. 636–637.

v smislu nove usmeritve mišljenja, ki mora biti naravnano tako, da se nikdar več ne ponovi to, kar se je zgodilo. Od tod pri Hanni Arendt nujnost vpe-ljave česa normativno etičnega v naše delovanje, skupaj z razvitim čutom za zmožnost razlikovanja med resnico, neresnico in lažjo. Zato je v svojih delih kot filozofinja obravnavala politiko z vidika resnice, kar pomeni zunaj političnega območja.

Ob tem, ko smo prebrali delo *Izvori totalitarizma*, se svareče oglašata ali ona misel, ki prehaja v trajni učinek. Ena takih misli, ki jih je izrekla Hannah Arendt, svari: »Nevarnost tovarn mrličev in lukenj pozabe je v tem, da lahko tudi danes spričo vsesplošnega večanja števila prebivalstva in brezdomcev ljudske množice kaj hitro obveljajo za odvečne, če bomo še naprej razmišljali o svetu na utilitaristični način. Politični, družbeni in ekonomski dogodki so povsod v tajni zaroti s totalitarnimi sredstvi, ki so ustvarjena za to, da delajo ljudi odvečne. Te skušnjave dobro razume utilitaristični zdravi razum širokih množic, ki so v večini dežel preveč obupane, da bi jih bilo kaj preveč strah smrti. Nacisti in boljševiki so lahko prepričani, da so tovarne uničenja, ki predstavljajo najhitrejšo rešitev problema prenaseljenosti, ekonomsko odvečnih in družbeno izkoreninjenih človeških množic, za nas svarilo in obenem nekaj privlačnega. Totalitarne rešitve kaj lahko preživijo padec totalitarnih režimov v obliki močnih skušnjav, ki se bodo pojavile vsakič, ko se bo zdelo nemogoče zmanjšati politično, socialno ali ekonomsko bedo na človeka vreden način.«⁵⁵ Ker je tu svarilo in grozeče opozorilo glede utilitarizma, ni pred nami posredno samo povabilo, da še enkrat vzamemo v roke kaj na temo utilitarizma, ampak mnogo bolj vprašanje, kaj je protiutež čemu utilitarističnemu. Najbolj šolski odgovor je seveda utopično. In utopija je izziv, saj jo velja ohranjati in ponovno razmišljati o njej – nemara predvsem zato, da ne bi sama nikdar več postala izhodišče česa totalitarnega.

Človeško, vse preveč človeško, bi se lahko glasil komentar k njenemu obsežnemu delu – in tisti, ki ga bere, sme odločno trditi, da to, kar predstavljata Auschwitz in Hirošima, ni čisto nič drugega kot nekaj, kar smo si ustvarili ljudje, človek sam. Nihče drug.

55 Hannah Arendt: *Izvori totalitarizma*, str. 553.

O zavezniških taboriščih počasne smrti

Danes so številni Nemci že prepričani, da taborišča niso bila pravična kazen, ki bi jih izučila, temveč krivično maščevanje, ki se mu niso upali upreti. Prepoved resnice o ameriških povojnih zločinih je grozljivi odmev zatiskanja oči pred resnico o nacističnih taboriščih.

James Bacque, *Druge izgube*, 1989

1. Prepoved resnice o povojnih zavezniških zločinih

Kanadski pisec in založnik James Bacque je leta 1989 izdal delo, ki je leta 2007 izšlo tudi v slovenskem prevodu z naslovom *Druge izgube (Other Losses)*, in že zapis na zunanjem ovitku pretrese še tako površnega bralca, ki ne more prezreti teh besed: »Prav škoda, da jih ne moremo pobiti kaj več. Eisenhower v pismu Marshallu, maj 1943« in to pismo so »pozneje umaknili iz številnih uradnih izdaj Eisenhowerjevih dokumentov«. ¹ Soočeni smo z umiranjem in trpljenjem teh, ki vojne niso povzročili, kot mobilizirani v vojaško službo pa so kruto odplačevali in preplačevali odločitve politike iz konca januarja leta 1933. »Drugi [zavezniki] so počeli prav tisto, kar so očitali nam [Nemcem],² je izjavil nekdanji nemški vojak po vrnitvi iz zavezniškega taborišča. Naši zločini, ki veljajo za neopravičljive, jim hkrati služijo tudi kot opravičilo za njihove zločine. Krivic, ki so jih sami trpeli, ne morejo in nočejo pozabiti, od nas pa pričakujejo, da bomo opravičili in pozabili njihove prestopke. Njihova negativna stališča in predsodki do nas so tako globoki, da nočejo slišati niti tistega, kar se je dogajalo nam samim [o zločinih nacistov nad nemškim prebivalstvom v koncentracijskih taboriščih].²

Iz dveh priloženih zemljevidov na začetku knjige je vidno, da zavezniških ujetniških taborišč v letu 1945 ni bilo malo. Iz skice ključnih dogodkov v obdobju

1 James Bacque: *Druge izgube. Preiskava o smrti približno milijona nemških vojaških ujetnikov v ameriških in francoskih taboriščih po drugi svetovni vojni*, Ciceron, Mengeš 2007, str. 85. Misel na zunanjem ovitku knjige je vzeta s strani 85.

2 Prav tam, str. 242–243.

1960–1972 beremo tole: »Zahodnonemško zunanje ministrstvo pod vodstvom Willyja Brandta omogoči objavo knjig, ki zanikajo ameriške zločine nad vojnimi ujetniki. Ameriški senatorji obtožujejo Sovjetsko zvezo, o razmerah v ameriških taboriščih pa molčijo.«³ Kako je torej z dejstvi, konkretnimi dogodki in usodami posameznikov, tudi teh, ki so umrli in ki nimajo svoje knjige življenja, jim pa pripada skupaj s spominskim obeležjem, ki mu pravimo grob?

V *Uvodu* v drugo, dopolnjeno izdajo beremo, da se je »prepričanje o nacionalni krivdi nemškega naroda utrdilo skoraj kot religija«.⁴ V *Predgovoru* k temu delu je James Bacque v Torontu leta 1989 zapisal, da je knjigo »napisal zaradi načel humanosti, svobode tiska in zakonitosti«.⁵ Pri tem poudarja, da zgodovino delajo množice in v zgodovini najprej vidimo množico, posameznika bolj v umetnosti. Po njegovem je nesporno to, da je »v zgodovini posameznik pomemben le kot simbol za množico«.⁶ V povojnih zavezniških taboriščih so umirale množice in število nemških vojnih ujetnikov v zavezniških rokah naj bi bilo po navajanju virov v *Drugih izgubah* v poglavju *Epilog* od pet pa celo do sedem milijonov. Bacque priznava, da »je število ‚manjkajočih‘ ujetnikov še veliko večje od teh, ki jih navajam v knjigi, saj ves čas izhajam iz podatka o skupnem številu 5.224.310 zajetih ujetnikov«.⁷ Že v *Uvodu k prvi izdaji* spregovori o temle: »Začelo se je aprila 1945, torej tik pred koncem vojne v Evropi. Skupno število žrtev je zanesljivo večje od 790 tisoč, skoraj zagotovo je večje tudi od 900 tisoč, zelo verjetno pa je zaradi ‚drugih‘ razlogov umrlo več kot milijon ljudi. Smrti so zavestno povzročili vojaški častniki, ki so imeli dovolj potrebnih sredstev, da bi ujetnike ohranili pri življenju. Humanitarnim organizacijam, ki so poskušale pomagati v ameriških ujetniških taboriščih, je vojska to preprečila.«⁸

Kakšne so torej te številke? Ne pozabimo, da so te številke ljudje in da verjetno ne bomo nikdar prišli do števila naših, Slovencev, ki so bili mnogi proti svoji volji v Hitlerjevih vojaških vrstah. James Bacque opozarja: »Brez velikih števil o žrtvah v taboriščih ni zgodovine taborišč in vse, kar so morali narediti Američani in Francozi, da njihovi zločini ne bi postali del zgodovine, je bilo zamolčati velike številke. To je bilo enostavno, saj so jih poznali le oni. In to so

3 Prav tam, str. 12.

4 Prav tam, str. 27.

5 Prav tam, str. 20.

6 Prav tam, str. 225.

7 Prav tam, str. 261.

8 Prav tam, str. 19.

naredili.«⁹ Za prikrivanje zločinov gre torej, nam dopoveduje Bacque. »Zločin je zločin, ki naj ne zastara,« mi vpijejo mnogi pri nas! Dodajam, da zločin tudi ne more zastarati, zločinsko početje nikdar ni pozabljeno in po svoje trajno obremenjuje potomce, ki bi si najraje sami izbrali svojo preteklost – brez vojne in njenih grozot.

Strašen povojni molk in namenska, očitna politična ignoranca na Zahodu, s strani Nemcev samih, nas že pri listanju te knjige pretreseta in sproži se kar nekaj vprašanj, tudi če so bila taborišča smiselna. Odgovor, ki ga dobimo, se glasi: »Taborišča nas niso naučila nič uporabnega, razen da so bila nekoristna. Ob okrutnosti se ni nihče naučil pravičnosti.«¹⁰ In o tej nepravici so mi večkrat poročali Slovenci, ki so jih Nemci prisilno mobilizirali v svojo vojsko in ki so po vojni živeli z očitkom, da so bili izdajalci, in te tragične zgodbe prihajajo med nas šele zadnje desetletje. Že to, da so grozo zavezniških taborišč preživeli, je bilo mnogo, nič manj kot pri teh, ki so se vrnili iz sovjetskih taborišč.

Postavlja se ne samo vprašanje, kako se je vse to gorje sploh moglo dogajati, ampak še bolj, kako se z vsem tem tragičnim preteklim soočati. Povojnim taboriščem počasne smrti stoji nasproti medvojno dejstvo Auschwitzta, te strašne industrije smrti po koncentracijskih taboriščih; sčasoma smo odkrili še stalinska taborišča – in tovrstni seštevki so se začeli nekam čudno množiti. Vsekakor z molkom nismo mogli več mimo anonimnega trpljenja mnogih, ki jim je bila kratena celo pravica do vpisa v knjigo življenja. Da o tem, kaj je svetost življenja, niti ne govorimo: *spoštuj življenje*, to je prva izmed štirih neizpodbitnih smernic svetovnega etosa (1993), oziroma negativno izrečena *ne ubijaj* očitno nima nikakršnega odziva v teh tragičnih, z vojno zaznamovanih časih. In vojn je bilo v zgodovini človeštva tako zelo veliko in človeštvo še ni razvilo takšne komunikacijske zmožnosti, ki bi nas trajno usposobila za nedovzetnost za medsebojno povzročanje trpljenja, tudi v obliki vojn ne.

Pretekla vojna ni prizanesla nikomur, tudi ne narodu, katerega politični voditelji so jo sprožili; o tem govorimo v zadnjem času bolj sproščeno in že manj obremenjeno kot vojna generacija, ki niti o svojem lastnem trpljenju dolgo ni mogla spregovoriti, kajti za to verjetno ni besede. Kako se soočati s trpljenjem iz preteklosti, ki ne bo nikdar pozabljeno, in še bolj, kako z njim živeti?

In kaj nam sporočajo zgodbe, povejmo neobremenjeno z obeh strani o tem, če si sam bil zraven pri takšnem tragičnem dogajanju v vojni, ko mnogim ni

9 Prav tam, str. 225.

10 Prav tam, str. 243.

bilo dano, da bi umrli individualno, osebno, tako enkratno, kot je pač življenje vsakega posameznega človeka. Ne gre samo za spomin, ampak tudi za problem, kako kaj takega kot Auschwitz sploh razložiti, ker »ostaja temelj le-tega popolnoma nerazumljiv in ga zato tudi ni mogoče razložiti«,¹¹ čeprav otrok sprašuje, *zakaj*. Ko je Jürgen Moltmann (roj. 1926), evangeličanski teolog na univerzi v Tübingenu, ki je ves čas sodeloval s katoliškim teologom in filozofom Johannom Baptistom Metzem – oba sta sodelavca revije *Concilium* –, bral knjižico *Noč*, ni mogel nemo mimo tega zapisa: »Kje je Bog? Kje je? Kje je vendar Bog?« in glas v meni mu je odgovarjal: »Kje je? Tukaj je – obešen je tukaj, na vešalih.«¹² Po njegovem je avtor te knjižice Elie Wiesel želel povedati, da je »Jezus v Auschwitzu umrl«. ¹³ Tako pretresljivo kot Elie Wiesel tudi Moltmann doživlja čas pretekle vojne. Ko so zadnji teden v juliju leta 1943 bombardirali Hamburg, z vojaško operacijo, ki jo je izvajalo britansko vojno letalstvo in se je imenovala Gomora, je pod ruševinami umrlo 40.000 ljudi, pretežno žensk in otrok. Takrat se je Moltmannu sesul »idealizem njegove mladosti« in je prvič v življenju vpil k Bogu. Poleg njega je ležalo truplo ženske, ki ga je obvarovala pred smrtjo, in kot preživeli iz Gomore se je odpovedal sanjam o študiju matematike in naravoslovja, odločil se je za študij teologije in postal je teolog.¹⁴

Dve zgodbi, zaznamovani s preteklo vojno, nemoč človeka kot posameznika, bodisi kot taboriščnika bodisi kot vojnega ujetnika, in še in še bi lahko naštevati trpljenje žrtev nečesa, česar sami niso povzročili, ne krivi in ne odgovorni – in vendar vsi strašne žrtve.

Tako je še posebej zanimivo branje o življenju človeka, kot je v delu *Druge izgube* zgodba zapornika št. 1503477. Bil je v taborišču Augbagne v Bouches de Rhônu, ki so mu »pravili ,orgle smrti', ker so barake v vetru tako stokale«. ¹⁵ Leta 1945 je bil star 19 let, tehtal je 36 kilogramov in skušal ohranjati smisel za humor. »Življenje mu je rešilo, ko so ga v skupini kakšnih desetih ujetnikov poslali na sever, menda na delo v tovarno gnojil. Tam se je spoprijateljil s francosko družino, ki je poskrbela zanj. Dali so mu obleke, hrano in prijateljstvo. Povabili so ga celo na poroko svoje hčere. Tam je delal tri leta, potem pa so

11 Anette Wiewiorka: *Kako sem hčerki razložila Auschwitz*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2000, str. 6.

12 Elie Wiesel: *Noč*, str. 9.

13 Jürgen Moltmann: *Jezus in Auschwitz*, nav. iz: Jürgen Manemann – Johann Baptist Metz (ur.): *Christologie nach Auschwitz*, Lit Verlag, Münster 2001, str. 105.

14 Prav tam, str. 106.

15 James Bacque: *Druge izgube*, str. 201.

ga izpustili. Njegov odnos do Francije se je po izkušnji z družino v Sorguesu popolnoma spremenil. ‚Zelo so bili dobri do mene. Čeprav so bili Francozi v taboriščih do nas zelo okrutni, moram na to pozabiti, saj sem pozneje spoznal veliko zelo dobrih. Narod spoznaš, ko si v družini.‘¹⁶ Pozneje jih je še pogosto obiskoval in »jim vedno prinašal darila in ob odhodu odnašal njihova«. ¹⁷

Medčloveškost kot zmožnost komuniciranja je bila razvita in je utrjevala človečnost. Biti prijatelj in imeti prijatelje pa izhaja iz tega, da je vrednota, ki nas usmerja, dobrotu, in dobro je v marsičem izhodišče, celo parcelica za etičnost. Tako je zgodba zapornika št. 1503477 izkustvo, ki dokazuje, kako je kljub vsemu tragičnemu v povojnih razmerah prišlo do presežka dobrega, ki je nad zlom.

Tragična pa je tudi zgodba iz ameriškega taborišča v Remagenu, na katero opozarja James Bacque, kajti preživeli ujetnik Johannes Heising, »nekdanji predstojnik samostana ob Renu«, je o tem napisal knjigo. »Ko je knjiga izšla, se je Heising srečal s še enim od preživelih iz Remagena, Franzom Josefom Plemperjem, ki ga je spomnil na nekaj, česar Heising v knjigi ni opisal. Neke noči so Američani z buldožerji zagrebli še žive ujetnike v nekdanje strelske jarke. Plemper je takole opisal prizor: ‚Neke noči aprila 1945, ko sem v dežju ležal v samem blatu, me je iz popolne otopelosti predramilo presunljivo kričanje in stokanje. Skočil sem pokonci in kakšnih 30 do 50 metrov pred seboj videl žaromete buldožerja. Potem sem gledal, kako se je buldožer premikal proti množici ujetnikov, ki so ležali na tleh. Vozilo si je pot med njimi utiralo s ploščo, ki je žive ujetnike zagrebala v jarke. Koliko jih je bilo, ne vem, pozneje pa tudi ni bilo več mogoče ugotoviti. Slišal sem le krike: Morilci.‘¹⁸

Brskanje po internetu pokaže kar nekaj dokumentacije o taborišču Remagen – Sinzig,¹⁹ najprej skupaj z zemljevidom. Poleg natančnih podatkov o številu nemških vojnih ujetnikov je na koncu slika kapele, imenovane *Črna Madona iz Remagena*, ki stoji na mestu nekdanjega taborišča, in končni del spominskega zapisa pove, »naj to spominsko mesto spominja na taborišče groze in poziva k miru v svetu«. ²⁰

16 Prav tam, str. 201–202.

17 Prav tam, str. 202.

18 Prav tam, str. 65.

19 http://home.arcor.de/kriegsgefangen/camps_europe/remagen.htm (26. 3. 2009). Ta stran ne dela več, dosegljiva je le kot zgodovinski dokument.

20 Gl. še Arno Münnich: *Die Goldene Meile von Remagen. Deutsche Soldaten in amerikanischer Gefangenschaft*, Frieling Verlag, Berlin 2003.

2. Pravičniška hinavščina

In kdaj so smeli ti ljudje, ki so se kot vojni ujetniki – ponavljam: ne pozabimo, da je bilo med njimi mnogo Slovencev – znašli v angleških, francoskih in ameriških povojnih taboriščih, spregovoriti o svoji krivici in še bolj o svoji pravici do pravičnosti? Kakor koli neradi priznamo, potrebovali so politično pravico, ki je še danes očitno predpogoj za vsako pravičnost, in ker ima laganje dolge – ne kratke – noge, je ena stran lagala zato, ker je na račun druge prikrivala svoje zločine: »Včasih so zahodni zavezniki lagali v sodelovanju s Sovjetsko zvezo, včasih so lagali preprosto zato, da bi prikrili lastne zločine. In to počnejo še naprej.«²¹ V *Predgovoru* zato pisec, upokojeni polkovnik ameriške vojske Ernest Fisher, opozarja, da so po porazu Nemčije več »kot pet milijonov nemških vojakov Američani in Francozi nagnetli v ograde za bodečo žico. Pogosto so se ujetniki dobesedno gnetli z ramo ob rami, tla pod nogami pa so se v po nekaj začela spreminjati v močvirje blata in leglo bolezni. Ujetniki so živeli na prostem, celo brez najpreprostejših sanitarij, ter skoraj brez hrane. Kmalu so začeli množično umirati zaradi lakote in nalezljivih bolezni. Od aprila 1945 sta ameriška in francoska vojska brezbrizno prepustili smrti približno milijon ujetnikov, večino od teh v ameriških taboriščih. Vse od ameriške državljanske vojne, ko so imele sile konfederacije zloglasni zapor v Andersonvillu, se pod ameriškim vojaškim poveljstvom še niso zgodile tolikšne okrutnosti. Nato pa je ostala neverjetna človeška tragedija še štiri desetletja skrita globoko v zavezniških arhivih.«²²

Ko je Bacque izdal svoje delo *Druge izgube*, so se mu mnogi zahvaljevali, celo množično, »pisali, telefonirali, pošiljali elektronska sporočila ali celo pozvonili na domačih vratih«, kajti objavil je »zgodbo, ko so že bili prepričani, da bo umrla z njimi, ne da bi o dogajanju izvedela širša javnost.«²³ Čeprav je bila okrog taborišč nakopičena hrana, so ujetniki stradali, stražarji so »streljali ženske in mladoletna dekleta«, ki so želela pomagati, in tako beremo: »Ujetnika Paula Schmitta so ustrelili v taborišču Bretzenheim, ko se je približal ograji, da bi videl ženo s sinom, ki je s seboj prinesla košaro s hrano. Dr. Helmuth von Frizberg, ki danes živi v Wildonu, je v taborišču Remagen videl ameriškega stražarja, ki je ustrelil nemškega vojnega ujetnika samo zato, ker se je preko ograje pogovarjal z ženo.«²⁴

21 James Bacque: *Druge izgube*, str. 63.

22 Prav tam, str. 13–14.

23 Prav tam, str. 26.

24 Prav tam, str. 34.

Eden od preživelih ujetnikov iz taborišča Bretzenheim Otto Tullius, je bil tudi lastnik dela zemljišča, kjer je stalo taborišče. Po ukinitvi taborišča je »zemljo spet dobil v uporabo in začel kmetovati. Toda ko je oral, so vedno znova prihajali na dan predmeti, ki so bili last ujetnikov: čutare, pasovi, posode ... V osemdesetih letih je začel v bližini Tulliusove kmetije izkopavati in iskati posmrtno ostanke Otto Schmitt, toda policija mu je to prepovedala in zagrozila z globo v višini 250 tisoč takratnih nemških mark, zato je odnehal. Nemcem je bilo na območju nekdanjih ruskih taborišč dovoljeno urediti množične grobove, dokazi francoskega in ameriškega ravnanja pa še vedno ležijo skriti pod Tulliusovo kmetijo.«²⁵ Če smemo verjeti verodostojnosti te zgodbe kot tudi opisu prizora, ko v taborišče, ki so ga upravljali Angleži, sredi najhujše julijske vročine pripeljejo vodo z glasnim in porogljivim smejanjem pred očmi sestradanih in žejnih ujetnikov, ki so na drugi strani žične ograje, in jim zlijejo vodo na tla, potem se vprašajmo še o kakšni podobni zgodbi, ki je povzročala namensko trpljenje v nemških koncentracijskih taboriščih. Za trpljenje gre, pa najsi bo tu ali tam.²⁶

In nemška koncentracijska taborišča? Velja prisluhniti temu, kako so bile ponižane celo kosti žrtve, beremo v *Nekropoli*, kjer njen avtor, naš tržaški Slovenec Boris Pahor (roj. 1913), ki mu velja čestitati za njegov visok jubilej in za njegovo življenjsko zmago vztrajnosti, sam taboriščnik v letih 1944/45, med drugim v Dachauu in Belsen-Belsnu, opisuje pretresljivo podobo stopnišča v mauthausenskem kamnolomu: »Sto šestinosemdeset stopnic. Devet nadstropij. Zebrasta telesa se morajo vzpeti na vrh stopnišča šestkrat na dan. S težkim kamnom na ramenih. Mora biti težek, zakaj zgoraj teče ozka steza po robu prepada in tam je kapo, ki sune tistega z majhnim kamnom na rami v kamniti prepad. Previs imenujejo *Steno padalcev*. A telo lahko pade že na stopnišču, saj je telo suho in kamen težek, stopnice pa so sestavljene iz neenakih, tudi počez postavljenih kamnov. Ko se stražnikom zahoče, na vrhu stopnišča tiste, ki pravkar s težavo prisopihajo gor, odsunejo, da se zgrnejo na prihajajoče in se potem valijo navzdol beli kamni in črtasta gmota.«²⁷ Kaj nam želi povedati avtor tega zapisa?

Lojze Krakar je v predgovoru krajše knjižice *Od tod so bežale še ptice* zapisal, da ga je, ko se je lotil pisanja, »snov že po prvih straneh zasula. Zasula, kakor da

25 Prav tam, str. 35.

26 Gl. Cvetka Hedžet Tóth: *Hermenevtika metafizike. Metafizika – materializem – etika – utopija*, Društvo 2000, Ljubljana 2008, str. 369–434. Naslov poglavja se glasi *Refleksije o trpljenju zaradi industrije smrti*.

27 Boris Pahor: *Nekropola*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1997, str. 139.

bi pred mano vstali milijoni ljudi, ki so pustili svoj pepel v nacističnih koncentracijskih taboriščih in bi mi vsak od njih začel pripovedovati svojo zgodbo. Nenadoma se mi je zazdelo, da slišim glasove v vseh jezikih te stare Evrope: glej, da bo v tem, kar pišeš, tudi moja zgodba! In ne oznanjuj pozabe, pozaba je zločin. Izmislili so si jo tisti, ki jim je težko poslušati, kaj so nekoč počeli. Ali tisti, ki jim na tihem dajejo prav. Pa vsi tisti, ki bi sami lahko storili isto.«²⁸ Tudi v tej knjižici dobimo opis »186 stopnic smrti«, na katerih so taboriščniki pod težkimi kamni »kot svetopisemski bog padali drug za drugim. Za njimi, pred njimi in ob njih so stali esesovci, kapoži in poklicni zločinci, enaki tistim, o katerih pišejo evangelisti. In kakor ti pišejo o križevem potu – človek si ne more kaj, da ne bi primerjal –, tako pišejo preživeli jetniki iz Mauthausena o posebnih postajah ob tej poti, o postajah, kot je ‚cvetlični vrt‘, kjer so ubijalci čakali na mimoidoče in jih na primer tako, da so jetniku ukazali, naj gre trgat rože, streljali in ubijali ‚na begu‘.«²⁹ Je možna pot nas, ki bi – sicer najprej kot radovedni turisti – romali k tem stopnicam in prešteli vse te žrtve, jih vprašali za njihova imena zato, da jih vpišemo v knjigo življenja?

O trpljenju človeka, ki se mora kot emigrant v Združenih državah Amerike med vojno in še pozneje, v povojnih razmerah, soočiti s holokavstom, beremo v Pahorjevem *Skarabeju v srcu* iz leta 1970 tole: »Najtemnejši dnevi njegovega življenja so bili v vojnih letih tisti, ko so listi prinašali vesti o uničevalnih sposobnostih ljudi nemškega jezika. Ob filmskih dokumentacijah kostišč in pepela, ki jih je videl po osvoboditvi, so njegovi lasje začeli siveti, njegova dotlej zavravana postava pa se je rahlo upognila. Kakor mora ga je zasledovala podoba, da je bilo na avstrijski zemlji tako strahotno središče človeške skaženosti, kakršen je bil Mauthausen.«³⁰ Sledi zapis, iz katerega izhaja, kako Pahor s svojim junakom razmišlja o tem, da smo »pravi začetniki« takrat, ko gre za poznavanje »sredstev, ki bi v človeku zatrla klice divjaštva.«³¹ Novejša zgodovina je, celo pod krinko napredka in z obilno podporo kulture, še spodbujala razbohotenje divjaštva, kot da bi napredek uma pomenil *razdejanjenje uma*.

Kakšne smrti je umrlo nekaj milijonov sovjetskih vojakov v drugi vojni? Krajši sestavek z naslovom *Trije milijoni umrlih Rusov v nemškem ujetništvu* spregovori³² o trpljenju ljudi, ki jih njihovi sorodniki še danes iščejo, da bi izvedeli,

28 Lojze Krakar – Milan Kumar: *Od tod so bežale še ptice. Dokumenti iz nacističnih koncentracijskih taborišč*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1962, str. 5.

29 Prav tam, str. 107.

30 Boris Pahor: *Skarabej v srcu. Ladijski dnevnik*, Obzorja, Maribor 1979, str. 117.

31 Prav tam.

32 Gl. *Trije milijoni umrlih Rusov v nemškem ujetništvu*, Svobodna misel, TV 15, 27. marec 2015, str. 4.

kje so njihove kosti. Sestavek v slovenščini povzema sporočilo, objavljeno v nemški reviji *Der Spiegel*, ki že z naslovno formulacijo sporoča, da so bili *Rusi prevarani* (*Russen düpiert*),³³ kajti nemška stran je ukinila »financiranje projekta, ki je pomagal svojcem ruskih ujetnikov iz druge svetovne vojne poiskati podatke in spoznati usode svojih bližnjih. Nemška vlada se je za ta korak odločila že leta 2012. Svojci umrlih sovjetskih vojnih ujetnikov so se do zdaj lahko obračali na Dokumentacijski oddelek Ustanove saških spominskih znamenj, ki pa na nova povpraševanja sorodnikov žrtev ne odgovarja že tedne. Ministrica za kulturo Monika Grütters iz vrst CDU je črtala vsa sredstva, namenjena za projekt. Nemci so približno tri milijone pripadnikov Rdeče armade v ujetništvu pustili umreti od lakote, bolezni ali so jih sami ubili. To je bila največja skupina žrtev nacistov, takoj za Judi. Dokumentacijski oddelek je imel v svoji bazi podatke o približno 900 tisoč sovjetskih ujetnikih. V bazi so lahko svojci poiskali datum in kraj smrti ter mesto pokopa. Podatki za približno milijon drugih žrtev pa so v nemških, ruskih in ukrajinskih arhivih. Dokumentacijski oddelek je na leto opravil več sto tisoč vpogledov v bazo podatkov, dobivali so tudi približno 300 novih povpraševanj na mesec. Kljub temu se je črno-rumena koalicija leta 2012 odločila, da bodo z letom 2015 opustili financiranje tega projekta. Prvotni cilji naj bi bili namreč že doseženi. Ruski zunanji minister Sergej Lavrov je večkrat zaprosil nemško vlado, naj podaljša trajanje programa. Pri tej pobudi so se mu pridružili tudi nemški zunanji minister Frank-Walter Steinmeier iz SPD, poslanec CDU Arnold Vaatz in saško ministrstvo za znanost. Po pojasnilu vodje ustanove Siegfrieda Reipricha naj bi za nadaljevanje programa potrebovali približno 200 tisoč evrov na leto. Tiskovni predstavnik ministrice za kulturo je pojasnil, da preučujejo zadevo in iščejo najboljšo možno rešitev za vse.«³⁴

Zakaj človek človeku lahko namenoma povzroča trpljenje in gorje? Do danes človeka nismo uspeli prevzgojiti tako, da ne bi povzročal trpljenja drugemu, in tudi tu je zgodovina dokazala našo sicer skrajno negativno usposobljenost za napredovanje – še več trpljenja, in to vedno bolj.

Če se vrnem k opisu zamolčanega trpljenja v taboriščih zahodnih zaveznikov v delu *Druge izgube*, še posebej izstopajo 4. poglavje *Okrutnost zmagovalcev*, 5. poglavje *Poletje lakote*, 6. poglavje *Oviranje pomoči* in 7. poglavje *Taborišča počasne smrti*. To so opisi trpljenja, hiranja, ki je bilo zamolčano in namenoma prezrto vse do danes, in 11. poglavje *Miti, laži in zgodovina* analizira prikrivanje

33 Gl. *Zweiter Weltkrieg: Russen düpiert*, *Der Spiegel*, 2015, št. 10, str. 19.

34 Prav tam.

dejanskega števila umrlih po zavezniških taboriščih, kajti zahodni zavezniki so poskrbeli za majhne številke.

In zakaj so jih Nemci z druge strani tolerirali? Zaradi tega, pove Bacque: »Nemci so igro majhnih številk sprejeli, ker so nosili krivdo za lastna taborišča, za vojno, pa tudi zato, ker so si na ta način prikrivali resnico o lastnem ponižanju. Razen tega pa Nemci niso želeli jeziti svojega okupatorja, še zlasti ne po tem, ko je ta postal tudi njihov zaveznik. Sprejemanje laži o zadevi, na katero v nobenem primeru niso imeli vpliva in je niso mogli spremeniti, je bil eden od načinov prilagajanja okupaciji, čeprav to seveda ni pomenilo odveze za zločine v nacističnih koncentracijskih taboriščih. Že v nekaj letih je dvom v majhne številke pomenil izdajo, zaveden Nemec, ki bi podvomil v Američane, pa je bil nič manj kot sovražnik obeh držav. Tako je bilo Američanom odpuščeno, še preden so bili sploh obtoženi.«³⁵ Torej, kako priti do stvarnih števil umrlih po taboriščih, je eden izmed vidikov branja dela *Druge izgube*, drugi, nič manj pomemben, je seveda antropologija trpljenja, h kateri spada ustaljena logika prikrivanja te nič kaj spodbudne nagnjenosti ljudi.

Delo *Druge izgube* zelo preseneča z analizo prikazovanja stanja v sovjetskih vojnih taboriščih, o čemer govori kar v treh podpoglavjih v *Uvodu* v drugo, dopolnjeno izdajo. Tukaj izvemo, kako natančni so sovjetski arhivi, verodostojni, kajti laganje in prikrivanje sta se dogajala zunaj arhivov. Vsak vojni ujetnik je imel svojo mapo in evidenco, in število teh ujetnikov je kar štiri milijone. V teh dokumentih je opisano marsikaj in tako so urejeni, da niso ponarejeni, po letu 1991 pa so dostopni mnogim raziskovalcem; tudi Bacque je imel dostop do njih.

Sovjetsko vodstvo je vedelo, da je dokumentacija resnična, zato pa so jo tudi dolgo skrivali. Tako Bacque ne dvomi v verodostojnost sovjetskih virov, tudi ne nemških, ko gre za število pogrešanih Nemcev, zato suvereno zapiše, »da vseh 1,4 do 1,7 milijona pogrešanih Nemcev ni umrlo v sovjetskih taboriščih, kot se je doslej domnevalo. Ko pol milijona mrtvih iz sovjetskih taborišč odštejemo od 1,4 do 1,7 milijona pogrešanih, nam ostane 900.000 do 1,2 milijona mrtvih, ki niso umrli v sovjetskih taboriščih. Velika večina teh je umrla v ameriških in francoskih taboriščih za vojne ujetnike.«³⁶ Zaradi te izjave so po izidu knjige sledili ogorčeni napadi na avtorja, vendar »se ni prav nihče dotaknil izjemnih odkritij iz sovjetskih virov«, in Bacque je presenečen nad izbrisom obsežnega dela iz naše novejšje zgodovine, to pa je izbris, ki ga samo deloma razloži gonja za določenim idejno političnim prestižem.

35 James Bacque: *Druge izgube*, str. 225–226.

36 Prav tam, str. 64.

Prikrivanje stvarnega števila umrlih po zahodnih zavezniških taboriščih spremlja dejstvo mešanja jeze in občutka krivde. Tako smo v taboriščih priče pojava, ko pravičnost zamenjuje potreba po maščevanju, pri Nemcih pa pravico izpodriva občutek krivde, poudarja Bacque. Neonacizem in protiamerikanizem sta posledica prikrivanja stanja v zavezniških taboriščih, še bolj pa sovraštva, ki je nastalo na tej podlagi. Lagati torej zato, da neonacizem ne bi bil še močnejši – in tako smo se znašli pred čudno delitivjo resnice na »*primerno* in *neprimerno*«. ³⁷

Lizunski zgodovinarji, dvorni zgodovinarji in novinarji, ki so se zatekali v mit in poveličevanje slavnih generalov, ki so bitke dobili – in dobro je, da so jih –, niso povedali resnice, nasprotno, odpovedali so se ji, trdi Bacque. Besede, ki jih je izrekel nobelovec Elias Canetti, so zelo zgodovorne in prepričljive: »Resnica je bila pri tem povsem nepomembna. To je tako sramotno, kot je bilo uničujoče.« ³⁸ In delo *Druge izgube* je ob svoji prvi izdaji doživelo silovit odpor in grožnje, kajti kot poroča Bacque v *Epilogu*, gre za delo, ki je začelo drugače razpravljati o mitu, ki smo ga vsi negovali. V imenu svojih vrednot smo v Evropi in Ameriki uničili zlo, ki ga je utelešal Hitler, uprli smo se strahotni fašistični diktaturi, toda kot zmagovalci že po koncu vojne zahodni zavezniki niso pokazali kaj etično hvalevrednega, ampak, kot jim očita Bacque, so svoje zločine po taboriščih vojnih ujetnikov prekrili »s pravičniško hinavščino«. ³⁹

Toda o svojem trpljenju bodo morali spregovoriti tudi Nemci sami, brez posredovanj od zunaj. Morda bo takrat lažje spregovoriti o resnici in bo konec ugibanj in laži. Resnica ne potrebuje političnega nadomestništva in nemški pisatelj Winfried Georg Sebald (1944–2001) opozarja: »Naj sem zavestno ali nezavedno še toliko postoril, da bi postal nedovzeten za trpljenje, ki je doletelo starše, in za svojo bolečino, in najsi mi je tudi uspelo, da sem v svoji odmaknjenosti ohranil duševno ravnovesje, je nesreča mojega mladostnega noviciatstva v meni vendarle pognala tako globoke korenine, da je lahko pozneje spet vzklila, pognala zla cvetove in poveznila čezme strupeno listnato streho, ki je tako zelo zasenčila in zatemnila moja zadnja leta.« ⁴⁰

Da bi prikrili trpljenje nekoga, ne moremo popularizirati zločinov in delati iz njih senzacij na drugi strani – in tu je novinarska industrija mojstrica ohranjanja laži in pretiravanj, ki se kaj radi prikrijejo za določenimi, dirigiranimi ideali. Delo *Druge izgube* je tu prepričljivo, kajti Bacque se zaveda, da je bila ena

37 Prav tam, str. 242.

38 Prav tam, str. 244.

39 Prav tam, str. 249.

40 Winfried Georg Sebald: *Izseljeni*, Študentska založba. Ljubljana 2001, str. 191.

od tragičnih funkcij političnega mita v 20. stoletju ta, da je v bistvu povečeval voditelja, ki je naše ideale izdal: »Bolj ko jih je izdajal, večji mit ga je obdajal. Za veliko lažjo se je skrivala Hitlerjeva krivda; zločine iz sovjetskih gulagov so prekrivali velikanski portreti nasmejanega in dobrodušnega Stalina. Voditelji, ki so leta 1945 izdali ideale francoske kulture in ameriške velikodušnosti, so si zgradili celo vrsto mitov; na eni strani so se opravičevali z vzvišenimi političnimi cilji, ki so jih zapisali v Atlantski listini, na drugi pa z globalnim pomanjkanjem hrane in transportnih možnosti. Toda pomanjkanja ni bilo – razen v Nemčiji, ki pa so ga v veliki meri povzročili sami zavezniki z zaplembo zalog, uničevanjem izvozne industrije in s pomanjkanjem delovne sile.«⁴¹ In kje se pokopani vsi ti ljudje, med katerimi ni malo Slovencev, ljudje, ki si zaslužijo, da so njihova imena zapisana v knjigi življenja?

Gre za ljudi, ki so spoznali absolutno zlo, zlo tudi zaradi tega, ker jim je bila kratena pravica do njihove enkratne, individualne smrti. Tako enkratna, individualna in osebna, kot je življenje, je po dojetju naše kulture tudi smrt, in ravno to, da je bila človeku v množičnih taboriščih – katere koli vrste že – odvzeta pravica do njegove individualne smrti, je strašen zločin, ki naj se ne zgodi nikdar več.

Zato je vsako soočanje s preteklim zlom nujno odtegniti vsakršni obliki propagande. Najprej, da takrat, ko zlo zagledaš, tega ne prepovečuješ. Kot drugo, da odkrivanje žrtev te naše strašne preteklosti mi, živi, odtegnemo vsakršni politični manipulaciji in propagandi. To je najprej nujno zato, da se nikdar več ne zgodi to, kar se je in kar se ne bi smelo nikdar zgoditi. Če je nemški filozof Theodor W. Adorno, ki se je pred fašizmom zatekel v Ameriko, da je preživel, po svoji vrnitvi v Nemčijo leta 1949 podal novi kategorični imperativ, ki pravi *Auschwitza nikdar več*, naj ta »nikdar več« velja tudi za vse to, kar delo *Druge izgube* opisuje z izrazom kot taborišča počasne smrti.

Nismo še prispeli do tiste točke civiliziranosti, ko ne bi eden drugemu povzročali zla, toda pri tej misli me že spet zaustavlja zdajšnja kriza, ki, kot vsak druga, lahko spet izzove kaj grozljivo nepredvidljivega, predvsem pa trpljenje. *Bolj se ponavlja, bolj se spreminja, bolj je isto* je najslabša od vseh tolažb in retorično izrečenih modrosti, ki nikdar z ničimer ne zaustavlja tega, kar bi ljudje morali zaustavljati, namreč kopičenja zla v taki ali drugačni obliki. Tu nas delo *Druge izgube* strezni: zla, ki je med nami ves čas, ne moremo zamolčati in prezreti, kot da ga nikdar ni bilo. In tega, kar je bilo storjeno, noben bog ne more spremeniti v nikdar storjeno – so nas že nekoč davno posvarili stari Grki. Sprava z

41 James Bacque: *Druge izgube*, str. 226–227.

mrtvimi, posvečenost grobov je smiselna predvsem takrat, ko pomeni prijateljstvo in sožitje med živimi.⁴² Kantova ideja večnega miru bi potem dejansko pomenila nikdar več miru in sožitja preko trupel – do tega človeštvo do danes očitno še ni prišlo. Eno izmed posvetil v *Kapeli miru v Remagenu* (1987) se glasi: »Mrtvim v spomin, preživelim v oporoko. Kajti sovraštvo ni podlaga, na kateri bi uspeval mir.«⁴³ In kaj počnemo mi ta trenutek, ko odkrivamo kosti iz prikritih povojnih grobišč?

Ko gre za soočenje s preteklim trpljenjem taboriščnikov iz pretekle vojne, in to na kateri koli strani, je tovrstna razmišljanja nujno odtegniti vsakršni propagandi, še posebej politični, tej celo najbolj. Mrtvi, njihovi grobovi in spominska obeležja naj ne bodo vir ustvarjanja sovraštva, kajti iz sovraštva ne more poganjati mir. Ravno v tem je smisel napisa na enem od spomenikov tem, ki so tragično umrli v zavezniškem taborišču za nemške vojne ujetnike v kraju Remagen. V to smer so naravnana tudi nekatera stališča pri nas, ki jih velja omeniti.

Razmišljanja Andreja Capudra (1942–2018), univerzitetnega profesorja za francoščino, književnika, politika, poslanca v parlamentu, ministra za kulturo (1990–1992), veleposlanika in celo francoskega nagrajenca – prejel je odlikovanje reda viteza legije časti (2002) –, v reviji *Reporter* so me osupnila in ne morem mimo njih. Toda zapisana beseda ima trajno moč in v pogovoru z novinarjem je Capuder desnici očital »argentinsko navezo« in obžaloval jo je, ker je bila po njegovem »prava katastrofa za Slovence«.⁴⁴ Bralec se sprašuje, zakaj, kajti to je povedal nekdo, ki je iz krščanskega tabora, zelo angažiran, in njegove misli velja omeniti: »Francozi imajo izrek o tem, da emigranti nimajo nikdar prav. Mi pa smo se na to staro, preverjeno modrost požvižgali, ker smo si predstavljali, da bomo z dotokom argentinskega denarja, idej in ljudi poživili desnico v Sloveniji. To je nekaj podobnega kot zgodba o umazanem Blejskem jezeru, ko so se bistre glave domislile, da bi v jezero napeljali bistro Radovno – in na koncu je jezero zacvetelo še bolj. *Sapienti sat!* Razumi, kdor more.«⁴⁵

42 Karlheinz Grohs: *Die schwarze Madonna von Remagen 1945: Kriegsgefangene am Rhein – Gedenken und Erinnerung. Eine zeitgeschichtliche Dokumentation*, izd. Verein Friedensmuseum Brücke von Remagen, Remagen 1993.

43 http://kriegsende.ard.de/pages_std_lib/0,3275,OID1106996,00.html (26. 3. 2009). V nemščini se napis glasi: »Den Toten zum Gedenken, den Überlebenden als Vermächtnis. Denn Hass ist kein Boden auf dem Frieden gedeiht.«

44 Andrej Capuder: *Prevaranti so pri nas najbolj častivredni*, Reporter, 11. november 2013, št. 45, str. 30.

45 Prav tam, str. 31.

Človek ne more in ne neha brati tudi tehle besed: »Še večji ‚argentizem‘ pa so ideje znotraj Katoliške cerkve, kjer se znova vnaša predvojni in medvojni duh. Po 20 letih samostojne Slovenije najdemo domobranska gesla v najbolj katoliških krogih, v tedniku Družina in drugod, to pa je še večja obremenitev ljudi, zlasti mladih, ki o teh krvavih zgodbah ne marajo nič slišati.«⁴⁶ Poslušajo pa in vsi to slišimo in spet ločujemo, sovražno, nestrpno, skrajno nezaupljivo in lokalne gasilske veselice so že končale v pretepih, kjer je ena stran drugi vpila »porke« in »rdečkarji«, druga pa nazaj zmerjala s »krščanarji« in »črnjugami«. Nekam čudno sočni izrazi, ki povzročajo na obeh straneh koprivnico. Človek ne bi rad, da bi oboji podivjali in vzeli orožje v roke. Na skrivaj ga menda že nosijo, še posebej na kakšnih »svojih« prireditvah, in spomeniki na pokopališčih so že doživeli čudne demonstrativne napade in skrunitve. V novejšem pogovoru za časopis *Delo* Capuder ugotavlja: »Kakor koli že, narodna sprava še ni za jutri. Preden si začnemo kaj odpuščati, moramo najprej razumeti.«⁴⁷

Etično najbolj prepričljiv in sprejemljiv del Capudrovega pogovora v reviji *Reporter*, mu mora vsak, ne glede na svojo politično opredeljenost, dati vse priznanje, je vsekakor tale: »Na evropskem večeru Lojzeta Peterleta, kamor sem bil povabljen, sem povedal, da mora biti izkopavanje in pokopavanje kosti stvar pietete, ne pa kovanje političnega kapitala, tako na levi kot na desni. In ljudje so zaploskali.«⁴⁸

Torej so neka splošna etično-antropološka merila pri presoji tega, kar se je dogajalo v naši preteklosti in kar se nikdar ne bi smelo. Pri vsem tem pa gre mnogo bolj za to, da to preteklo spet ne udari kot zdajšnje, ker bi lahko bil takšen cunami mnogo bolj grozljiv kot to, kar se je dogajalo v preteklosti. Vendar središča tega oživljanja sovraštva in gneva ne nehajo, in dokler ne bodo, je nevarnost med nami, da vsak trenutek podivja nekaj bratomornega.

46 Prav tam.

47 Andrej Capuder: *Slovenci najbolj papeški med vsemi*, Delo – Sobotna priloga, 28. marca 2015, str. 6.

48 Andrej Capuder: *Prevaranti so pri nas najbolj častivredni*, Reporter, 11. november, 2013, št. 45, str. 31.

IV. poglavje

Potencial za mir, svobodo, sožitje in nasilje

Pogled, ki ga zagovarjam, pravi, da moralni napredek obstaja in da takšen napredek dejansko vodi k večji človeški solidarnosti. Vendar menim tudi, da ta solidarnost ne izvira iz spoznanja jedra jaza, se pravi človekovega bistva v vseh drugih ljudeh. Prej je zmožnost uvidevanja, da so vse te tradicionalne razlike (med ljudstvi, verami, rasami, običaji in podobnim) nepomembne, če jih primerjamo s podobnostmi, ki zadevajo trpljenje in ponižanje – zmožnost uvidevanja, da so vsi ljudje, četudi še tako drugačni od nas, vendarle »naši«.

Richard Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, 1989

1. Vztrajnost mita

Endimion je mitski lik lepega pastirja, ki naj bi ga olimpski bog »prestavil v stalno spanje in mu s tem zagotovil večno mladost in lepoto«. ¹ Svet, ki se ne stara, večni in neumrljivi svet je nebeški svet za luno, supralunarni svet ali svet onkraj meseca in v tem svetu popolnosti bivajo tudi ideje, miti, simboli. Svet pod mesecem je umrljiv svet, nepopoln, podvržen minevanju in umrljivosti, se stara in ta svet imenujemo sublunarni svet. Kaj nam želi povedati esej o tem odnosu med *supralunarnim* in *sublunarnim svetom*. Najprej, da gre za človeka, za nas, ljudi in delo, bi se v podnaslovu prav tako lahko glasilo antropologija kulture in nikakor ne samo sociologija kulture. Kultura je privlačna, že po mnenju starih antičnih izobraženih Grkov je kultura to, kar življenje z vsem osredinja, skratka, pomeni osredinjeno bivanje in najbolj osredinjeni del tega je etika.

Esej oziroma esejizem pomeni kaj? In še vprašanje, zakaj si je avtor pričujočega teksta izbral že v naslovu ta izraz. Očitno si je prizadeval za soočenje med tem, kar je doživljal in pojem, in tako se skozi celoto dela soočata *podobotvorno* in

1 Igor Škamperle: *Endimionove sanje. Oblike imaginacije in simbolne tvorbe. Eseji in razprave iz sociologije kulture*, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 2013, str. 7.

pomenotvorno, nadčasovno in časovno. Nikakor ne pripada samo ekonomiji prestižno mesto v določanju in vrednotenju našega bivanja, zato si avtor prizadeva opozoriti na določene podobe, like, ki so še vedno dejavni, učinkujejo, »ustvarjajo pomene in so v svoji srčiki in sanjah resnično vedno mladi in skoraj brezčasni«. ² Esej oziroma esejizem je svojevrstna koincidenca med estetskim (nadčasovnim) in etičnim (časovnim), intuitivnim in diskurzivnim, med povečavo biti in povečavo bistva te biti. Esezijem kot način dožemanja in pisanja to zelo upošteva, in kar je estetsko in večno, sooča s tem, kar je zgodovinsko in vključuje prihodnje, možnost preboja naprej, skratka tudi upanje in hkrati utopijo.

Esezijem vedno opozarja na navzočnost ali pa tudi še pogosteje na nenavzočnost svobode duhovne ustvarjalnosti v družbenem svetu, ki je nekoč v nemškem svetu ni bilo toliko kot v romanskem okolju. Škamperletovo delo razume, da simbol »izpostavlja rob logične govorice in njegovo odprtost, v zavest kliče tisto, česar znakovna govorica ne zmore zajeti in izpovedati« in za »večino simbolov, ki jih ustvarja odprta misel človeške umetnosti, mita in religije« velja to, da simbol dokazuje svobodo, skratka, »simbol nam potrjuje, da ima ta osebna svoboda smisel«. ³ Ernst Cassirer je tako s pomočjo Kanta upravičeno opozoril, da je človek *animal symbolicum*, in tukaj Škamperle podaja tole ugotovitev: »Simbolni izrazi niso mrtvi objekti, ampak so napolnjeni z najrazličnejšo vsebino družbenega in kulturnega okolja ter z ekspresijo, ki ju pri oblikovanju podob sveta izraza človeška zavest.« ⁴ Ta zavest vsekakor potrebuje malo več svobode in ne manj.

Simboli, miti so trajni, ko se enkrat pojavijo, so namreč nastali zgodovinsko, večno se vračajo in začenjajo učinkovati nadzgodovinsko. Škamperletovo delo se analitično ukvarja s problemom tega *večnega vračanja* in še bolj učinkovanja. Kot da bi vsaka doba imela svojo recepcijo Endimiona, Odiseja in celo Trnuljčice; narodu, ki je enkrat ustvaril mit(e), nikdar več ne grozi, da bi izginil iz zgodovine. V razmerah ogroženosti, vsesplošne nesvobode, ekonomske in še kakšne nestabilnosti, recimo v vojni, se ljudje oklepamo svojih mitov, ki nas povezujejo, združujejo in ohranjajo, česar v krizi ne zmore nobena konkretna danost, in mit učinkuje kot povezovalna zmožnost, ki nas ohranja, skratka, mitotvorno je zdaj dobessedno narodotvorno.

Poglavje z naslovom *Demetrin klas: poljedelska kultura, njene simbolne formacije in pojav mesta* ⁵ pričinja z opisom prehoda od lovske k poljedelski kulturi in

2 Prav tam, str. 8.

3 Prav tam, str. 71.

4 Prav tam, str. 73.

5 Prav tam, str. 255–391.

na tej osnovi nastanejo »nove oblike družbenega in kulturnega življenja«. ⁶ Hkrati s tem obravnava »simbolne oblike imaginacije in kulture, ki so se razvile s pojavom poljedelstva«. ⁷ Lovsko-roparska kultura se umika, obdelovanje in pridelovanje hrane na polju »pozornost prenese na daljši in ciklični miselni model. Njegova prva učinka sta ‚odkritje‘ prihodnosti in zaupanje v ritem naravnega cikla, ki ga ureja neki univerzalni zakon.« ⁸ Prihaja tudi do spremenjenega dojemanja spolnosti: »Pogled nanjo se je z izrazito ‚roparske‘ oblike (tipično moške) prenesel na ciklično in urejevalno, z mislijo na prihodnost, kar je poudarjeno ženska oblika odnosa, saj moško še danes, psihološko gledano, spolnosti ne povezuje z mislijo na prihodnost.« ⁹ Poljedelska civilizacija je sčasoma izoblikovala »kompleksen sistem pravil, ki omogočijo razporeditev družbenih vlog« ¹⁰ in moč teh pravil se zelo stopnjuje, in še danes vidimo, kako ljudje, ki živijo tesno povezani z naravo in zemljo, zagovarjajo »bivanje na podeželju« ¹¹ in spoštujejo obča pravila povezujočnosti in medčloveškosti.

Iz zgodovine človeštva vemo, da je etika poljedelskih ljudstev zelo izrazita in docela drugačna od etike trgovsko-prekupčevalskih narodov. Škamperle-tovo delo tako posredno postavlja bralcu vprašanje, kakšna usoda čaka naš slovenski narod v prihodnje v Evropi, če nam je ta kot »Združena« namenila samo in zgolj vlogo trgovskega naroda. Slovenstvo je bilo v preteklosti zelo močno in tesno povezano z naravo in njenimi dogajanjem, in kakšna bo potem naša etika v prihodnje, če nam tu spodrežejo korenine? Vsekakor bi tukaj veljalo ohranjati in negovati ciklizem, ne ga docela podrediti linearizmu, kajti ciklično dojetje časa »poudarja etiko horizontale« ¹² in tako bivanje človeka je povsem osredinjeno.

Prostor – uprostorjenje biti – in čas – učasovanje biti – sta naši stalnici tako v bivanju kot tudi vrednotenju in osmišljanju našega življenja in trenutno ostaja vprašanje, kako spet odkriti prihodnost, potem ko se je sesula utopija svetovnih razsežnosti, imenovana socializem, kot da bi iz časa celo izstopili. Naša zgodovina je to, kar smo ustvarili samo mi sami, in kakor koli že občudujemo kulturo, ali bolje: različne kulture, vemo, da ko so enkrat tu, se jih ne

6 Prav tam, str. 260.

7 Prav tam, str. 383.

8 Prav tam, str. 260.

9 Prav tam.

10 Prav tam, str. 277.

11 Prav tam, str. 278.

12 Prav tam, str. 300.

da več spreminjati, v tem je po Georgu Simmlu, filozofu življenja in upoštevanemu tudi kot sociologu kulture, celo neka tragedija kulture. Mestna kultura je to samo še intenzivirala in v želji po svobodi je recimo beg oficirja pod Kavkaz v svetu Tolstoja simpatični eskapizem.

Delo *Endimionove sanje* govori o kulturi *anti-polisa* in nemara je ravno ta del knjige eno avtorjevih najbolj osebno doživljajskih izpovedi. Avtor želi ostati subjekt in želi pozicijo subjekta tudi ohranjati, zato kljub vsej sugestivnosti bega, pobega in nasprotovanja utečenemu ritmu formalne družbe in odpovedi statusni družbeni vlogi zapiše tole misel: »Izbrani in občasni značaj t. i. ,*anti-polis*' omogoči izkustvo absolutne svobode, ki seveda ni zdrs v anarhično stanje in kaos; vrnitev tja bi pomenila podrediti se še strožjim rodovnim in plemenskim normam. V človeku zbudi novo zavest in spoznanje, ki spremeni razmerje končnega in neskončnega, pa tudi dialektiko odnosa med družbo in posameznikom. Pripadam mestu, narodu in rodbini, kjer opravljam z normami določena opravila. Toda v svoji mistični zavesti vem, da nisem nič od tega, ampak otrok neba in zemlje.«¹³

Supralunarno in sublunarno v enem, s tem da enkrat malo bolj prvo, drugič malo bolj drugo, nikdar pa samo eno samo ali samo drugo. Pri tem se delo *Endimionove sanje* dobro zaveda, da »velika zgradba subjektivnosti«, na kateri je gradila filozofija od Descartesa naprej, »v resnici ni enoviti temelj zavesti, saj je ta zavest odvisna od nezavednega«¹⁴ in tudi simboli na vseh ravneh v sebi nosijo dinamiko nezavednega. So pa berljivi in razpoznavni, morda ni pretirano reči, da tudi z zavestjo obvladljivi. In v mestih radi živimo, saj so – to velja tudi za Ljubljano – »določena kvalitativna opredelitev sveta«, tj. v ožjem smislu »človeško in pojmovno, se pravi ,po meri človeka« predvsem prostor »domačega človeškega domovanja«.¹⁵ V tem tako zelo kratkem življenju, ki nam ga je dano živeti med našim rojstvom in smrtjo, je med drugim naš ideal domovanje v svetu, v določenem prostoru biti vsepovsod kot doma.

Kam umestiti eskapizem? Smisel eskapizma je tudi v tem, da najdem svobodo, predvsem svojo svobodno ustvarjalnost in domišljijo s pobegom v že dane simbole, mite, religijo, utopije, upanja – in ti so mi lahko celo nekakšni bazeni smisla. Vendar naj bo jasno povedano tole: noben *anti-polis* in noben eskapizem naj ne ogroža našega tako zelo dragocenega in težko pridobljenega humanizma.

13 Prav tam, str. 391.

14 Prav tam, str. 102.

15 Prav tam, str. 353.

To, kar preučujemo, je vedno daleč nad vsemi našimi še tako genialnimi spoznanji, in morda je vsaj deloma Škamperletov pristop v knjigi *Endimionove sanje* usmerjal tudi ta dragoceni hevristični pristop. Nobeno znanje, nikakršna že dana vednost nikdar v celoti ne izčrpa vsega o biti, bodisi svetovni ali človekovi, in tudi ne o tem, kaj je bit in bistvo simbola, mita, religije, svetega. Morda je v tem skrivnost lepega in spečega pastirja Endimiona, da nas s svojo večno mladostjo in lepoto spodbuja k takšnemu raziskovalnemu načelu, kajti to, kar je, je večno mlado in nikdar ne zastara. Zato tega tako spečega in mladostnega – ideje nesmrtnosti – ne zbudajmo s kakšno dokončno vednostjo, kajti potem naše znanje prehaja v dogmo, prisilo tudi v obliki klica, da je treba vse poznanstveniti.

Celo Friedrich Nietzsche nas tukaj spodbuja, in to v najboljšem pomenu, da se uprimo vsakršnemu poskusu poznanstvenjenja upanja in utopije, ker je to enosmerna pot, ki oboje transformira v tiranijo. Žal je naša zgodovina tudi dokument o tem, kako pogosto je človeška vednost, ki smo jo ustvarili ljudje sami, nihče drug, postala sila, ki se je obrnila proti nam in si nas po nepotrebem podrejala.

2. John Dewey – religiozno kot naravno in tostransko

Gre za soočenje z izrazito ponotranjenim protestantizmom in naravnostjo k etičnim idealom in vrednotam, ki jih kar najbolj konkretno živimo in dosledno udejanjamo. Ameriški filozof, pragmatist John Dewey (1859–1952), ki je bil rojen v zelo verni protestantski družini v državi Vermont, nas v svojem krajšem delu z naslovom *Skupna vera (A Common Faith)*, prevedenem tudi v slovenščino (2008), najprej kritično sooča z znano in tradicionalno ustaljeno tezo, po kateri naj bi bila religija nekakšna predstava »o nadnaravnem«,¹⁶ vera pa dejstvo, ki ne potrebuje dokazila.

Vprašanje je torej, kako doživljamo religijo in religiozno. Dewey se zaveda, da tu ni povsem gotovih in enoznačnih odgovorov in sploh ne opredelitve, »ki bi požela splošno strinjanje«. ¹⁷ Pri tem razlikuje med religijo (*religion*, samostalnik) in religioznim (*the religious*, pridevniški samostalnik). ¹⁸ Pridevniško rabljeni izraz »religiozno« po njegovem ne označuje nič konkretnega,

16 John Dewey: *Skupna vera*, Ciceron, Mengeš 2008, str. 13.

17 Prav tam, str. 15.

18 Prav tam.

oprijemljivega, kar bi se lahko porabilo za organizacijo nečesa institucionalnega, recimo cerkvenega, takega, kar bi bivalo po sebi. Religioznost očitno ni več nekaj, kar se utemeljuje na nam znani, tradicionalni način. Po njegovem religioznost pomeni povezanost s celotnostjo sveta in s samim seboj. Kvaliteta tega odnosa prodira skozi znanost, umetnost, vsakdanjost ljudi. Zato je religioznost kot prežetost, zavezanost, kot sila, »ki nadzoruje našo usodo, postane moč ideala«,¹⁹ skratka, je delujočnost, ki zahteva medčloveško povezanost. Dewey izrecno poudarja, da »je religiozno tisto, kar uvede pristen pogled, ne pa religija tista, ki takšen pogled uvaja«,²⁰ zato: »Vsa prizadevanja za izboljšanje razmer poganja vera v to, kar je možno, in ne privrženost dejanskemu.«²¹ Kar obstaja, biva, bi lahko bilo drugačno, boljše, bolj humano, in zdaj svoj pogled iz zagledanosti v nekakšno onstranskost preusmerjamo v prihodnost.

Religioznost usmerja, saj z njeno pomočjo odkrivamo nove, še neuresničene možnosti, celo upanje, in nas rešuje in osvobaja strahu, ob tem pa ruši trditev, da je bogove ustvaril strah. Ta vzvišena idealna kvaliteta je značilnost religioznega in tako Dewey trdi, »da bi se moč takšne vere še okrepila, če bi se osvobodila predstave, da je pomembnost oziroma veljavnost ideala odvisna od miselnega pristanka na tezo, da je ideal v samem okviru izkustva vselej že utelešen v nekem nadnaravnem ali metafizičnem smislu.«²² Pri tem Dewey z navdušenjem omenja imena nekaterih filantropov; med njimi izstopata Florence Nightingale (1820–1910), znana medicinska sestra, in William Wilberforce (1759–1833),²³ član angleškega parlamenta (1780–1825), ki si je prizadeval za odpravo suženjstva. Njihovi ideali so se spremenili v kar najbolj konkretna dejanja, pozneje so bili celo institucionalizirani, izhajali pa so iz »močne snovi sveta fizične in družbene izkušnje.«²⁴ Njihova zamisel o spreminjanju razmer v svetu ni prihajala iz onstranstva, ampak krepko iz tostranskih razmer, ki jih je bilo treba spremeniti. »Nova vizija se ne rodi iz nič, temveč vznikne v smislu možnosti«,²⁵ ki so jih posamezniki videli v svetu. Za njihovo uresničitev so do skrajnosti angažirali sebe in uspelo jim je spremeniti svet in razmere v njem.

19 Prav tam, str. 32.

20 Prav tam, str. 33.

21 Prav tam, str. 32.

22 Prav tam, str. 84–85.

23 Prav tam, str. 55.

24 Prav tam.

25 Prav tam, str. 56.

Dewey opozarja, da se ideali spreminjajo vsakokrat, ko jih povezujemo z dani mi razmerami, in po njegovem so v naravi in družbi sile, »ki ustvarjajo ideale«. ²⁶ Poudarja tudi to, da »kar doseže en človek ali ena skupina, postane osnova in začetek za tiste, ki jima sledijo«. ²⁷ Toda vedno s tem, kar ni nadnaravno, ampak naravno: »Renesansa je bila v bistvu novo rojstvo sekularizma. Razvoj ideje o ‚naravni religiji‘, značilen za 18. stoletje, je bil protest proti nadzoru s strani cerkvenih teles – gibanje, ki je bilo v tem oziru naznačeno z rojstvom ‚neodvisnih‘ religijskih združenj v stoletju pred tem.« ²⁸

Protestantske cerkve so po Deweyju »poudarjale dejstvo, da je človekov odnos do Boga najprej stvar posameznika, osebne izbire in odgovornosti«, kar je »prednost, ki je tako religijska kot moralna«. ²⁹ Ameriški mislec v svetu, ki so ga pospešeno gradili, prepozna še nekaj, namreč da smo ljudje, tudi še generacije nerojenih, vpeti v skrivnostno celoto bivanja, ki se imenuje veselje in predstavlja »utelešenje čutenja in mišljenja v tem obsežnem področju bivanja, ki ga naš intelekt ne more zaobjeti«, ³⁰ kajti zavedati se moramo, da še tako genialno znanje ni nič dokončnega, še manj popolnega, ne o nas ne o veselju. Tako je celota bivajočega v bistvu matrica, v kateri se rodijo in razvijejo naša idealna hotenja. Prav tako je vir vrednot, ki jih udejanjamo. Imamo določene idealne cilje, ki nas usmerjajo pri našem razumevanju medčloveškosti in vrednot, ki določajo vsebino teh odnosov. Usmerja nas namreč praktična vera v idealne cilje in ne nekaj »nedostopno nadnaravnega«.

Najbolj potrebujemo skupno vero v človeštvo z vrednotami, ki nam jih je prav tako posredovala zgodovina, generacije pred nami s svojim razumevanjem in vrednotenjem medčloveškosti, in Dewey poudarja še, da smo del človeštva, »ki je bilo v nenehni interakciji z naravo«. ³¹ Smo del zgodovinske, nepretrgane človeške skupnosti, in tako je na nas »breme odgovornosti, da ohranimo, popravimo in razširimo dediščino vrednot, ki smo jih sprejeli«, vendar ne v togi in nesprejemljivi obliki. Vrednote je treba nadgrajevati, razširjati in poglobljati, da bi jih z naklonjenostjo sprejemali in jih hkrati tudi živeli. Sklep je odločen: »To je vse, kar potrebujemo za religijsko vero, ki ne bo omejena na posamezne ločine, razrede ali rase. Takšna vera je bila doslej

26 Prav tam, str. 57.

27 Prav tam, str. 56.

28 Prav tam, str. 67.

29 Prav tam, str. 70.

30 Prav tam, str. 85.

31 Prav tam, str. 86.

vselej prisotna v implicitni obliki skupne vere človeštva. Treba pa jo bo narediti še eksplicitno in bojevito.«³² Skratka univerzalno, saj gre za humanizacijo celotnega svetovnega prostora.

S temi nazori je Dewey zelo nagovoril Richarda Rortyja (1931–2007), ki je svoj življenjski prispevek snoval med drugim v kar najbolj intenzivnem soočenju z Deweyjevo mislijo. V delu *Javnost in njeni problemi*, ki je prav tako prevedeno v slovenščino (1999), je Dewey opozarjal, da je demokracija mnogo več kot kvazibožanska poklicanost politikov, ki so zmagali na volitvah. Še posebej demokracija pomeni »idejo o življenju skupnosti. Je ideal v edino razumljivem pomenu ideala: do svoje skrajnosti privedena težnja in gibanje neke obstoječe stvari, obravnavana kot dovršena, izpolnjena«.³³ Bratstvo, svoboda, enakost so povsem prazna in neučinkovita načela, če so ločena od življenja skupnosti. Zato lahko postane celo medla sentimentalnost »ekstravagantna in fanatična nasilnost, ki nazadnje uniči tudi njihove lastne cilje«.³⁴ Enakost se lahko spremeni v mehansko identičnost, v nekaj vulgarnega in povprečnega. Svoboda, neodvisna od družbenih vezi, končuje v razkroju in anarhiji. In kako je z idejo bratstva, tudi še danes v demokratičnem svetu? Demokracijo enačimo z individualizmom in investicijsko državo, družbe kot take naj sploh ne bi bilo več, so (smo) samo in zgolj posamezniki, ki ravnajo (ravnamo) po načelu tekmovalnosti in konkurence, zato »najšibkejši člen – marš ven«.

Dewey opozarja, da je načelo bratstva samo kot »solzavi privesek«. V svojem času je enakost, svobodo, bratstvo kot konstitutivna načela demokracije opisal s temi besedami: »Ko je bratstvo pravilno povezano z izkušnjo skupnostnega, potem predstavlja drugo ime za zavestno cenjeno dobro, ki zraste iz združnosti posameznikov in ki usmerja delovanje, v katero so vsi vključeni. Svoboda je tisto varno izražanje in uresničevanje osebnostnih zmožnosti, ki je možno zgolj v bogati in raznoliki povezanosti z drugimi: individualizirano sebstvo, ki je sposobno dati opazen prispevek in na sebi lasten način uživati plodove združevanja. Enakost označuje neoviran delež posledic skupnega delovanja, ki ga ima vsak posamezen član skupnosti. Ker je merjen, gleda na potrebo in zmožnost uporabe, ne pa glede na zunanje dejavnike, ki enega oropajo, da bi mogel drugi vzeti in imeti, je pravičen.«³⁵ Tako ne preseneča najnovejše delo

32 Prav tam, str. 87.

33 John Dewey: *Javnost in njeni problemi*, Fakulteta za družbene vede, Ljubljana 1999, str. 112.

34 Prav tam, str. 113.

35 Prav tam.

Ideja socializma, kjer Axel Honneth s pomočjo stališč Johna Deweyja opozarja na potrebo po normativni orientaciji skupaj z vizijo z razvitim občutkom za cilj, skratka za to, kar je družbeno.³⁶

Hej, Amerika! Za kakšno Ameriko naj bi šlo?

Za Ameriko, ki naj bi bila kot nekakšna romantična pesnitev, ideal, ki uteleša demokracijo kot deželo, ponosno na sebe, »ker bodo v njej obstajale vlade in družbene institucije samo zato, da bodo omogočale novo vrsto posameznika, takega, ki se ne bo podrejal ničemur razen svobodnemu soglasju med tako raznoliko množico državljanov, kot jo je le moč ustvariti. V taki državi ne more biti kast in razredov, ker je samospoštovanje, kakršno je potrebno za svobodno sodelovanje pri demokratičnem odločanju, nezdržljivo s takšnimi družbenimi delitvami.«³⁷ Kot poudarja Rorty, gre celo za brezrazredno in brezkastno družbo, o kateri sta sanjala ameriški pesnik Walt Whitman in filozof John Dewey, z željo ustvariti družbo, ki bi »porajala manj trpljenja kot katera koli druga«,³⁸ in to je Amerika, ki se nam je ni treba bati, je poudaril nemški filozof Jürgen Habermas³⁹ na svečanosti, ki je potekala na univerzi Stanford v Kaliforniji novembra 2007 v spomin na Rortyja, ki je junija istega leta mnogo prezgodaj umrl.

3. Religijsko utemeljeni kozmopolitizem ali svetovljanski kozmopolitizem religij

Svojo mladostno odločitev za politiko smo razumeli kot odločitev za demokracijo z etičnimi sredstvi in po naših pričakovanjih naj bi bila politika povsem podrejena etiki. V tem je tudi smisel demokracije, namreč da je etika nad politiko. Vendar naši osnutki etike po Petru Sloterdijku niso spodbudni. Antikomunizem ga je razočaral še posebej, ko je opazoval pojave verskega nasilja in izbruha diskriminacijskih sredstev v imenu katoliške reevangelizacije po vzhodni Evropi, nasilje, ki je že začelo kazati vse pretenzije političnega oblastništva in ki se nadaljuje, čeprav v zelo rafinirani obliki. V zahodnem, demokratičnem

36 Axel Honneth: *Ideja socializma. Poskus aktualizacije*, Založba Krtina, Ljubljana 2016, str. 78.

37 Richard Rorty: *Ameriški nacionalni ponos. Whitman in Dewey*, nav. iz Richard Rorty: *Izbrani spisi*, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 2002, str. 159.

38 Prav tam.

39 Jürgen Habermas: »... *And to define America, her athletic democracy*«. *Im Andenken Richard Rorty*, nav. iz Alexander Gröschner in Mike Sandbothe (ur.): *Pragmatismus als Kulturkritik. Beiträge zum Werk Richard Rortys*, Suhrkamp, Berlin 2011, str. 36.

svetu je še hujše in Sloterdijk zato opozarja na pošast, ki hodi še posebej po zahodnem svetu, in to je »pošast religije«.⁴⁰

Najnovejši terorizem, povezan z islamom, številni teroristični napadi, desetine nedolžnih, ki so umrli zaradi religioznega nasilja, je nekam čudno vračanje tiranije religiozno dobrega. Pojav komunizma, ki je kot pošast krožil po Evropi okrog leta 1849, je bil pojav nečesa novega, toda zdajšnje ponavljanje, ki naj bi bilo poskus »vračanja nekdanjih pravic religiji«, je s svojimi novimi spreobrnjenci in temi »na novo očaranimi« vse nas, ki uporno vztrajamo pri razsvetljenstvu, postavilo v nelagoden položaj. Mnogi svojega življenja nočemo spreminjati in si dati dopovedati, da je naše dožemanje nečesa svetega istopomensko samo s kakšno prevladujočo (monoteistično) religijo, še manj pa, da naj bi bila etika kot zares etična samo glas theosa. Kot da bi onkraj tega ne bila možna nobena etika.

Razsvetljenstvu dolgujemo to, da pred nobeno resnico nismo na kolenih, ker želimo ostati iskreni, četudi smo potomci pregnanih iz nebes, vendar ne v pekel, ampak samo na zemljo, kjer želimo domovati.

Zato zelo neprijetno strezni in sproža razmislek tale Sloterdijkova ugotovitev: »Po padcu komunizma je moral posel svetovnozgodovinskega maščevanja, splošneje rečeno univerzalne poravnave trpljenja, vnovič spolzeti iz rok človeških agentur. Tako so se oblikovali dobri razlogi, na podlagi katerih se je katoliška cerkev lahko povzpela na oder kot pristni postkomunizem, skoraj kot duša avtentičnega in spiritualnega komunizma – to priložnost je bilo mogoče razbrati iz teatralnega poslanstva Karola Woytile. Katoliška poslanica seveda vključuje vrnitev na klasično moralno konzervativno držo, po kateri naj bi se moral tudi sodobni človek osvoboditi jeze in revolta, da bi znova našel, kar je izgubil v teku dogajanj od leta 1789: potrpežljivost in ponižnost. Ta priporočila pa spregledujejo vsaj to, da visoko doneče kreposti stojijo na trhljih nogah, če jim ne priskoči na pomoč grozeča oblast verodostojno oznanjevalne teologije poslednje sodbe.«⁴¹

Toda mi nismo več generacija, ki bi iskala resnico; že od časov francoske revolucije se človeštvo zaveda, da se resnico dela in da nikjer ne čaka, razen kot prisila, ki mi ukazuje, da sem pred resnico na kolenih. Temeljna določba resnice je zavezanost svobodi in zato je v resnico treba vedno prej dvomiti kot pa biti njen zaklinjalec. In to želimo tudi ostati – navsezadnje samo zato, ker življenju nočemo več delati krivice in ga pohabljeni.

40 Peter Sloterdijk: *Spremeniti moraš svoje življenje. O antropotehnologiji*, Slovenska matica, Ljubljana 2013, str. 11.

41 Peter Sloterdijk: *Zorn und Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, str. 333–334.

V zadnjih dveh desetletjih prejšnjega stoletja je prihajalo do renesanse etike, mnogi nekdanji levičarji so se iz politizacije sveta umaknili v estetizacijo in še bolj v etizacijo sveta da bi vsaj z njo bili bližje življenja, da bi ujeli njegov utrip, ki se jim je izmuznil, kot rečeno, spontanost je bila žrtvovana. Sloterdijkov koncept politike je s pomočjo Marxa izrekel oceno, iz katere ne izhaja čisto nič drugega kot to, da je politika opij za ljudstvo, sredstvo za odtujitev, nič manj in nič bolj kot religija: življenje je ostalo zunaj, spet v neki nikomur do kraja doumljivi onstranskosti, bolje v nekem protisvetu, ki se nikdar ni zgodil, pustil pa je za seboj opustošenje, ki še traja.

Pri založbi Claritas je v prevodu izšlo delo nemškega sociologa Ulricha Becka *Lastni Bog* s podnaslovom *O zmožnosti religij za mir in njihovem potencialu za nasilje*. Glede na dogajanje v sodobnem času je naslov zelo obetaven in privlačen. Delo je razdeljeno na šest poglavij, ki se odlikujejo z zelo bogatimi podatki in segajo na različna področja od teologije, zgodovine, filozofije, politologije, ekonomije itd. Pri tem Beck izpostavlja vpetost religij v probleme sodobnega, globalizacijskega časa. Ko spregovori o pogojih za možnost religijskega kozmopolitizma, ki danes vključuje žal mnoge izrazito negativne pojave, si postavlja vprašanje, kako je, glede na nasilje in toleranco, sploh mogoča medreligijska toleranca.

Globalizacija nas mnogo bolj kot z religijskimi resnicami sooča z vprašanji miru, zato morda kar vprašanje, če ne gre prej za mir namesto resnice in moramo s tem dejstvom povezovati prihodnost religij v svetovni družbi tveganja.

Svet, v katerem živimo, je svet, v katerem so se meje odpravile, postale prehodne, praktično jih ni več, tako kot tudi geografske razdalje niso več problem. Danes potrebujemo kozmopolitski pogled, in tu nam mora biti jasno, da so nastale nove meje in pregrade, ki jih v preteklosti ni bilo, in z njimi se je treba znati soočati. Tudi sodobni pojav fundamentalizmov je izziv. Skušamo graditi mostove, toda z njimi nastajajo tudi globoki jarki, vse svetovne religije se gibljejo med toleranco in nasiljem. Ambivalentnost glede tolerance in nasilja Beck povezuje s tremi komponentami, dobesedno: »Svetovne religije *presegajo socialne hierarhije* in meje med narodi in etnijami; tega so sposobne tedaj, če so zmožne religijskega univerzalizma, pred katerim zbledi pomen vseh nacionalnih in socialnih omejitev; iz tega pa se poraja nevarnost, da namesto etničnih, nacionalnih in razrednih meja nastanejo barikade med pravovernimi in krivovernimi oziroma nevernimi ljudmi.«⁴²

42 Ulrich Beck: *Lastni Bog. O zmožnosti religij za mir in njihovem potencialu za nasilje*, Claritas, Ljubljana 2009, str. 71.

Vprašanje, kako lahko religijsko priznamo Druge kot drugačne, vključuje še poskus, da si tudi sam prizadevam za priznavanje od Drugih. Še vedno ostaja vprašanje, kako lahko religijski kozmopolitizem uveljavlja svojo lastno drugačnost, ne da bi bili prikrajšani za svoje lastno religijsko in človeško dostojanstvo. Tukaj Beck opozarja na svetovljansko resnico, ki temelji na priznavanju drugačnosti drugih religij, vključno z njihovimi resnicami. Po njegovem ne more obstajati noben samo religijsko utemeljeni kozmopolitizem, kajti »v medsebojnem odnosu svetovnoreligijskih resnic je potreben svetovljanski kozmopolitizem religij, ki ne temelji na neizpodbitnih, ljudem vnaprej določenih resnicah, temveč na pravilih, pogodbah in postopkih (človekove pravice, pravna država ipd.), o katerih se ljudje sporazumejo med seboj«. ⁴³ Torej: načelo dogovora oziroma konsenza, s katerim naj nobena, še tako vzvišena prva resnica ne izpodriva miru.

Kozmopolitski realizem potrebujemo, da imamo pregled nad možnostmi in priložnostmi tako v pozitivnem kot tudi v negativnem smislu. V Evropi smo si priborili religijsko individualizacijo in evropska središča so dejansko institucionalizirane individualizacije, po svetu pa opažamo delokalizacije in detradicionalizacije velikih religij. Tudi te razvijajo potrebo odgovarjati »tako na globalno ekspanzijo moderne kakor tudi na posledico tega širjenja«, ⁴⁴ čeprav smo tukaj priče najbolj raznovrstnim duhovnim ponudbam, izzivom, od spoštljivo medsebojnega prežemanja do skrajno nestrpnih in terorističnih spojitvev in izkrivljanj. Nekoč medsebojno ločene religije komunicirajo že preko sredstev množičnih medijev in k pojavu religijske globalizacije spada po Becku pojav razbijanja hermenevtičnih krogov, ki so zazrti navznoter in so v preteklosti komunicirali le znotrajreligiozno. Tako nastaja nova »kozmpolitska hermenevtika« ⁴⁵ svetovnih religij, ki si danes prizadevajo za nove simbole na podlagi medsebojne izmenjave. Religije nedvomno so »globalni igralci«, priznava Beck, in v »obdobju refleksivne modernizacije se svetovne religije ne morejo več zanašati izključno na svojo lastno tradicijo, temveč morajo v zgoščenem svetu reflektirati svojo zgodovinsko sedanje-prihodnjo prepletenost«. ⁴⁶ Tu se pa srečujemo s kozmopolitskim duhom svetovne družbe, ki bo odločala o naši skupni prihodnosti.

Ena izmed temeljnih tez tega Beckovega pomembnega dela je vsekakor ugotovitev, kako je globalizacija bistveni spremljajoči pojav vseh religij, in predlaga

43 Prav tam, str. 240.

44 Prav tam, str. 165.

45 Prav tam, str. 166.

46 Prav tam.

nam, da ga zato vključimo v poskus definicije tega, kaj je religija. Skratka, avtor številnih študij o pojavu globalizacije nam pojasnjuje, da globalizacija ni rezultat množične medijske, politične in ekonomske globalizacije na začetku 21. stoletja. Tudi ni nekaj zapoznelega, površnega in možnega, je pač med nami stalno – ravno zaradi religij – in od vekomaj in morda bi bil že čas, da bi obvladovali mehanizme, ki bi nam omogočili pribitek miru, ne zaradi religij, ampak religijam navkljub.

Beck se kljub vsem kritičnim ugotovitvam o »nekakšni protireformaciji«, ki se noče končati v Katoliški cerkvi v podobi papeža Benedikta XVI., in kljub vsem »vzdrževanjem absolutističnih zahtev do resničnosti«,⁴⁷ ko resnica ogroža mir, ne pomišlja zapisati, da je v času spopada civilizacij in univerzalizmov »prav papež Benedikt XVI. tisti, ki v svetovni javnosti zagovarja maksimo: Prevodnik vernih naj bo poleg vere razum namesto nasilja.«⁴⁸ V družbi tveganja, nelagodne sodobnosti in nejasne prihodnosti je Beckovo delo s svojimi stališči, s katerimi se nikakor ne moremo vedno strinjati in jih brez zadržkov sprejemati, branje, s katerim ogromno pridobimo, saj podobno kot delo Samuela P. Huntingtona *Spopad civilizacij* zagovarja svetovno vzajemnost kot mnogocivilizacijsko,⁴⁹ ki naj jo globalizacija na vseh ravneh ohranja in neguje, da bi svet spremenili v za vse ljudi prijetno domovanje, to pa je izziv, ki mu ne moremo reči ne.

In kako ločiti vero in nasilje? Morda s tem, da jo postavimo pod »skrbništvo razuma« in jo tako »civiliziramo«, četudi, kot dodaja Beck, z »zvijačnostjo uma«.⁵⁰ Zaveda se, da taka razmišljanja ne bodo vplivala »na fundamentaliste, slepo zaljubljene v krvavo in pobesnelo nasilje, kaj šele, da bi ga ustavilo«,⁵¹ toda drugih sredstev nimamo na voljo.

4. Monoteizem – vera in nasilje

V zborniku *Religija in nasilje: eseji in razprave: Jan Assmann in drugi* na kar 400 straneh dvajset prispevkov avtorjev različnih poklicev, nazorskih prepričanj, generacij, spolov in tudi osebnih izkušenj (Jan Assmann, Irena Avsenik Naberger, Janko Bohak, Aleš Črnič, Osman Đogić, Ana Frank, Cvetka Hedžet

47 Prav tam, str. 216.

48 Prav tam, str. 217

49 Samuel P. Huntington: *Spopad civilizacij*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2005, str. 19.

50 Ulrich Beck: *Lastni Bog. O zmožnosti religij za mir in njihovem potencialu za nasilje*, str. 246–247.

51 Prav tam.

Tóth, Tine Hribar, Janez Juhant, Gorazd Kocijančič, Peter Kovačič Peršin, Jože Krašovec, Christian Moe, Vinko Ošlak, Pavle Rak, Iztok Simoniti, Marjan Smrke, Ivan Janez Štuhec, Andrej Ule) razpravlja predvsem o monoteizmu in nasilju, ki naj bi ga utemeljevala religija.

Vsi posamezni prispevki so zanimivi in že prvi, Assmannov (*Monoteizem in jezik nasilja*), opozarja,⁵² da jezik nasilja izvira pretežno »iz političnega pritiska, izpod katerega nas hoče monoteizem ravno osvoboditi«, kajti »semantični dinamit, ki tiči v svetih besedilih monoteističnih religij, se ne prižiga v rokah vernikov, temveč fundamentalistov, ki jim gre za politično oblast«,⁵³ pri tem pa uporabljajo nasilne religiozne motive. V tem smislu tudi prispevek Tineta Hribarja z naslovom *Assmannova interpretacija monoteizma in slovenski katolicizem*⁵⁴ trezni in boleče nagovarja z ugotovitvijo, kako zdajšnji »klero-katolicizem na Slovenskem« žal »izpostavlja prav potrebo po meču (po razločitvah), medtem ko na posledice uporabe meča pozablja. Jih morda tudi namerno spregleduje in zamolčuje.«⁵⁵ Takšen klero-katolicizem oblikuje »pogoje in žarišča ponovnega izbruha nasilja, preganjanja drugače mislečih in zapostavljanja tistih, ki se niso pripravljene pokorno vključiti v katoliško akcijo, v misijonarsko spreobračanje pod okriljem samozvane nove evangelizacije. Za zdaj v okvirih verbalnega nasilja in teženj po duhovni nadoblasti, slej ko prej pa tudi z ukrepi realnega nasilja in političnega oblastništva.«⁵⁶ Toliko o razmerah pri nas – in kako je v svetu, še posebej v zahodnem, katerega del smo tudi mi?

V času globalizacije postaja svet čedalje manjši in obvladljiv v nekaj urah, vendar se napetosti, še posebej med monoteističnimi religijami, čedalje bolj stopnjujejo; nasilje narašča, tudi občutka ogroženosti je vse več, zato iz prispevkov avtorjev izhaja nujnost negovanja dialoga. Tako je beseda dialog že kot neka kšna čarobna beseda in »magična beseda upanja«, celo »življenjska nuja sodobnega sveta«.⁵⁷ Razvita dialoškost naj bi bila zmožnost za soočenje različnih, medsebojno nasprotnih pogledov, ki nam o nas samih sporočajo tudi kaj neprijetnega. Z dialogom vidimo sebe z očmi drugega in uspešen dialog priznava in vzpostavlja pluralizem kot povsem normalno družbeno stanje; z razlikami se naučimo živeti že v vsakdanjosti. Ideal sobivanja na podlagi različnosti, vsaj

52 Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin (ur.): *Religija in nasilje. Eseji in razprave. Jan Assmann in drugi*, Fakulteta za družbene vede – Revija 2000, Ljubljana 2008, str. 13–29.

53 Prav tam, str. 29.

54 Prav tam, str. 163–180.

55 Prav tam, str. 170.

56 Prav tam.

57 Prav tam, str. 7.

v naši, zahodni družbi je svoboda, ki jo zagotavlja politika, in »danes je nujno, da v tem uspemo kot človeštvo« – takšno stanje, lojalnost svobodi, mora ostati imperativ našega bivanja. In to lojalnost svobodi zahodna družba mora zahtevati od tujcev, lojalnost, ki jo tudi mi moramo zagotavljati imigrantom.

Vrednostno središče naše, zahodne svobode zbornik opisuje takole: »Zahodna svoboda temelji na demokraciji (enakopravnosti ljudi), republiki (vse politično je javno), libertarnosti (neodtujljivosti temeljnih človekovih pravic) in vse bolj tudi na odgovornosti za živo in neživo naravo. Zahodna družba z naporu nekako uveljavlja znotraj svojega prostora tako svobodo, po kateri sam nisem svoboden, če ni svoboden tudi drugi.«⁵⁸

Prav tako velja za zahodno družbo tudi »etični imperativ globalne solidarnosti, ki pravi, da ima tisti, ki zmore več, tudi večje obveznosti.«⁵⁹ Nikakršen etični relativizem ne more veljati za določilo zahodne svobode, ne glede človekovih pravic in ne glede varstva okolja. Nujnost in celo pogoj, da ljudje kot različni lahko živimo in delujemo svobodno, je sekularnost kot »predpogoj idejnega in vsakršnega pluralizma«,⁶⁰ in sekularnost od države zahteva, da je tako versko kot ideološko nevtralna, to pomeni, da ne prevladuje niti teizem, niti ateizem ali celo agnosticizem. »Sekularna država se zato zavzema za zasebnost in javnost vere, vendar proti poseganju religije na nereligiozno področje, proti religioznemu integritizmu. V zahodni sekularni in vedno bolj raznoliki družbi lahko vsak veruje v svojega boga in ga zasebno in javno časti, vendar nobeno od verstev ne določa javnega prostora. Tudi kadar verske ustanove delujejo javno s svojo karitativnostjo, z javnim manifestiranjem verovanja in podobno, ostaja to področje ločeno od države in njenih institucij.«⁶¹

Zelo jasno in povsem nedvoumno zbornik že na začetku razloži, da sekularna toleranca nastopa proti diskriminaciji drugačnih, vendar mora biti in ostati netolerantna do netolerance. Nasilje, ki bi ogrožalo svobodo drugačnih, je nujno preprečiti, tudi s silo, če je treba, čeprav tolerance ne uporabljamo kot argument za nasilje. »Konkretno to pomeni, da na primer pripadniki tujih kultur in civilizacij ne morejo uveljavljati v zahodni družbi svojih običajev, ki niso v skladu s temeljnimi vrednotami enakopravnosti (na primer mnogoženstva, neenakosti moških in žensk, obrezovanja ipd.) in se pri tem sklicevati na dolžnost zahodne družbe, da v imenu svobode tolerira običaje, ki predstavljajo

58 Prav tam, str. 8.

59 Prav tam.

60 Prav tam, str. 9.

61 Prav tam.

za zahodno civilizacijo kratenje temeljnih človekovih pravic. To pomeni, da morajo države zahodne demokracije vztrajati na načelu sekularnosti, po katerem se nelegitimne vse interpretacije svetih spisov, ki v imenu vere kršijo temeljne človekove pravice ali pa spodbujajo nasilje nad pripadniki drugih veroizpovedi.«⁶² S temi ugotovitvami se nam po jasno izraženih stališčih urednikov zbornika »razkrije civilizacijska vrednota sekularnosti kot eden nepogrešljivih temeljev zahodne družbe«, in priznati jima moramo, da gre za zelo jasna in za vse sprejemljiva stališča.

Izkustvo religioznega nasilja je prispevek urednika revije 2000 Petra Kovačiča Peršina, ki svari, da osebno ni mogoče »verovati slepo« in da samo »dogmatična verovanja« zahtevajo »slepo sprejemanje naukov«. Smisel religije danes je v tem, da se »vse bolj sidra v jedro osebnega, postaja osebna drža in prepričanje, boljše rečeno duhovno izkustvo«, in vera kot drža je način bivanjskega samouresničevanja, ki izhaja iz »prapotrebe po religioznem izražanju.«⁶³ Iztok Simoniti v svojem obsežnem članku z naslovom *O naravi monoteizmov in monizmov*, ki je zelo pregledno podan in že s podnaslovi opozarja na konkreten problem, ki ga obravnava, v *Sklepni misli o identiteti in svobodi* opozarja, da »teisti, agnostiki in ateisti vseh barv« razumemo, da svoboda »predvideva skupno življenje različnih«, predvsem pa, da »ne dopušča nikakršnega moralnega relativizma«. ⁶⁴ Avtorica prispevka *Ideja mesijanstva – ideja enega človeštva*⁶⁵ izhaja iz trajnega vpliva in pomena mesijanstva, ki vpelje kategorijo zgodovine in s filozofom Ernstom Blochom, ki je po samooznaki ateist po volji Boga, poudarja znotrajzgodovinske razsežnosti nečesa odrešenjskega, in tu vidno in odločno izstopa etika. V občeskulturnem smislu ideja mesijanstva tudi ne daje podlage za postutopično razglabljanje o koncu zgodovine, saj bi to bil tragičen konec človeka samega.

Iz *Uvodnega razmisleka* obeh urednikov⁶⁶ izhaja spodbudna ocena o optimizmu avtorjev prispevkov, ki so prepričani, da se je nasilju mogoče upreti, ga zaustaviti: »Razmišljanje in delovanje proti nasilju je vedno dejanje humanizma.«⁶⁷ To je tudi misel, ki jo velja imeti za vodilno idejo vseh zbranih in zelo solidnih prispevkov v zborniku, ki je kot celota še najlažje razumljiv na

62 Prav tam, str. 10.

63 Prav tam, str. 224.

64 Prav tam, str. 329.

65 Prav tam, str. 359–386.

66 Prav tam, str. 7–10.

67 Prav tam, str. 7.

tej ravni: dialog – svoboda – sekularnost. Ta tri načela so oba urednika vodila pri zamisli za pričujoči zbornik »in pri izboru njegovih avtorjev«. ⁶⁸

Je pa še nekaj, česar danes ne moremo in ne smemo zamolčati. Po branju tega nedvomno izjemnega zbornika ostaja zavest o tem, da v času, ko mnogi govorijo celo o nekakšni renesansi religije in religiozne zavesti, ostaja nujnost, celo prednostna, da k vsakemu razmišljanju o religiji in religioznosti nujno spada tudi človekova pravica do brezreligioznosti, in to celo kot ena najbolj temeljnih človekovih pravic. Na pravico do brezreligioznosti, ki ni nedovzeta za etiko, danes ne sme pozabljati nobena, še tako utemeljena in upravičena razprava o človekovi pravici in potrebi po religioznem izražanju.

Brezreligioznost ni odpadništvo, ni sramota, ateizem tudi ni isto kot nihilizem. Pravica do religioznosti se mora danes že v izhodišču odpovedati vsakršni demonizaciji ateistov in vsem diskriminacijskim oblikam proti tem, ki svoje etike ne utemeljujejo na religiozni podlagi, skratka dojemanju etike, ki odločno vztraja, da etika ni in ne more biti *glas theosa*. Naj bo jasno povedano tole: odprava absolutov nikakor ne pomeni nujno nastopa nihilizma in k zdajšnjemu humanizmu, še posebej, ko gre za etiko, spada izrazita prepoved enačenja ateizma z nihilizmom.

68 Prav tam, str. 10.

Bratovščina med idealizmom in nasiljem

V kulturi, v kateri otrdeli idealizmi napravijo laž za življenjsko obliko, je proces resnice odvisen od tega, ali se bodo našli ljudje, ki so dovolj agresivni in svobodni (»nesramni«), da povedo resnico. Vladajoči izgubljajo svojo dejansko samozavest ob norcih, klovnih, kinikih; zato pripoveduje anekdota o Aleksandru Velikem, da bi hotel postati Diogen, če ne bi bil Aleksander. Če ne bi bil norec svojih političnih ambicij, potem bi moral igrati norca, da bi ljudem, kot je on sam, povedal resnico.

Peter Sloterdijk, *Kritika ciničnega uma*, 1983

1. O globalni nepravilnosti

Živimo v času, ki je zaznamovan s tem, da sta se teorija pravičnosti in teorija morale razšli,¹ poudarja nemški filozof in sociolog Jürgen Habermas (roj. 1929). Je možna trditev o presežni naravi pravičnosti, tudi v zdajšnji dobi glede na utemeljeno Habermasovo ugotovitev? Kaj je eden najtežjih vidikov sesutja socializma? To, da nam je prejšnja država, naša nekdanja skupna domovina, propadla, je nedvomno poraz socializma. Ta poraz socializma pri nas in povsod v Vzhodni Evropi na zahodu ni ostal brez odziva: začelo se je sesuvanje in razkroj oziroma razgradnja socialne države. Ta proces se še nadaljuje in o tem sesuvanju poslušamo pretresljive zgodbe novinarjev po televiziji, tudi v časopisju in še kje.

V posmeh vsemu se celo znotraj čaščene Združene Evrope prosti pretok blaga sicer nadaljuje, pretok ljudi pa nazaduje, kajti čedalje bolj je voden in kontroliran z zelo prefinjenimi mehanizmi diskriminacijske narave. Terminologija se je krepko spremenila, ne več socializem, kvečjemu samo še socialna država in še ta usiha.

Kaj je socialna država? Prisluhni velja odgovoru, ki ga je posredoval poljski filozof in sociolog Zygmunt Bauman (1925–2017): »Država blaginje«,

1 Jürgen Habermas: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, str. 14.

»socialna država« je bila predvsem ureditev, ki so jo ustvarili in zagovarjali prav zato, ker je preprečevala današnji nagon ‚privatizacije‘ (okrajšava za pospeševanje v temelju protiskupnostnih, individualiziranih vzorcev delovanja potrošniškega trga, vzorcev, ki postavljajo posameznike v tekmovalne odnose z drugimi): nagon, ki se izraža v slabitvi in razpadu mreže človeških odnosov ter spodkopavanju družbenih temeljev človeške solidarnosti. ‚Privatizacija‘ onemogoča težavno nalogo upiranja in s tem (vsaj tako si obeta) prelaga *družbeno* ustvarjene probleme na ramena *posameznih* moških in žensk, ki tej nalogi običajno niso niti približno kos, medtem ko ‚socialna država‘ stremi k povezovanju svojih članov, da bi obvarovala vse in vsakogar pred krutim in moralno pogubnim spopadom ‚vseh proti vsem‘.² Kot da bi zatajila ekonomija, politika je tako že, toda ali je v moči etike, da tu intervenira, ker smo v času nekakšne renesanse etike?

Etika pomeni (ali naj bi pomenila) organizirano medčloveškost, ki med drugim vztraja pri ločevanju dobrega od zla, pravice od krivice ali vsaj kot živa in delujoča usposobljenost v današnjem svetu, kljub vsej nepreglednosti in kaosu, še prepozna presežke, četudi še tako majhne, tega, kar je boljše. Etika je kot most od *jaz* k *ti* in kakor koli že, praelica etike je dobro, praelica kapitalizma pa profit, ki ga poganja pohlep, ki je, tudi po svetopisemskih ugotovitvah, leglo zla: »Korenina vsega zla je namreč pohlep po denarju« (1 Tim 6,10). Če so včerajšnji do onemoglosti zagreti demokrati videli enačaj med kapitalizmom in demokracijo in celo nekakšen zgodovinski napredek, nas je zdajšnja doba pripeljala do uvida, da tega bratstva ni in da tudi ni mogoče. Demokracija in kapitalizem nista kompatibilna, kraja in kapitalizem – in na tej podlagi je kapitalizem v devetdesetih letih prejšnjega stoletja pri nas začel nastajati – pa sta enojajčna dvojčka. Prišlo je do enačaja med pohlepom, častihlepjem in oblastiželjnostjo. Na prehodu v novo tisočletje so mnogi pri nas verjeli v *brezrazredni kapitalizem*, kot da bi ta pomenil celo nekakšno pankapitalistično utopijo in vseodrešensko gibanje, še posebej v nekdanjih socialističnih državah.

Vse smo olastnili in lastninjenje nas je zasvojilo. Kar se je dogajalo po letu 1989 s krajo družbenega premoženja in nastajanjem tajkunov, je substanca našega kapitalizma. Ta kapitalizem se je začel zločinsko, kradel je, pa naj se zateka v še takó izbran besednjak visokodonečih besed o demokraciji in toleranci: kraja je kraja. Toda mnogi govorijo le o demoralizirani kulturi sicer socialno opredeljenih razlik, ki se bile vedno, in kot da bi večno vračanje absorbiral

2 Zygmunt Bauman: *Kolateralna škoda: družbena neenakost v globalni dobi*, Znanstvena založba Filozofske fakultet, 2013, str. 17.

esteticizem, konec etičnega ali celo smrt etičnega pa naj nadomesti estetika in s svojo senzibilnostjo vzpostavlja nekakšno emancipacijo. Je to nekakšen prihod svobode, ki jo moramo častiti?

Smo zaradi tega začeli govoriti o uprostorjenju bivajočega? Prostor pač mora biti estetsko oblikovan, počutje v njem prijetno in moralni prostor je zdaj – tako po globalizacijsko – kaj? Kakšno je sporočilo estetskega prostora? Natančneje: katere etične razsežnosti vsebuje? Se učasovanje bivajočega iz nečesa utopičnega spreminja v pragmatično dojetanje, ki etiko potiska v ozadje in se kvečjemu zateka v vsem znano govorjenje – v bistvu izživljanje – o krizi etike³ in še bolj njenih vrednot.

Zygmunt Bauman nas v svojem delu *Kolateralna škoda* (2011) opozarja na politično in socialno svobodo, ki bi morali biti neločljivi, kajti: »Brez socialnih pravic *za vse* mnogo in najbrž vse več ljudi svojih političnih pravic ne bo moglo uporabiti in jim ne bo pripisovalo nobenega pomena. Če so politične pravice nujne za vzpostavitev socialnih pravic, so slednje nepogrešljive, če želimo politične pravice uresničiti in jih uporabljati. Da bi se obe pravici ohranili, potrebujeta druga drugo; ohranitev je lahko le njun skupni dosežek.«⁴ S to mislijo Bauman zelo nagovarja, kajti smisla demokracije v sodobnem času ne moremo dojemati onkraj socialnih pravic in teh v imenu čaščene privatizacije in individualizacije tako po neoliberalistično spraviti v rubriko »moja privatna zadeva«. Skratka, privatizacijski zagon je po Baumanu pripeljal do tega, da so se razšle politične in socialne pravice. In etika? Dileme in dejstva, ki se zdaj porajajo, so ostarelega Baumana spravljale v zavidljivo teoretsko razgibanost; tako je skušal vse do konca svojega življenja razmišljati o antinomijah novonastalega stanja, ki so zavpile »nazaj k etiki«.

Susan George (roj. 1934), po poreklu Američanka, slovi kot priznana politologinja. Ima ameriško in francosko državljanstvo in je zelo kritično usmerjena proti izkoriščevalskemu liberalizmu. V njenem v slovenščino prevedenem delu *Kako zmagati v razredni vojni* (2014) v uvodnih razmišljanjih beremo, da je tako glede kronične zadolženosti kot tudi lakote v svetu spoznala, »da nobeno, še tako hudo človeško trpljenje samo zase in samo po sebi politikov nikoli ne prisili v spremembe«.⁵ Te pa bi bile očitno potrebne, da bi bilo v svetu manj gorja. Celotni tretji najbogatejši prebivalec našega

3 Gl. še Noam Chomsky: *Kdo vlada svetu*, Modrijan, Ljubljana 2017.

4 Zygmunt Bauman: *Kolateralna škoda: družbena neenakost v globalni dobi*, str. 15.

5 Susan George: *Kako zmagati v razredni vojni: finančna kriza, razkroj državne blaginje in globalna prevlada neoliberalnega elitističnega modela*, Ciceron, Mengeš 2014, str. 8.

planeta, magnat Warren Buffett (roj. 1930), je menda dejal, da »zunaj divja razredna vojna, toda vodi jo moj razred, razred bogatih, in mi zmagujemo«. ⁶ In cena te zmage?

Susan George si je upala zapisati, da je Grčija zaradi navala emigrantov sesuta in da »priseljence preko Grčije v Evropsko unijo vabijo in tihotapijo turške mafijske združbe, ljudje pa s seboj prinašajo tuberkulozo in druge nalezljive bolezni, ki so bile v Grčiji že izkoreninjene«. ⁷ Določeni predeli mest v Atenah, Patrasu in drugod so s priseljenci getoizirani. Velika večina je prizadeta, brez trohice lastne krivde. Vsi smo prizadeti, če zemlja, njive, ki jih morajo razkužiti, ker so tam bivali ljudje brez zadostnega števila sanitarij, najmanj dve leti ne bodo primerne za pridelovanje poljščin.

To, da prihajajo k nam begunci, nam vedno znova postavlja vprašanja o tem, kako mi razumemo, kaj so demokracija, človekove pravice, solidarnost in strpnost. Bojim se, da je pri tem preveč nekakšne navidezne, retorične, všečne strpnosti, ki jo pridigaš, dokler si daleč od žičnih ograj in teh, ki zaudarjajo, ker se že dneve in dneve niso tuširali, in prizori z vlakov, ki jih čistijo za begunci, so taki, da je joj. Deklarirana strpnost in solidarnost, na katero praviloma vsi prisegamo v člankih in pred televizijskimi kamerami, je pogosto daleč stran od stvarne solidarnosti in strpnosti na ulici. Retorično želimo ostati branilci pravic vsakogar in vseh. Naše besedičenje za javnost je eno, kaj pa stvarna pripravljenost za sprejemanje neke bistvene drugačnosti? Kako naj bi bila videti integracija teh, ki niso prišli povabljeni, so pa med nami in bodo očitno tudi ostali? Bo prišlo do getoizacije, ki je ne želimo in je sploh ne potrebujemo? Ne da se vsega sprejemati, pravi zdrava pamet, kajti tak človek, ki bi vse sprejemal, ne bi imel svoje držę, ponosa in bi se celo razosebljal.

Ljudje imamo svojo resnico in z etičnimi razlogi zagovarjamo meje in omejitve, kajti z vsem pač ne moreš biti solidaren. Ta razkorak med notranjim svetom in zunanjo realnostjo lahko vodi v porajanje agresivnosti in ta je, kot vidimo, v porastu. Kako se soočati z agresivnostjo, ki jo povzroča občutek ogroženosti? Kaj nam pove bodeča žica? Najprej in samo to, da je tu »neki nekdo«, ki nam namenoma ustvarja probleme s begunci. O tem, da se hladna vojna ni nehala, nas prepričujejo novejša dela dobrih poznavalcev svetovnih razmer, kot je *Popolna prevlada* (prevod 2010) Williama Engdahla. V pohlepu po popolni prevladi v svetu in po nadzoru nad surovinami se je hladna vojna spremenila v »vojno proti terorizmu«, in bolj kot se spreminja, bolj je isto. Skratka, hladna

6 Prav tam, str. 9.

7 Prav tam, str. 39.

vojna se nadaljuje in kriza, v kateri smo, je bila povzročena povsem načrtno. Ni je vedno lahko prepoznati, kajti »glavno gonilo hladne vojne, namreč želja veslesil po vojaški in politični prevladi, ob tistem novembrskem dnevu leta 1989, ko je padel Berlinski zid, se ni niti za trenutek zaustavilo«. ⁸ Barack Obama je po njegovem že leta 2009 pomenil samo »spremembo v načinu nastopanja«, ⁹ in ko je leta 2017 ta prvi črnski predsednik odšel, je več kot jasno, da se je oklepal istega, nam vsem znanega cilja, tj. »širjenja ameriške prevlade v sleherni kotiček planeta in ozračja nad njim, pri tem [pa je] za opravičevanje svojih vojn in nasilja« ponavljal samo »isto mantro: ‚človekove pravice‘«. ¹⁰ Tudi Noam Chomsky pikro opozarja: »Zahod se je na zlom Sovjetske zveze odzval s triumfalno škodoželjnostjo. Slavili so ga kot ‚konec zgodovine‘, poslednjo zmago zahodne kapitalistične demokracije, malone tako, kot da bi Rusiji ukazali, naj spet postane to, kar je bila pred prvo svetovno vojno – tako rekoč ekonomska kolonija Zahoda.« ¹¹

Nekako od leta 2000 narašča nezaposlenost, narašča tudi družbena neenakost, ki je zelo prizadela srednji razred, in kapitalizem vzpostavlja družbeno neenakost, celo načrtno in povsem namensko. Toda do kod jo lahko obvladuje, da ga ne sesuje ali da ne povzroči celo svetovne krize? Zlo, ki ga ustvariš sam, se običajno povampirira in te silovito udari nazaj. Nikakor ne moremo razumeti, zakaj se je prestižna politika odrekla socialni državi, to je državi oziroma družbi blagostanja, in namesto nje – tudi pri nas nismo izjema – začela uveljavljati tržno-neoliberalni sistem. Revščina danes ni več opazna toliko po oblačilih, kajti tu je določena uniformnost: kavbojke in superge, kratke jakne – in že smo vsi po zunanjem videzu enaki. Toda družbeno razslojevanje zaradi siromašenja zelo vpliva na jezik, govorico, ki polna kletvic z besedo izraža nehoteno odpadništvo in izločenost, saj številni ljudje, ki so si v socializmu ustvarili lep in varen standard, tega ne morejo več vzdrževati ali ga celo ohranjati.

Susan George omenja znano izjavo Margaret Thatcher, »da družba sploh ne obstaja«. ¹² Kot da smo samó posamezniki s svojimi željami in potrebami. Jezik, v katerem smo nekoč izražali potrebe vseh ljudi, bi se očitno moral umakniti

8 F. William Engdahl: *Popolna prevlada. Totalitarna demokracija novega svetovnega reda*, Ciceron, Mengeš 2010, str. 7.

9 Prav tam, str. 280.

10 Prav tam, str. 7.

11 Noam Chomsky: *Kdo vlada svetu*, str. 228.

12 Susan George: *Kako zmagati v razredni vojni: finančna kriza, razkroj državne blaginje in globalna prevlada neoliberalnega elitističnega modela*, str. 113.

in izginiti. Neoliberalni elitistični koncept arogantno vpije, da so ljudje živeli nad svojimi zmožnostmi in celo, »da je šel model razsvetljenstva s širjenjem človekovih pravic veliko predaleč«. ¹³ Z ekonomijo, konkretnije z »ekonomsko pravico posameznika do lastne izbire, brez vmešavanja države v njegovo življenje«, ¹⁴ je treba izpodriniti vrednote razsvetljenstva in celo sam »rojstni kraj razsvetljenstva« ¹⁵ se lahko spremeni v svoje lastno pokopališče.

Nepravičnost je doživela jezikovni premik v smislu nekakšne socialne getoizacije, s katero se kulturna in kaviarska, to je salonska levica s svojo intelektualistično retorično akrobatiko ne sooča in do nje sploh nima odnosa. Z (enospolnimi) marginalci se je pač lažje ukvarjati in jih celo politizirati, lažje kot z revščino na vsakem vogalu. Pozerska levica je levica, ki je sama sebi namen, ves njen komplicirani »čvek« pa v bistvu le beg iz realnosti. Politika nas sooča z obrobni temi, ki jih do onemoglosti politizira, in odgovor na vprašanje, zakaj to počne, je verjetno v tem, da nas tako odvrne od glavnih, najbolj razširjenih tem, predvsem naraščajoče revščine, brezposelnosti in celo lakote po šolah, ki otožno gleda iz otroških oči. Ti otroci ne vidijo več morja in s prstkom ne okušajo slane vode v morju, tako kot smo jo nekoč mi, ki smo komaj verjeli, da je res slana. (Pa je bila.)

Se v svojem hlastanju za nečim novim ne zatekamo v predrazsvetljenski svet, kjer ni nič drugega kot podhranjeni, humanizma lačni svet, ki je že blizu barbarstvu? Če sežemo v starogrško misel, vidimo, da je Aristotel v *Nikomahovi etiki*, v tej zakladnici etičnega znanja, za katero smo lahko srečni, da jo sploh imamo, menil, da je revščina zlo in zaradi nje »ni mogoče biti hraber«, ¹⁶ kajti revščina pomeni, da smo v življenju odrinjeni in da so nam možnosti glede svobodnega odločanja in izbire nedosegljive. Le kakšno je življenje, v katerem ne moremo več svobodno načrtovati svoje prihodnosti? Kjer ni prihodnosti ali kjer je zelo okrnjena, tam ni pravega življenja, tega pa brez svobodne izbire in odločanja nikdar ni in ne more biti. Znašli smo se v okrnjenem življenju. Naš mladostni klic nekoč je bil več svobode in demokracije, toda tudi tukaj se je jezik danes spremenil, kot da bi ostala samo ena sama beseda, in to preživetje znotraj globalne nepravičnosti. Treba je garati in prosti čas je nekaj, kar velja demonizirati, saj je to lenoba, ta pa velja za hudo družbeno zlo.

13 Prav tam, str. 112.

14 Prav tam.

15 Prav tam, str. 128.

16 Aristoteles: *Nikomahova etika* III (1115 a), Cankarjeva založba, Ljubljana 1964, str. 134.

2. Brezdelje – (ne)vrednota

O brezdelju in lenobi danes ne razmišljamo – sodobni čas preživljamo in doživljamo kot nekakšni zasvojenici z delom ali kar kot deloholiki. Toda tudi v starodavni preteklosti ni bilo drugače, saj Heziod (700 pr. n. š.) v svojem spisu z naslovom *Dela in dnevi*, ki se je na srečo ohranil in ga imamo tudi v slovenskem prevodu, poudarja, da »delo ni nikdar sramota; brezdelje pa prinaša sramoto«. ¹⁷ Heziodove misli, podane v pesniški obliki, so kot izrecno opozorilo pred lenobo, kajti: »Lakota vedno samo brezdelnim ljudem je družica. Kdor brez dela živi, na tega ljudje in bogovi stresajo jezo, kot trot brez žela pohaja okoli, kar so s trudem čebele pridelale, žre in zapravlja.« ¹⁸

Poznejši svetopisemski Pavlov rek »Kdor noče delati, naj tudi ne jé [kaj, či što nešče delati, naj ni jej – Nouvi zákon ali testamentom]« (Drugo pismo Tesaloničanom 3,10) smo docela ponotranjili, vendar nas danes kapitalizem sooča s tem, da mnogi, ki garajo, nimajo več kaj jesti. Brezposelnost pa marsikje postaja družbeno zlo, ki že ni obvladljivo. Biti brez dela, ne imeti dela je kot izključenost iz družbe, posameznik celo doživlja očitke, da je nekakšen »sociopat«. Družabno življenje je okrnjeno in ljudje se soočajo s potrlostjo, ki pogosto preide v bolezensko stanje.

Kot ugotavlja sodobni nemški esejist in literat Manfred Koch (roj. 1955) v svoji tudi v slovenščino prevedeni knjižici kar z naslovom *Lenoba*, je lenoba v marsičem »kritika civilizacije«, ¹⁹ v kateri živimo. Lenoba je mir in Koch nas opozarja na vrsto literarnih del, kjer ima lenoba oziroma mirovanje prizvok nečesa pozitivnega, celo plemenitega. Človek bi ob tem najraje zapisal, da tisti, ki ne dela, pač ne greši, v primerjavi s tistim, ki dela in pogosto greši. Je po tej plati ne-delo nekaj pozitivnega in spodbudnega? Morda bi bilo bolje govoriti o mirovanju kot pa o lenobi, kajti vsak človek bi moral imeti možnost za delo in počitek, za uravnoteženje med napetostjo in sprostitvijo, saj bi bilo potem mnogo manj agresivnosti, tudi te, ki jo gledamo na televizijskih ekranih, ko se pretepajo nogometni navijači, in se sprašujemo, od kod ta potreba po množičnem sproščanju agresivnosti.

V preteklosti je bilo brezdelje privilegij in celo nekakšna vrednota bogatih, kajti delati je pomenilo, da je človek nesvoboden, »od tod za delo beseda

17 Heziod: *Dela in dnevi*, Modrijan, Ljubljana 2009, str. 73.

18 Prav tam.

19 Manfred Koch: *Lenoba: težavna disciplina*, Študentska založba, Ljubljana 2013, str. 60.

douleía, v kateri tiči *douílos*, suženj«,²⁰ in svoboden pomeni biti onkraj dela, toda, da ne bo nesporazuma, onkraj telesnega dela. Kulturna, duhovna, politična in vojaška dejavnost, ki je pripadala višjim slojem, je bila vse prej kot brezdelje. Živeti brezskrbno kot živali, ki živijo v trenutku, saj so preskrbljene, in Friedrich Nietzsche živali zavida, da je privezana »na kratko, namreč na kol trenutka, in zaradi tega ni niti žalostna niti naveličana.«²¹ Živali ne delajo, živijo od tega, kar jim ponuja narava, tudi še takó svetopisemsko: »Poglejte ptice neba! Ne sejejo in ne žanjejo niti ne spravljajo v žitnice, in vendar jih vaš nebeški oče hrani.« (Matejev evangelij 6,26) Ta romantični odnos do živali spominja na majhnega otroka, ki še ne ve za čas in zgodovino in ne za preteklost in prihodnost.

Kot nas opozarja Koch, pa je delo in ustvarjanje povezano s časom, kajti »vse do novega veka je imelo nedelo kulturno višji status kot delo.«²² Tudi zgodovinarji pravijo, da prosti čas izginja, izginil je »z uveljavitvijo nove, kapitalistične gospodarske etike, v kateri je, prvič v zgodovini, za najpomembnejši ekonomski cilj veljalo nenehno povečevanje donosov«,²³ skratka pridobivanje in povečevanje dobička. Stare družbe niso poznale t. i. »gospodarske rasti«, ustvariti je bilo treba toliko, kolikor je bilo nujno za preživetje, toda: »Za prehod s ‚samooskrbnega gospodarstva‘, ki je usmerjeno na ‚idejo zadostnega živeža‘, k ekonomiji maksimiranja, ki stavi na brezmejno zviševanje produktivnosti in dobička, je bila potrebna silovita mobilizacija delovne sile. Na tem ozadju je potekala sprememba miselnosti, zaradi katere se je delo z nujnega zla povzpelo na najvišjo vrednoto. Rečeno s priljubljeno krilatico: človek ne dela več zato, da bi živel, ampak živi, da bi delal.«²⁴

Brezdelje zato dobi oznako lenoba, ki je kot taka družbeno grajana; celo do temeljitega etično-vzgojnega zasuka prihaja, do tako imenovanega družbenega discipliniranja, in izid tega je »skoraj popolno ponotranjenje delovne morale«, nad katero se je francoski socialist kubanskega porekla Paul Lafargue (1842–1911), sicer zet Karla Marxa (1818–1883), porogljivo odzval v polemičnem spisu z naslovom *Pravica do lenobe* (1883), v spisu, ki je preveden v slovenščino (1985). V njem omenja tudi tale svetopisemski izrek, ki po njegovem naj ne bi obsojal lenobe: »Poučite se od lilij na polju, kako rastejo. Ne

20 Prav tam, str. 48.

21 Friedrich Nietzsche: *Času neprimerna premišljevanja*, Slovenska matica, Ljubljana 2007, str. 56.

22 Manfred Koch: *Lenoba: težavna disciplina*, str. 44.

23 Prav tam.

24 Prav tam.

trudijo se in ne predejo, toda povem vam: Še Salomon v vsem svojem veličanstvu ni bil oblečen kakor katera izmed njih.«²⁵ (Matejev evangelij 6,29–30)

Toda vprašanje, kaj naj bi bil socializem, je takrat izzvalo razhajajoča se mnenja ravno, ko je šlo »za pravico do dela«, ki je bilo revolucionarno geslo med revolucijo 1848. Koch v tej zvezi piše: »Da si je za utopični cilj v daljavi postavil posplošitve dela in ne njegovo odpravo, je za Lafargua izvirni greh socialističnega gibanja.«²⁶ Delovni čas naj ne bi presegal štiri ure, celo tri, toda Lafarguova pravica do lenobe je zmedla celo pokončnega socialista Bernsteina.

Nedelo je nevrednota, delo čedalje bolj postaja moralna obveznost in prihaja do kaznovanja najrevnejših, iz katerih je treba izganjati »hudiča lenobe«. Tako so najprej v kalvinističnih deželah, sčasoma pa povsod po Evropi nastajali »prevzgojni domovi«, tj. »prisilne delavnice«, kamor so zapirali reveže in berače. Silili so jih delati in so jih pretepali, če so se upirali delu, in bil je konec dolge »krščanske tradicije dopuščanja beračenja, celo njegovega spoštovanja.«²⁷ O tem zagonu discipliniranja beremo, da je reformacija prinesla še tole: »Beračic in beračev, piše Luter v svojem traktatu *Odredba o skupni blagajni za revne* (*Ordnung eines gemeinen Kasten für die Armen*), naj ne bi več trpeli niti v mestih niti v vaseh; če jih ne ,pestita starost ali bolezen‘, morajo ,delati ali pa bodo pregnani iz našega občestva‘.«²⁸ Kot poudarja Koch v svoji knjižici, pomeni lenoba »skrajni pol neodpustljivega zavračanja storilnosti«,²⁹ toda pri tem gre za storilnost kot družbeno priznano dejavnost, ki jo je prinesel zgodovinski razvoj. Pojem lenobe v moderni družbi učinkuje »predvsem kot grožnja in bodica. Je bojni pojem: nenehno pozivanje vsakega državljana, naj legitimira svoj obstoj z družbeno priznano dejavnostjo.«³⁰

Merila za presojo tega, kdaj je neka dejavnost družbeno priznana in visoko ovrednotena, so seveda zgodovinsko določena in tako v različnih časih zelo različna. Še danes, v času globalizacije, ki deklarativno poudarja idejo medkulturnosti, se narodi in njihove kulture med seboj zelo razlikujejo glede pojmovanja tega, kaj je delo, dejavno in storilno, in od tod izvirajo tudi mnogi predsodki, ki so negativne sodbe in kot take medsebojno izključevalne. Nas je

25 Paul Lafargue: *Pravica do lenobe*, nav. iz *Boj proti delu: zbornik tekstov* (ur. Slavko Gaber in Tonči Kuzmanić), Krt, Ljubljana 1985, str. 51.

26 Manfred Koch: *Lenoba: težavna disciplina*, str. 42.

27 Prav tam, str. 45.

28 Prav tam.

29 Prav tam, str. 46.

30 Prav tam, str. 47.

nova doba z delom samodisciplinirala in vzpostavila učinkovit sistem nadzora, ki smo ga celo ponotranjili, tako da govorimo o ukazovalnem sebstvu, to je o samokontroli. Ta je pri ljudeh, ki so zasvojeni z delom, tolikšna, da bo v prihodnje zelo težko priti do novega, drugačnega pojmovanja dela in vsega, kar je povezano predvsem z družbeno priznanim delom.

Pojav prekarnege dela zahteva naše soočenje, ki mora upoštevati spremenjene razmere v času globalizacije, saj gre včasih že za sodobni pojav getoizacije, ki ustvarja armado na rob potisnjenih, obrobnežev, avtsajderjev – in njihovi glasovi so upravičeno vsak dan glasnejši. V glasnem pogromu proti totalitarizmu se je demokratizacija s parolo »za človekove pravice« izvajala kot privatizacija in končala kot tajkunizacija. Posledica tega zagona je bila demoralizacija teh ta najbolj revnih, kajti socialno najšibkejši in najbolj ranljivi doživljajo siromašenje, kot vidimo, vse do danes.

Gotovo je najpozitivnejši vidik dela kot takega antropološki, saj človek navsezadnje postaja človek z delom in preko dela; delo je prisposoda za ustvarjalnost, človekovo osebno rast in vir neizmerne samopotrjevanja. To ustvarjalno delo ponazarja Kochova *Lenoba* s tole ugotovitvijo, ki ji ni kaj očitati, nasprotno: »Humanistom 15. in 16. stoletja je naposled uspelo usodno prevrednotiti razumevanje dela. V središču njihove filozofije stoji človek kot svobodno, ustvarjalno bitje, ki se dejavno spoprijema s svetom okoli sebe, mu šele daje vsakokratno podobo in s tem hkrati uresničuje samega sebe.«³¹ Še posebej nas je na osebni ravni pozneje romantika prepričala in naredila dovzetne za prepričanje, da je človekova ustvarjalna zmožnost nekaj božanskega in biti lenuh in pasti lenobo nikakor ni vrednota.

Toda kaj, če delo ne pomeni potrjevanja, ampak zanikanje in odtujevanje človeka samemu sebi? Kajti delo ni vedno ustvarjalna dejavnost, skratka, človeka in ljudi lahko razoseblja. Zdaj razumemo, zakaj je Paul Lafargue v svojem spisu *Pravica do lenobe* že leta 1883 moral zapisati, da je naša doba, »kot pravijo, stoletje dela; dejansko pa je stoletje bolečine, bede in pokvarjenosti«.³² Danes bi dejali, da gre za kobilčarski kapitalizem, za sistem, ki je požrešen kot kobilice, ki vse opustošijo in nato krenejo pustošit naprej, in mnogi ljudje – tudi pri nas – ostajajo razpeti med zasebnim bogastvom nekaterih in javnim siromaštvom čedalje večjega števila ljudi. Lafargue si je v svojem času dokaj samozavestno upal opozoriti, da bo nujno »pomendрати predsodke krščanske, ekonomske in svobodomiselnne morale«, vrniti se moramo »k svojim naravnim

31 Prav tam, str. 49.

32 Paul Lafargue: *Pravica do lenobe*, str. 54.

nagonom«, povedati jasno in glasno, da so »pravice do lenobe tisoč in tisočkrat plemenitejše in svetejše od jetičnih *človekovih pravic*, ki so jih prežvečili metafizikarski odvetniki buržoazne revolucije«, celo to je svetoval, da delajmo »tri ure na dan«. ³³

»Pojdi k mravlji, lenuh, glej njene poti in postani moder. Kajti nima poveljnika, ne nadzornika ne vladarja, vendar si poleti pripravlja hrano, si ob žetvi nabira živež.« (Pregovori 6,6–8) Še mravlje so nam, ljudem, vzor za pridnost – in o čem dejansko razmišljamo, ko toliko poudarjamo delo? Delu torej čast in oblast, kaj pa brezdelju?

Peter Sloterdijk s svojim dionizičnim materializmom prijetno preseneča, ko se zaradi utrujenosti sodobne Evrope, ki po njegovem življenja nima več rada, zelo kritično sooča z idealizmom Platona skupaj s Sokratom in jima za zgled postavlja Diogena. Ta je po Platonu menda kar »ponoreli Sokrat«, mestni potepuh, ki hkrati zbuja zgražanje in občudovanje, in priče smo temu, kako se proces resnice »razcepi v diskurzivno velikoteoretično falango in satirično-literarno prepirljivo skupino«. ³⁴ Bog Apolon je nesramni izkoriščevalec Dioniza, toda njegove puščice streljajo tja, kjer se laži skrivajo za vzvišenimi avtoritetami, in nižja teorija s ceste glasno opozarja na bedo, siromaštvo, nesnago, satiro, skratka priče smo »grobijanskemu razsvetljenstvu«. ³⁵ Dejavno brezdelje je zgovorno in plebejska refleksija spreminja lenobo v glasen krik sveta, ki učinkuje ne samo kot upor proti idealizmu, ampak tudi kot začetek zelo določene filozofije zgodovine, ki je prehajala v dejavno gibanje, vse do danes.

Bertrand Russell je nekoč napisal krajši sestavek z naslovom *Brezdelju v čast* (1932) in si upal smelo zapisati, »da je na svetu opravljenega preveč dela; da je povzročena ogromna škoda z vero, da je delo krepostno« ³⁶ in da je »evangelij brezdelja« možen samo z marljivostjo in garanjem drugih ljudi. Med obema je politika, ki omogoča, da eni ukazujejo, drugi izvršujejo, in revni morajo delati, niti prazniki zanje niso primerni. Brezdelje še ni lenoba, čeprav se Russell zaveda, da je v preteklosti »obstajal majhen brezdelni razred in večji delovni razred. Brezdelni razred je užival prednosti, za katere ni bilo nobene osnove v družbeni pravičnosti.« ³⁷ Več prostega časa nas bo razbremenilo marsičesa odvečnega, celo agresivnega. Russell tako izrecno poudarja prednosti prostega

33 Prav tam, str. 60.

34 Peter Sloterdijk: *Kritika ciničnega uma*, Študentska založba, Ljubljana 2003, str. 126.

35 Prav tam.

36 Bertrand Russell: *Brezdelju v čast*, nav. iz *Boj proti delu: zbornik tekstov*, str. 93.

37 Prav tam, str. 103.

časa s tole ugotovitvijo: »Predvsem bo namesto razrvanosti živcev, zaskrbljenosti in prebavnih motenj sreča in življenjska radost. Zahtevano delo bo zadoščalo, da naredi brezdelje radostno.«³⁸ Russell je imel v mislih štiriurno delo na dan. Po njegovem bi skrajšanje delovnega časa pomenilo temeljito preusmeritev še v povsem antropološkem smislu, izčrpanost bo izginila. »Ker ljudje v svojem prostem času ne bodo utrujeni, ne bodo iskali zgolj pasivne in nezanimive zabave.«³⁹ Bi torej potem ne bili več priče izgredom na nogometnih tekmah in množičnemu divjanju, ki s svojo agresivnostjo ogroža varnost že skoraj kot kak terorizem?

Russellove zamisli so več kot spodbudne in v nadaljevanju svoja razmišljanja o manj dela in o prostem času povzema v tale sklep: »Vendar se prednosti prostega časa ne bodo pokazale zgolj v teh izjemnih primerih. Običajni moški in ženska bosta ob možnosti srečnega življenja postala prijaznejša, manj ljubosumna in manj nagnjena k sumničavosti do drugih. Nagnjenje do vojne bo izumrlo, delno zaradi razuma in delno zato, ker bi vpeljala dolgotrajno in težko delo za vse.«⁴⁰ Russllu se zaradi teh spodbudnih misli lahko samo poklonimo. »Prijaznost je od vseh moralnih kvalitet tista, ki jo svet najbolj potrebuje. Prijaznost je rezultat udobja in varnosti, ne pa življenja napornih bojev. Sodobne metode proizvodnje nam dajejo možnosti udobja in varnost za vse. Moramo ju izrabiti namesto garanja za nekatere in stradanja za vse.«⁴¹ Ostaja vprašanje, kako zdaj, ko Bertranda Russlla že dolgo ni več (1872–1970), priti do te prijaznosti, saj bi bilo treba temeljito spremeniti mišljenje in tudi način našega vrednotenja.

Tudi zagovorniki prekarnega dela morajo prisluhniti tem Russellovim preroškimi besedam: »Z vso resnostjo hočem reči, da je bil velik del škode v sodobnem svetu storjen z vero v krepostnost DELA ter da leži pot do sreče in napredka v organiziranem zmanjševanju dela.«⁴²

Koch povsem upravičeno opozarja: »Družba ne more v nekaj desetletjih opustiti petstoletne impregnacije z meščansko etiko storilnosti in poplačila.«⁴³ Ostaja še ena zelo pomembna plat dela, namreč kot osnova za družabnost in navezovanje stikov z ljudmi. Zato ostaja vprašanje, ali bi lahko bilo nedelo

38 Prav tam, str. 105.

39 Prav tam.

40 Prav tam.

41 Prav tam.

42 Prav tam, str. 95.

43 Manfred Koch: *Lenoba: težavna disciplina*, str. 56.

nekaj ustvarjalnega v prihodnje, v času, ko se delovni čas krajša in ko tehnologija čedalje bolj opravlja najtežavnejša dela. Bi brezdelje imelo cilj?

Knjižica *Lenoba* pa nas sooča s trditvijo, da je roman »*Čarobna gora* Thomasa Manna kratko malo nemški roman lenobe«,⁴⁴ in zamislimo se.

Toda junaki *Čarobne gore* sebe zaradi brezdelja ne razosebljajo in ne izgubljajo svojega jaza, nasprotno, skozi pogovore se potrjujejo in spoštujejo življenje. Leta 1925 je Thomas Mann opozoril, da je delo *Čarobna gora* nastalo v soočanju s tragedijo prve svetovne vojne in kot »evropski klic k življenju«. V brezdelju se nakopiči ogromno energije, ki jo vsaj umetniki porabijo za snovanje novega, kar seveda zahteva ogromno dela, celo garaškega, da kaj nastane. Skratka: telesna lenoba oziroma mirovanje nikakor ni brezdelje, in Mannovi junaki so po duhovni plati tako dejavni, da jih bralec komaj dohaja v njihovem gejzirju razmišljanj, ko z vsem pritrjujejo življenju in mu pravijo da. Predvsem gre za pravico do sprostitev, celo negovanja spontanosti.

Gospod profesor Leo Naphta, ki se pojavi v *Čarobni gori* že čez dobro polovico celotne knjige, na začetku VI. poglavja, je v naslovu opisan kot *Še nekdo*. To poglavje in naslednje, *O božji državi in o zlem odrešenju*, bi še skupaj z nekaterimi izbranimi mesti iz naslednjih poglavij lahko imenovali kar filozofski traktat, za večino bralcev prav težko razumljiv. Nekaj pa zelo izstopa, namreč ideal nekdanje božje države v srednjem veku, npr. njeno pojmovanje pravičnosti, v imenu katere odklanja oderuštvo, ceni delo kot etično vrednoto, ne kot sredstvo bogatenja, in izrecno razglaša pobiranje obresti za hud greh. Ta ideal je bil za dolgo pokopan in po Naphti v *Čarobni gori* ponovno doživlja vstajenje v novodobnem socialnem gibanju. Tako je Leo Naphta »na veliko govoril proti denarju, duši države, kakor se je izrazil, in proti lastnini, češ da je tatvina, skratka, proti kapitalističnemu bogastvu«, o katerem je celo trdil, da je »gorivo peklenškega ognja«,⁴⁵ in takšno zlo je nujno odpraviti po vzoru ideala pravičnosti srednjeveške države.

In zdajšnja doba? Znotraj evropske skupnosti danes govorimo o investicijski državi in ne več o socialni državi, kot smo še v nedavni preteklosti. Prav tako razpravljamo o spreminjanju osebnosti, zato je v najnovejši dobi, ki se samovšečno imenuje posthistorična, zelo pogosta beseda individualizacija – s prizvokom izrazite nesolidarne, egoistične drže – in ne več družba, saj družbe kot take naj sploh ne bi bilo; so samo posamezniki in celo filmska industrija

44 Prav tam, str. 88.

45 Thomas Mann: *Čarobna gora* II, Cankarjeva založba, Ljubljana 1959, str. 76.

povečuje te, ki imajo za preživetje tri službe. Privatizacijski zagon z vsem svojim priseganjem na individualizacijo nas je pripeljal do spoznanja, da vsa smejoča in hahljajoča se demokracija, odeta v belino kalodontnega nasmeška, ni nič drugega kot simptom represivne družbe, za katero je značilno, da »življenje ne živi več«,⁴⁶ toda »še najbolj uboren človek zna prepoznati šibkosti najpomembnejšega, še najbolj neumen miselne napake najpametnejšega«. ⁴⁷ Tako velja upoštevati tole misel: »Duh svobode potrebuje tudi čas, ko je navidezno brezdelje sveto. To je čas, ko se v miru in živem stiku, dotiku odpiramo temu, kar je vredno in lepo, se usklajujemo tudi za moč harmoničnih odnosov.«⁴⁸

Kaj imamo danes ponuditi kot alternativo diktatu nenehnega in garaškega dela? In kakšne antropološko-etične temelje bi potrebovali za to, da bi bili ljudje zares svobodna, ustvarjalna bitja? Tukaj brez Kanta ne bo šlo. Vsekakor brezdelje ni nevrednota, tisto, za kar nam gre, je človekova pravica in pravica vseh ljudi – do sproščenosti, negovane, kultivirane, umirjene.

Koch sam nam predlaga, da si temeljito ogledamo Kantovo *Antropologijo v pragmatičnem oziru*, in ta predlog si zasluži podrobno študijo in analizo. Gre za delo, ki je po Kochu »na prvi pogled ena sama hvalnica marljivosti in storilnosti; toda če jo pogledamo poglobljeje, nam postreže že s premisleka vrednimi spoznanji o preišljenem ravnotežju med dejavnostjo in počitkom«. ⁴⁹ Zato je treba nazaj k Diogenu »iz Sinope, ki je v celoti zavračal delo, spodobnost in državljansko pokorščino«, ⁵⁰ kar je uspešno storil Peter Sloterdijk. Za kakšno prijetno večerno branje pa med drugim roman *Odkritje počasnosti* (1987)⁵¹ in mladinski roman *Momo* (1973)⁵² – oba imamo prevedena v slovenščino.

46 Theodor W. Adorno: *Minima moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, Založba I*cf., Ljubljana 2007, str. 13.

47 Prav tam, str. 50.

48 Karel Gržan: *Ob 500. Obletnici reformacije: 95 tez pribitih na vrata svetišča kapitalizma za osvoboditev od zajedavskega hrematizma*, Založba Sanje, Ljubljana 2017, str. 51.

49 Manfred Koch: *Lenoba: težavna disciplina*, str. 111.

50 Prav tam, str. 60.

51 Gl. Sten Nadolny: *Odkritje počasnosti*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2004.

52 Gl. Michael Ende: *Momo*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2012.

Proti grozotam vojne

Politična brezvoljnost nemškega pojmovanja kulture, odsotnost demokracije v tem pojmovanju se je strahovito maščevala: zaradi tega je nemški duh postal žrtev državne totalitete, ki ga je hkrati oropala moralne in državljanske svobode. Ker pomeni demokracija, da priznavamo to, kar je politično in socialno, kot nujno pritiklino humane totalitete, ohranjamo moralno svobodo s tem, da se zavzemamo za državljansko svobodo; nasprotje tega, v katero se dialektično spreobrne antidemokratska ošabnost duha, je tista teorija, ki je temeljna protičloveška praksa, saj povzdiguje delno področje človeškega, seveda politično samo do totalitete. Ta ne pozna nič drugega kot samo še idejo države in moči in temu dvojemu je žrtvovano vse človeško in uničena vsa svoboda. Takšen potek ima svoje neizprosne in tragične posledice. Politični vakuum duha v Nemčiji, vzvišen odnos kulturnega človeka do demokracije, njegovo podcenjevanje svobode, v kateri ni videl nič drugega kot zgolj frazo zahodne civilizacijske retorike, vse to je iz njega naredilo sužnja države in oblasti, čisto funkcijo totalne politike, in ga je pahnilo v tako ponižanje, da se sprašujemo, kako bo znova zmogel dvigniti glavo pred očmi svetovnega duha.

Thomas Mann, *Kultura in politika*, 1929

1. Obsodba vojne

Noben govor, nikakršno svarilo, še tako okrutni prizori vojne, pokolov, strašne smrti, grozljivega umiranja, ki jih vidimo na fotografijah ali kar na televizijskih zaslonih, vojne ne preprečujejo, ne morejo in zmorejo je zaustaviti. Na vprašanje, zakaj je tako, niti odgovoriti več ne moremo. Pa saj vojn ne potrebujemo, strašne so, toda spadajo k temu, kar bi imenovala večno vračanje enakega.

Prekleta slabo vračanje! Kakšna malomeščanska, vsevedna pamet bi dejala, da je tako pač vedno in od vekomaj bilo. Vendar bi lahko bilo drugače in bi celo moralo biti, opozarja *ženska pamet*, če mi je omenjeni izraz dovoljeno rabiti v spoštljivi obliki.

O tem govori angleška pisateljica Virginia Stephen Woolf (1882–1941), ki spada med prevratniške intelektualce svojega časa, in priznati ji moramo, da njeno prevratništvo učinkuje še danes. Toda to je prevratništvo z razlogom. Čas, v katerem je delovala, je bil zelo nemiren, zaznamovan z vojno, in bila je med tistimi redkimi, ki so ji nasprotovali, celo tako, da še danes ostajajo zanimivi njeni pogledi, s katerimi je skušala ljudi opozoriti, kaj delamo narobe, da smo stalno in nenehno pripravljene na novo vojno, mnogo premalo ali nič pa ne naredimo za to, da bi človeštvo živelo v miru, brez vojne. Tu je prvi paradoks naše vzgoje: da je v bistvu militantna. Mi sami s svojimi institucijami sproti delamo vojne razmere, vse je nenehno pripravljeno za vojno. Da vojn ne bi bilo, je treba začeti nekje drugje. Kje, če se sprašujemo s pomočjo Virginie Woolf?

Vzgojno-izobraževalne institucije, skratka šole opozarja, da bi morala mlade vzgojiti tako, da bodo vojno sovražili. Vedeti morajo, da je vojna nevzdržna, kajti pomeni nečlovečnost in zverinskost; nasilje in vojno je treba opustiti. Žal smo soočeni z dejstvom, da sistem izobraževanja, tudi še tako drage, elitne šole, »ljudi ne uči, naj silo sovražijo, temveč naj jo uporabljajo. Ali ne dokazujejo, da izobraževanje še zdaleč ne uči velikodušnosti in plemenitosti, ampak, nasprotno, doseže, da se izobraženi tako nestrpno oklepajo svoje lastnine, tiste ‚veličine in moči‘, o katerih govori pesnik, da bodo uporabili ne sile, temveč bolj pretanjene metode, kot je sila, ko so naprošeni, naj jo s kom delijo? In ali nista sila in posesivnost zelo tesno povezani z vojno?«¹

Braniti svobodo, kulturo kot nekakšen plemeniti cilj in pri tem gledati trupla, porušene domove, lakoto, bedo se izključuje, je celo hinavsko. In krepko si je privoščila logiko ženske pameti teh, ki so sicer izobražene, iz višjih stanov v času prve svetovne vojne, oblečene po najnovejši modi in s svojimi služkinjami letale po bolnišnicah in se šle dobrodelfno dejavnost. Mnoge so pri tem, njihova iskrenost ni vprašljiva, do lastne fizične onemoglosti in izčrpanosti negovale in tolažile ranjence po bolnišnicah z besedami, kako potrebna je njihova vojaška dejavnost in kako sveto in plemenito je njihovo vojskovanje. S tem pa niso počele nič drugega kot podpirale vojno in njeno nesmiselno nadaljevanje. Ne da bi se zavedale, so bile samó sredstvo in prevratniška Virginia Woolf si je to

1 Virginia Woolf: *Tri gvineje*, Delta, Ljubljana 2000, str. 37.

upala na glas povedati, in lahko si predstavljamo, da so jo za te glasno izrečene ugotovitve najprej obsojale in po svoje izobčile ženske same.

Še enkrat: sama Virginia Woolf, soočena s posledicami vojne in zaradi razvoja tehnike že s fotografijami, ki ovekovečajo vojne prizore, nad katerimi je zgrozena, se sprašuje, kako preprečiti militantnost in nastavke za vojno v vsakem od nas. Kje začeti?

Odgovor skuša poiskati na področju izobraževanja. Že skoraj hudomušno razmišlja o tem, kakšno izobraževanje bi potrebovali, da ne bi najprej mi sami obnavljali tega, kar tudi vsakega od nas pripravlja oziroma usposablja za agresivnost. Tradicionalni sistem izobraževanja premalo poudarja vrednoto svobode in ne vzgaja v zadostni meri proti vojni. Vzgoja naj bi po Virginii Woolf pomenila obrat k življenju in za to bi bilo treba marsikaj tradicionalnega odriniti, celo opustiti. Tak nov kolidž naj bi bil »utemeljen na revščini in mladosti«, do določene mere naj bi bil celo pustolovski in eksperimentalen, docela zgrajen »po svojih lastnih vzorcih«. ² Zato izrecno poudarja: »Ne sme biti zgrajen iz izklesanega kamna in pobarvanega stekla, temveč iz kakšnega cenenega, lahko vnetljivega materiala, ki ne privlači prahu in ne spodbuja izročil. Ne imejte kapelic. Ne imejte muzejev in knjižnic s priklenjenimi knjigami in prvimi izdajami v steklenih vitrinah. Naj bodo slike in knjige nove in naj se vedno menjajo. Naj ga vsak rod poceni na novo okraši s svojimi rokami. Delo živih je poceni; pogosto ga bodo prispevali le zato, ker jim je to dovoljeno.« ³ Iz vsake njene besede izhaja zahteva po negovanju in uveljavljanju spontanosti, ki se ji naše vzgojne institucije ne znajo odzvati. Nasprotno, takšne, kot so, načrtno in organizirano zatirajo vsakršno sled spontanosti, kajti pot do življenja je prekinjena in ohromljena.

Pri spontanosti gre za obrat k takemu življenju, kot je, temu, ki ga ljudje živimo že v vsakdanjosti. In zato naj bi bilo izobraževanje in vzgoja vstop v življenje, toda da ni tako neodvisno od Woolfove, ugotavlja tudi Hannah Arendt, ki opozarja, ⁴ da nas šola vzgaja najprej za institucije in ne za življenje. S tem se vzgoja v marsičem obrne proti nam, že s tem, ko nas vzgajajo za državo. Država in politika sta funkcionalna dela tega nasilja, ki ga vzgoja reproducira. Zato je že Nietzsche slutil, da je človek šele tam, kjer se država neha, se pravi onkraj države. ⁵ Arendtova opozarja na dejstvo svobode, ki se po njeni ugotovitvi

2 Prav tam, str. 40.

3 Prav tam.

4 Gl. Hannah Arendt: *Med preteklostjo in prihodnostjo: šest vaj v političnem mišljenju*, Krtina, Ljubljana 2006, str. 179–199.

5 Gl. Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1984, str. 55–57.

začne onkraj politike. Kajti po zasvojenosti 20. stoletja s politiko smo zelo dovzetni za parolo »manj politike, več svobode«, saj »vsi nekako verjamemo, da je politika združljiva s svobodo samo zato, ker in kolikor zagotavlja mogočo svobodo od politike«. ⁶ Zato intenzivno beremo Nietzschejeva dela, ker se želimo odtegniti demonskemu vplivu politike in njeni zasvojenosti, ki nas je naredila nedovzetne za življenjsko vedrino.

Šola naj ne bo zgrajena »na umetnosti prevladovanja nad drugimi«; tako Virginia Woolf odločno zahteva »ne umetnosti vladanja, ubijanja, prisvajanja zemlje in kapitala. To zahteva preveč izdatkov; plače in uniforme in ceremonije.« ⁷ Šola bi morala poučevati umetnost razumevanja življenja, medčloveških komunikacij, vztrajati pri povezovanju in ne ločevanju, celo tako daleč gre, da bi po njenem kolidž moral raziskovati, »kako se da duha in telo pripraviti k sodelovanju; odkrivati, katere nove kombinacije so dobra celota v človekovem življenju. Učitelje bi morali poiskati med tistimi, ki znajo dobro živeti, in med tistimi, ki znajo dobro misliti. Ne bi jih smelo biti težko pritegniti. Kajti ovirali jih ne bi ne bogastvo in ceremonije, ne oglaševanje in tekmovanje, zaradi katerih so zdaj stare in bogate univerze tako neprijetna bivališča – kraji zdrav, kraji, kjer je to zaklenjeno in ono priklenjeno; kjer ne more nihče svobodno hoditi ali svobodno govoriti iz strahu, da bo prestopil kakšno s kredo zarisano črto, vznejevoljil kakšnega dostojanstvenika.« ⁸

Skratka, šola naj bi z vsem tem, tudi tako, da bi odpravila tekmovanje, omogočila, da življenje pride do izraza, da bi bilo odprto in preprosto. To bi bila institucija, kjer bi iskali znanje zaradi znanja samega in kjer ne bilo več »starih, strupenih nečimrnosti in sprevodov, ki spodbujajo tekmovalnost in ljubosumje«. ⁹ Čeprav je od izdaje dela *Tri gvineje* minilo že nekaj časa, vidimo, da zdajšnja t. i. liberalizacija vzgoje ni zmanjšala agresivnosti, nasprotno, ta še narašča. Soočati se z njo s službujočimi varnostniki in redarji včasih učinkuje že kot potuha agresivnosti, ki jo sistem sam iz sebe poraja kot svoje razkrito – nečloveško – bistvo.

2. Kako naj preprečimo vojno

V delu ameriške avtorice poljsko-judovskega rodu Susan Sontag (1933–2004) *Pogled na bolečino drugega* takoj na začetku beremo, kako delo Virginie Woolf z

6 Hannah Arendt: *Med preteklostjo in prihodnostjo: šest vaj v političnem mišljenju*, str. 157.

7 Virginia Woolf: *Tri gvineje*, str. 40.

8 Prav tam, str. 41.

9 Prav tam.

naslovom *Tri gvineje* iz leta 1938 ni bilo dobro sprejeto. Delo je ena sama »gromoglasna« obsodba vojne, kot ugotavlja Susan Sontag, in »zaradi tega je bila to najslabše sprejeta od vseh njenih knjig«. ¹⁰ Woolfova jo je pisala dve leti, v času, ko je spremljala dogajanje med špansko državljansko vojno, kot poskus daljšega odgovora na vprašanje nekega uglednega odvetnika, ki se je glasilo *Kako naj preprečimo vojno*. Tokrat je vojna že dokumentirana, fotografije kot svojevrstno oko zgodovine so slike stvarnih dejstev in imajo tudi svoj propagandni namen, kajti celo španska vlada jih je vztrajno razpošiljala po Evropi. Trupla so zmaličena do neprepoznavnosti, mrtvi otroci in ruševine hiš opozarjajo na barbarstvo vojne, ki jo je treba ustaviti, že fotografije vpijejo k temu in same po sebi zahtevajo odpravo vojne, tako »kakor to počne Virginia Woolf, namreč kot živo obsodbo vojne«. ¹¹

Po umetniško-estetski plati Susan Sontag prepoznava določen etični obrat v tej smeri že v delih slikarja Goye in pisatelja Dostojevskega, in ta del njene knjige je teoretsko in sporočilno močan, čeprav se v svet Dostojevskega ne spušča. Tukaj jo zanima samo uprizorjeno, prikazano in ne ubesedeno, opozarja tudi na razliko med slikarsko upodobitvijo in fotografskimi posnetki. »Goyeva umetnost, tako kot umetnost Dostojevskega, je po vsem sodeč točka preobrata v zgodovini moralnih čustev in žalovanja – tako globoka, tako izvirna, tako zahtevna. Z Goyo vstopa v umetnost novo merilo dovzetnosti za trpljenje.« ¹²

Toda pozneje, ko se izteka stoletje in tisočletje, Susan Sontag piše svojo knjigo proti vojni v času, ko je tudi trpljenje globalizirano. Izhaja iz ugotovitve, da prizori vojne, upodobljeni na fotografijah, sčasoma sploh ne zbudajo sočutja in občutka, da gre za bolečino drugih ljudi. Grozljivo je po njeni upravičeni presoji postalo napačna samoumevnost. Zato smemo delo *Pogled na bolečino drugega* razumeti in brati kot izrecno prepoved biti in ostati ravnodušen ob trpljenju drugih in neprizadeto dojemati bolečino drugega. Prizori v Sarajevu, Kabulu, Bagdadu, vzhodnem Mostarju in še kje vpijejo in glasno kažejo, kaj je mojstrovina vojne, in Susan Sontag piše: »Ne čutiti bolečine ob teh podobah, ne zgroziti se ob njih, ne prizadevati si za odpravo tega, kar je povzročilo to opustošenje, to prelivanje krvi – tega bi bila po Wirginii Woolf zmožna le moralna pošast. Mi, pravi, pa nismo pošasti, smo pripadniki izobraženega razreda. Naša napaka je napaka domišljije, sposobnosti življenja; nismo zmogli dojeti te realnosti.« ¹³ Torej: za našo zmožnost oziroma sposobnost življenja

10 Susan Sontag: *Pogled na bolečino drugega*, Založba Sophia, Ljubljana 2006, str. 3–4.

11 Prav tam, str. 5.

12 Prav tam, str. 41.

13 Prav tam, str. 6.

gre. Kdo s področja filozofske in humanistične stroke bi upravičeno dejal, da se soočamo s pojmom *empatije*.

Že Simone Weil, ki jo omenja Sontagova, je leta 1940 v prispevku *Iliada ali pesnitev o sili* ugotavljala, da nasilje »spremeni vsakogar, ki mu je podvržen, v stvar«. ¹⁴ Sama se je sicer borila proti nasilju militantnega in klerikalnega fašizma, leta 1936 je bila v Španiji celo kot prostovoljka v mednarodni brigadi, izvemo iz spremne opombe v delu *Pogled na bolečino drugega*. V razmišljanjih Simone Weil o sočutju beremo, da nesreča drugih tako dolgo ni nobena nesreča, dokler je ne soobčutimo, kajti »le sočutje nam dopušča, da opazujemo nesrečo«. ¹⁵ Toda Sontagova se v primerjavi s svojimi stališči zaveda, da sočutje ni tako enostavno, kajti ne more ostati samo na čustveni ravni. Zato opozarja: »Sočutje je nestalno čustvo. Treba ga je prevesti v dejanje ali pa usahne.« ¹⁶ Kajti prepustiti se sentimentalnosti in ganjenosti je zelo vprašljivo: »Znano je, da je sentimentalnost docela združljiva z nagnjenjem k brutalnosti in še čemu hujšemu.« ¹⁷ Smisel sočustvovanja se po njenem ne izčrpa samo v občutenju zavesti o tem, da nismo sokrivi za vzrok trpljenja.

Spet vprašanje: kako se soočiti z nasiljem, kajti dokumenti grozodejstev, recimo fotografije, lahko pozivajo k miru, toda tudi k maščevanju? Dostikrat odvisno od političnih komentarjev, »naših« in »sovražnih«. Tragično dejstvo vsake mrtve žrtve je, da je nema, in z nekakšno etiko molka smo celo zelo dolgo obravnavali milijone žrtev koncentracijskih taborišč. Ta molk je treba prebiti in dela, ki jih tudi v slovenskem prevodu objavljamo na temo holokavsta, nas ne puščajo več ravnodušnih. Skušamo razvijati govorico o trpljenju drugega in drugih. Do kod bomo prišli? Nismo začetniki! Samo da ne zmoremo »obračuna« s preteklim tako, da se to, kar se je zgodilo in kar se ne bi nikdar smelo zgoditi, spet ne bi ponovilo, to pa je žal več kot nazorno demonstrirala Bosna s svojimi grozovitimi pokoli, celo pred kamerami.

Eden izmed vodilnih motivov dela Susan Sontag *Pogled na bolečino drugega* je, da preverja našo sposobnost vživljanja skozi različne vire, dejstva, avtorje knjig na temo o vojni in fotografije, ki so posneli prizore z bojišč, loteva se celo slikarske upodobitve o trpljenju, mučenju in vojni. O ničemer ne izreče kaj dokončnega, kajti *aporija* soočanj s trpljenjem drugih je naša, samo človeška drugačnost v do-
jemanju zla. Pri upodabljanju trpljenja in vojnih grozot gre najprej za soočenje z

14 Prav tam, str. 10.

15 Simone Weil: *Trepet in poslušnost*, 2000, Ljubljana 1985, str. 52.

16 Susan Sontag: *Pogled na bolečino drugega*, str. 97.

17 Prav tam.

zlom, in tu je njen namen dokaj podoben temu, kar je v svoji študijah o totalitarizmu ugotavljala Hannah Arendt. Skozi vso zgodovino je teorija, humanistična še posebej, že skoraj obsedeno proučevala dobro, kaj pa je zlo, nam je ostalo odmaknjeno, celo tako daleč in tuje, da so nas grozote vojn v 20. stoletju našle nepripravljene. Naša nezmožnost odzivanja zlu in negovanja sočutja sta zelo protislovni glede na čas, v katerem živimo. In o teh protislovjih nam govori Susan Sontag.

Če jo interpretiram v kar najbolj njenem duhu, potem moram reči, da sočutje nikakor ni *ready made* pojem, izgotovljen, pripravljen, tu in zdaj, in bi ga bilo treba samo vzeti, ker že čaka in je pripravljen. Glede sočutja vsakršna gotovost in samorazumljivost odpade. Kot da bi delo ameriške filozofinje, ki jo je zaradi lastne bolezni, ker je zbolela za rakom, zelo zaznamovalo njeno fizično trpljenje, spremljalo nekaj posmodernističnega v tem smislu, da je postalo že povsem samoumevno, da ni nič več samoumevno.

S fotografijami upodobljeno trpljenje nehote spet poudarja pomen vida, po Sontagovi tega čuta, ki so ga znali negovati starogrški filozofi. Ta sodobni, tehnični vid nam mora pomagati, da si izostrimo čut za sedanost in preteklost. Prehaja – oziroma bi moral prehajati – v vednost in tu nas sooči s stališčem, do katerega je očitno prišla sama, samostojno in po dolgih opazovanjih in doživljanjih, ki so spoštovanja vredna, ne da bi se morali z njo v celoti strinjati ali ji celo pritrjevati. »Ne obstaja nikakršen kolektivni spomin v strogem smislu besede – član iste družine spornih pojmov, kakršen je kolektivna krivda. Obstaja pa kolektiven poduk.«¹⁸ Zaveda se, da je spomin individualen in da premine z vsako konkretno osebo, kolektivni spomin pa »ni spomin, ampak dogovarjanje«.¹⁹ Takšno dogovarjanje je še posebej značilno za ideološki pristop. Na podlagi pretekega trpljenja so nastali muzeji, ki nam pogosto posredujejo tudi ikone, in včasih je tu že kar nevarna bližina nekakšne kulturne industrije, ki ustvarja po svoji logiki. Kakor koli že, nizozemska Judinja Ana Frank (1929–1945) je danes najbolj priznana ikona holokavsta. Kar pa prejme status ikone, seveda ni nedovzetno za manipulacijo, nasprotno, celo zelo dovzetno je.

Mediji nas danes soočajo s potrošništvom nasilja, selektivno odmerjajo prostor tem, ki si glede trpljenja in krivic zaslužijo več ali manj pozornosti. In kaj nam pove pojav, da se pokoli dogajajo pred očmi kamer, kot da bilo vse dogovorjeno že vnaprej? Temu pa mnogi najraje ne bi verjeli. Nehote te spominja na ubogega berača, ki se ti zasmili, daš mu denar, več kot običajno, samo nekaj korakov stran pa je »šef«, ki te opazuje, saj je bil revež le sredstvo, da je nekdo z njim od

18 Prav tam, str. 82.

19 Prav tam.

nas, darovalcev, pokasiral. Niti tega ne vemo, kolikšen odstotek pomoči, ki jo dajemo ubogim in trpečim v tretjem svetu, zares pride do njih. Do nas prihajajo vsaj njihovi posnetki, in Susan Sontag se zaveda, da ne vemo niti tega, ali so stvarni ali pa namensko izbrani samo za kamero.

Eno izmed dognanj, ki je hkrati tudi nosilna teza njenega dela, na kateri gradi, se glasi: »Sočutje, prenapeto do skrajnih meja, otopeva.«²⁰ Mar ni paradoks sočutja v tem, da tisti trenutek, ko o njem govoriš ali gledaš prizore grozot iz vojne, sočutje izgine? Če se spreminja, v kaj se – morda kar v cinizem? Iz teh antinomij sočutja – tega izraza ne uporablja – dobimo v delu Susan Sontag zanimiva opažanja, ki jih je sama doživela po svetu, saj je bila v Vietnamu, Sarajevu in še kje. Strezni nas s svojimi ugotovitvami o tem, kako ljudje danes že domala konzumiramo upodobljeno trpljenje, prikazano na televizijskih zaslonih. Kot državljani modernosti smo že nekakšni »potrošniki nasilja kot spektakla«, ki v nas ne vzbujajo sočutja, ampak prej cinizem, postali smo neobčutljivi in nedovzetni za bolečino drugega: »Nekateri ljudje bodo storili vse, da ne bi v njih kaj vzbudilo ganotja.«²¹ Gre pri tem za našo moralno okrnjenost? Je trpljenje drugih na televizijskih zaslonih postalo tržno blago? Etično smo otopeli in to ni več stoičnost, ampak cinizem. Stoična drža še loči med tem, kar je prav in kar ni, cinizem pa briše vse meje med prav in ni prav.

Sočutje je občutje, toda tudi vednost, znanje o tem, da sočutja ljudje ne moremo in ne smemo opuščati, zato sledi sklep: »Pustiti ob strani sočutje, ki ga izkazujejo ljudem v vrtincu vojne in zločinske politike, ter se posvetiti razmisleku o tem, da so naši privilegiji umeščeni na isti zemljevid kot njihovo trpljenje in da so morda – na načine, ki si jih raje ne bi zamišljali – povezani z njihovim trpljenjem, tako kot je bogastvo nekaterih nemara povezano s siromaštvom drugih; to je naloga, za katero lahko boleče, pretresljive podobe morda preskrbijo le začetno iskro.«²² Gre za iskro razmišljanja, ki vključuje zavest o potrebi po solidarnosti, in če jo razvijamo, potem pride do presežka dobrega. Danes je solidarnost kot druga plat pravičnosti, v sodobnem svetu celo sovпада z razvito demokracijo.²³ Grki so jo negovali kot medčloveškost v podobi prijateljstva, v filozofski refleksiji je prijateljstvo »izraz za solidarnost«,²⁴ ki sploh omogoča in utemeljuje učinkovito delovanje in veljavnost vseh družbenih institucij.

20 Prav tam, str. 103.

21 Prav tam, str. 106.

22 Prav tam, str. 98.

23 Gl. Hauke Brunkhorst: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, str. 7.

24 Gl. Hans-Georg Gadamer: *Izbrani spisi*, Nova revija, Ljubljana 1999, str. 114–115.

Susan Sontag je zelo pazljiva, ko gre za etična vprašanja, kajti enoznačno in dokončno določati, kaj je dobro, pravilno, sočutno, etično oziroma neetično, je zelo težavno in nevarno. Podzavestno čuti, da to ni njen pristop, zato je usmerjena v prepoznavanje tega, kar ni prav, neetično, v zaznavanje zla, ki ga izgovarja; ne videti trpljenja, biti nedovzeten za bolečino drugega je po njenem upravičenem pojmovanju *moralna okrnjenost*. Vendar gre pri njej za negativno izrekanje tega moralno najbolj občutljivega, to je pa naša zmožnost v trenutku prepoznavati, izrekati in obsojati zlo. Samo strinjamo se lahko s temi njenimi ugotovitvami: »Če označimo nekaj za pekel, nam to seveda še ničesar ne pove o tem, kako izvleči ljudi iz tega pekla, kako ublažiti peklenske zublje. Vseeno kaže pripisati nekaj dobrega že samemu vzbujanju in izostritvi čuta za to, koliko trpljenja povzroča človeška zloba v svetu, ki ga delimo z drugimi. Nekdo, ki je nenehno osupnjen nad obstojem pokvarjenosti, ki vseskozi čuti razočaranje (in celo nejezero) ob soočenju z dokazi, kako grozljive krutosti so zmožni ljudje lastnoročno zagrešiti nad drugimi ljudmi, ni dosegel moralne ali psihološke zrelosti.«²⁵

Moralna okrnjenost je zato nekaj, kar nima opravičila, in delo *Pogled na bolečino drugega* je etični traktat že na meji nečesa manifestnega, saj nas avtorica s svojimi razmišljanji spodbuja, da izstopimo iz neprizadetosti, ko gre za druge.

Slikarska upodobitev in ubesedeno trpljenje, naša prizadetost zaradi prizadetosti drugega ni privilegij, rezerviran samo za moško pamet. Občutljivo do vzetnost za zmožnost življenja v drugega so ženske vedno negovale, samo da njihov način ni bil priznan kot človeško enakovreden moškemu načinu. Mera za človeško je bila praviloma vedno razumljena kot to, kar je samó in zgolj moško. Zato je bilo odrinjeno vse čustveno, kajti racionalno je domena moških. S tem je zelo okrnjeno pojmovanje človekove ustvarjalnosti, kajti tako čustvena kot razumska plat sta zelo pomembna vidika ustvarjalnosti.

Biti ustvarjalen je nekaj, kar enako pripada obema spoloma, človeško kot medsebojno enakovredno glede na moške in ženske. To zahteva že najosnovnejši čut za pravičnost, in ko govorimo o sočutju, se moramo zavedati, da gre tukaj najprej za pravičnost. Zato bi kot najbolj žensko vprašanje veljalo tole: koliko poštenosti prenese – moški – svet? Malo, mnogo premalo. Vsaj zame osebno se je začel neke vrste feminizem tisti trenutek, ko sem po nekem feminističnem shodu doumela, da smo žal marsikdaj in vse prepogosto prenašalke moških diskriminacijskih vzorcev nasproti nam, ženskam, me, ženske same. Morda feminizem ne bo več potreben takrat, ko ženski svet ne bo prisiljen vedno znova reproducirati tega tradicionalno diskriminacijskega vzorca.

25 Susan Sontag: *Pogled na bolečino drugega*, str. 109.

V skupnosti ljudi, ki se organizira kot državna skupnost, je že po Platonu najvišja vrednota pravičnost, ta pa zahteva enakopravnost med spoloma. Toda ženske smo v preteklosti imele zelo malo vpliva na »poklic, ki je z vojno najtežje povezan – na politiko«,²⁶ protestno ugotavlja Virginia Woolf. To je bilo po svoje dobro, kajti kot nismo Kristusa klale, ampak samo objokovale, tudi kot neudeležene pri oblasti in politiki nismo odgovorne za vojne.

Recimo, da mi je v zadoščenje izreči vsaj to dejstvo. V času, ko želimo iz politične zasvojenosti, bomo morda me, ženske – ali vsaj nekatere posameznice –, uspele z novim konceptom politike kot etizacije sveta, samo da na tej podlagi politika ne bo več cilj, ampak samo sredstvo. Čisto nič drugega.

Še nekaj! »Zgodovina moškega upiranja ženski emancipaciji je morda bolj zanimiva kot zgodovina te emancipacije same.«²⁷ Le redke ženske so sovražile laž in neresničnost, kot da bi ves preživetveni mehanizem usmerile v prilaganje, vščeno moškemu svetu, in ga celo podpirale od zadaj, kajti za velikim moškim spredaj je bilo nujno iskati še večjo žensko zadaj. Delo Virginie Woolf *Lastna soba* (*A Room of One's Own*, 1928) je delo, ki je bilo zelo pogosto citirano, poudarja Maruša Krese in zapiše: »Vedno sem mislila, da je to pisanje, ki mi je pisano na kožo, ampak moram priznati, da sem vrsto stvari razumela šele v zadnjih letih. *Lastna soba* je delo, ki ga je pisateljica pisala za mlajšo intelektualno generacijo žensk. Posredovala jim je svoje izkušnje, za katere se ji je zdelo, da so pomembne za mnoge. Hotela jim je svetovati, na kakšnih temeljih naj začenejajo svojo pot. Mlado generacijo žensk je svarila, naj stopijo na pot brez jeze in sovraštva. To so čustva, ki le škodijo, jih je opozarjala.«²⁸

3. Zakaj bi se rdeča zvezda morala sramovati

Maruša Krese (1947–2013), pisateljica, večna popotnica in upornica, o sebi pravi, da je bila vzgojena »v prepričanju, da je moja generacija tista srečna, tista brez vojne, tista brez lakote in smrti, tista brez trpljenja. Ampak«.²⁹ In vedno znova je romala – ne zaradi radovednosti in avanturizma – v kraje, kjer so divjale vojne, kjer so bili pokoli, genocid, bombardiranja, kot da bi s svojo uporno fizično krhkostjo želela ustavljati gorje, in vsakokrat je pripeljala pomoč, hrano,

26 Virginia Woolf: *Tri gvineje*, str. 20.

27 Virginia Woolf: *Lastna soba*, Založba I*cf., Ljubljana 1998, str. 57.

28 Maruša Krese: *Pisateljice v Vzbojni Evropi / Pisateljice v Zahodni Evropi*, Borec, 2009, št. 662–665, str. 20.

29 Maruša Krese: *Vse moje vojne*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2009, str. 5.

zdravila itd. Njena dela, drobne knjižice, so, vsaj na prvi pogled, neverjetno lahkotno pisane in še bolj berljive, toda po sporočilnosti močne in prepričljive, tudi pretresljive. Predvsem izstopa s svojo spontanostjo, ki se sproži ob nečem docela nepredvidljivem, kot da bi vpila: Poglejte še sem, kajti tudi tukaj je življenje, čeprav vsak trenutek umira. Kot pisateljica je zanimiva po tem, ker v fragmentu, nečem povsem konkretnem, na videz morda celo nepomembnem in obrobnem, lahko izrazi celoto in smisel dogajanja, bolj kot kakršna koli dolgovezna pripoved.

Njena partizanska starša sta doživljala vojno kot stvarnost, kot da bi bila ta od vekomaj, vsenaokrog umiranje in pogled na mlade, mrtve Nemce zgrozi, kajti samo ljudje so, »sami mladi fantje« in »kako težko nanje čakajo matere doma«,³⁰ dan, ki ga ne bodo nikdar dočakale. Maruškinu soočenje z vojnama je kot klic, da je treba že enkrat in za vselej zaustaviti vojne – in to je tudi počela. Ko pride mir tja, kjer so še včeraj divjali boji, se sprašujemo, če je tam res zmagala pravičnost. Vseposod trupla poleg mirovnih sil, ki so kot »nekakšen kolonialni sistem«,³¹ ta pa odloča o vsem – elektriki, hrani, tudi o tem, ali je kdo težko ranjen ali ne.

Spominjam se najinega edinega pogovora v gostišču Pri Mraku v Ljubljani. Sedeli sva ves popoldan do pozne večeri in govorila je o tem, kako je v Nemčiji, kjer je živela, zbirala pomoč za trpečo Bosno po letu 1991 in jo tja tudi vozila, s tem pa se je izpostavljala vsem nevarnostim vojne, ki je tam divjala. Levičarji v Nemčiji so ji govorili lepe besede, uporabljali izbrano udarno retoriko, »čvek« pomoč, tako pač po salonsko levičarsko in prevarantsko, pomoč, ki vsaj po solidarnostni plati ni imela samo slabega prizvoka. Materialno pomoč, in to obilno, so dajali predvsem krščansko usmerjeni ljudje, in za to jim je bila neizmerno hvaležna. Jaz kot prepričana in nepremakljiva levičarka trpim, kajti govorila je iskreno. Za njeno humanitarno dejavnost jo je leta 1997 takratni nemški predsednik odlikoval z zlatim križcem, Evropski projekt *Ženske z vizijo* pa jo je leta 2007 uvrstil med sto najvplivnejših žensk v Evropi.

Še danes se sprašujem, kaj je zahodna, intelektualna levica, kar močno in solidno zastopana na akademski ravni, v revijalnem tisku in na širšem kulturnem področju, naredila za to, da socializma kot politično organizirane solidarnosti ne bi povsem zavrgli. V letih 1989 in še pozneje so ti levičarji – kaviar levica – molčali, zadovoljni z raziskovalnimi sredstvi, ki jih je, celo obilno, dajala politika, pogreznjeni v abstraktno teoretsko govorico,

30 Maruša Krese: *Da me je strah?*, Goga, Novo mesto 2012, str. 29.

31 Maruša Krese: *Vse moje vojne*, str. 24.

nerazumljivo celo njim samim. Razvijali so neke koncepte o napredku, ki niti njim samim niso nič pomenili, in ideja organizirane solidarnosti je bila posmeh, ki ga slišimo še danes. Vse se je začelo spreminjati v zaslužkarstvo in *peculia non olet* je spremljala ovacije teoretikov, ki so na svojih dobro plačanih predavanjih obsedeno tulili »nič več solidarnost, ampak toleranca«, skratka, s parolo »naj živi diferenca« se je v stvarnosti res začela diferenciacija, socialno razlikovanje je rojevalo siromaštvo vse do tega trenutka. Kaviar levica pa kvečjemu samo opozarja na siromaštvo, ki bo morda doživelo še getoizacijo, kajti beda pomeni tudi boleznin in najbolj kužnih se je treba pač izogibati. Kako, vemo iz zgodovine: celo na Titaniku so jih zapahnili v podpalubje, da tistih premožnih tam zgoraj ne bi okužili.

Moja generacija je odraščala z vojno, čeprav samo skozi spomine, je pa bila realnost, ki nas je vse zaznamovala, in morda smo zaradi tega vsaj malo – zase to lahko trdim – potrpežljivi pri predmetu predvojaška vzgoja, najprej dve leti v gimnaziji in še obvezno pozneje dve leti v času študija na univerzi. Da, dve leti, in mojim zdajšnjim študentom je težko razumljivo, kaj so počeli z nami, kako so si to dovolili. Je bil to delček totalitarizma, ki smo ga izkusili v svoji mladosti, ko je Maruška kot otrok hodila na partizanske proslave in segla v roko materi, ki je med vojno izgubila pet sinov; pogleda v njene oči ni zmogla.

Osebno nisem pripadala tistim partizanskim staršem, ki so iz hoste odšli naravnost v vladne palače. Moja družina je svoje medvojno partizanstvo po vojni lahko negovala samo izrazito osebno, nikdar kolektivno, in tako ji je bil na srečo prihranjen boj in gonja za uradno priznано herojstvo. Še na partizanskih mitingih so se ti »vladni« obnašali čudno, nedostopno in arogantno, obkroženi z zanesljivimi varnostniki. Ko je kakšna dobrodušna ženička, ki je partizanom med vojno dala zadnje, kar je imela za jesti, in je sama ostala lačna, hotela nekdanje nadvse prijazne partizane pozdraviti, je varnostniki niso pustili do funkcionarjev, in spominjam se pretresljivega joka take ženičke, ki jo je moja mati nato pripeljala do naše mize. Potolažili smo jo in na koncu skupaj zapeli *Šivala je deklica zvezdo*; priznam, bilo je lepo. Oni funkcionarji pa so grdih pogledov odšli v svojih limuzinah in naš ljudski partizanski miting se jim je zakrohotal s pripombo »iz limuzine v limuzino«.

Elitizem nekdanji tovarišiji ni prizanesel. Če so v gozdovih vsi bili tovariši, pa so v povojnih razmerah mnogi paradirali s svojim t. i. meščanskim pedigrejem. Ko sem se nekoč pogosto srečevala z nekom po poreklu iz naših krajev, ki je bil izjemen politik in že v zelo visoki starosti, me je s svojo urejeno osebnostjo in stoično etično naravnano držo blago opozarjal, da gre v našem življenju vedno

in najprej za osebno izbiro in odločitev. Kot posameznik lahko človek ostaja trajno zavezan in zvest svoji drži, kar je tudi etično najbolj prepričljivo, kajti z vsem nas osredinja. Za ta zgled sem mu zelo hvaležna, kajti bodri me v mojem etičnem vztrajanju.

Kresetova v svojih delih opisuje svoj beg, v večnost pa je odnesla vse razloge, zakaj je bežala in pred kom. Tudi pred božiči je bežala, kajti to je bilo pošteno, namreč izogibanje lažem in hinavščini. Na božični večer se s svojimi otroci vozi iz Berlina v Ljubljano, domov, k svojim, in na domala prazni avtocesti po radiu poslušajo božičnice »in na vsaki bencinski postajo nas ljudje gledajo z usmiljenjem. Blagajničarka na eni izmed njih, mislim, da blizu Leipziga, nam zaželi vesel božič in nam podari majhno plastično božično drevo. Verjetno se ji zasmilijo otroci s tako neodgovorno mamo. Ampak mi se zdimo sami sebi izredno pametni. Pametni, ker se tako izognemo nepotrebnim solzam, odvečnim zameram, božičnim darilom, kupljenim na hitro, v glavnem zaradi lepega ovojnega papirja in želje, da bi čim več ležalo pod božičnim drevesom, ter slabe vesti. S potovanjem na božično noč se izognemo poljubljanju in objemanju ter iskanju nepotrebnih laži.«³²

Kjer je bila laž, prisila, hinavščina, od tam je Maruška bežala. Ko se je po svetu srečevala s humanitarnimi delavci, se je soočala z njihovo aroganco, in iz družinske kronike se spominja teh, ki so se nekoč borili v Španiji: »Pokončni in cinični. Jugoslovanska komunistična partija se jih je bala. Ni se jih dalo zaslepiti. Preveč so vedeli, kaj se je dogajalo okrog španske državljanske vojne, tudi z mednarodne komunistične strani.«³³ Tudi tega ne zamolči, kako so nemške komuniste, ki so se zatekli v zavetje v Rusijo, preoblekli, jim dali nahrbtnike in jih poslali v Moskvo, toda to ni bila Moskva: »Poslali so jih v Hitlerjevo Nemčijo.«³⁴ Kako pretresljiva je življenjska zgodba Margarete Buber-Neumann (1901–1989), ki je na svoji koži izkusila stalinistična in nacistična taborišča³⁵ in o tem leta 1949 objavila knjigo.

»Ciprese. Morje. Vojna. Mrtvih nihče več ne prešteva.«³⁶ Toda Maruška je to počela, saj je vedela, da so mrtvi nemi. Njeni zapisi v drobceni knjižici *Vse moje vojne* učinkujejo kot klic, da moramo napisati *Knjigo življenja*, v njej pa

32 Maruša Krese: *Vsi moji božiči*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2006, str. 23.

33 Maruša Krese: *Vse moje vojne*, str. 90.

34 Prav tam, str. 89.

35 Gl. Margarete Buber-Neumann: *Als Gefangene bei Stalin und Hitler – Eine Welt im Dunkel*, Ullstein, Berlin 2002.

36 Maruša Krese: *Vse moje vojne*, str. 32.

mora biti zapisano prav vsako ime, ki je kadar koli hodilo po tej zemlji in vzelo v roke prgišče prsti. Maruškinе zapisane besede so mrtve preštēvale in niso nikdar prišle do konca. In kjer so ciprese, tam je večnost, ta vselej, toda nikdar in nikjer. Toda kaj, če so med nami ljudje, ki je nikdar ne občutijo in ne vedo zanjo? V krajih, kjer jih je obiskovala, pa so ljudje bili polni upanja, da bo gorja in vojne le konec.

Knjižica *Vse moje vojne* opisuje spomin na trenutke, ko je bila »prepričana, da gre v življenju lahko samo še na boljše«,³⁷ in s prijatelji je stala na Čevljarskem mostu v Ljubljani in trgali so »strani iz *Kapitala*, iz njih delali ladjice in jih spuščali po reki navzdol do morja«. ³⁸ Toda Maruškinо upanje je bilo kot približevanju zenitu: bližje kot greš, bolj se oddaljuje, in ladjice, ki jih je nekoč delala z iztrganimi stranmi iz Marxovega *Kapitala*, so romale iz Ljubljane po rečici, ki nenadoma nekje ponikne, in ko se spet pojavi, to ni več ista voda kot prej. V drobceni knjižici *Vsi moji božiči* dobimo zapis: »Stojim na mestu, kjer smo se nekoč, davno pred tole eksotično fazo, šli revolucionarje, kadili delavske cigarete, trgali liste iz Marxovega *Kapitala* in jih spuščali kot ladjice po vodi. Proti morju, smo dejali. Dvomim, da so se naše ladjice peljale do morja tudi po reki z drugačnim imenom. Še dolgo potem sem se bala, da si bo oče zaželel ta nesrečni *Kapital* spet vzeti v roke. Vsakič, ko je odšel v svojo delovno sobo, sem trepetala, dokler nisem ugotovila, da bi rad le v miru pokadil svojo cigaro.«³⁹ To je motiv, ki ga omenja vedno znova in tudi v delu *Da me je strah?* omenja, kako iz *Kapitala* »trgamo strani, zlagamo ladjice iz papirja in jih spuščamo v reko. Presrečni smo. Ne vem sicer, zakaj.«⁴⁰ Ladjice iz *Kapitala* so bile očitno brez sporočila in namenjene nikomur – ali pa morda kakšnemu simpatičnemu pobalinstvu, ki vpije: Vidite, jaz si upam, ti pa ne, revše.

Leto 1968, to burjevestniško leto moje študirajoče generacije, je Maruško, tako kot vse nas, izpolnjevalo »z lakoto po bivanju«, to je z »lakoto po novem, po nepoznanem«, kajti spanje na železniških postajah in po parkih je dajalo drugačen pogled na zvezde, luno, vesolje. Bili smo v varnosti prostovoljnega nomadstva, tudi to je bilo domovanje, in ko je prelepa Maruška bosonoga prehodila Ljubljano, se je vse oziralo za njo, celo s svojega poročnega potovanja se je vrnila bosa. Za takratne oblasti je bila »iz zanesljive družine« in policijsko zasliševanje bi bilo ironično posmehovanje z občutkom samozaverovanosti,

37 Prav tam, str. 79.

38 Prav tam.

39 Maruša Krese: *Vsi moji božiči*, str. 94.

40 Maruša Krese: *Da me je strah?*, str. 158–159.

kajti otroci vladnih funkcionarjev so smeli vse, starši so samo zavrtili telefon, pa je bil mir. Mi brez pedigreja in monopola starševskih funkcij, čeprav iz partizanskih družin, smo vedeli, da ne smemo početi tega, kar drugi s »funkcionarskim pedigrejem« počnejo po mili volji.

Socializem pri nas je nastal z ogromno herojstva, vendar smo mi, študirajoči, opazili, da je socializmu nekako začelo primanjkovati reproduktivne zmožnosti, kajti vsak sistem za svoj obstoj potrebuje učinkovit mehanizem sprotne obnove. Za to smo si prizadevali takrat, ko smo vztrajali pri konceptu policentričnega razvoja na vseh ravneh, od ekonomskega, socialnega, zdravstvenega, kulturnega itd. Politiki so nam prisluhnil in nas, priznam, tudi upoštevali, mnogi, predvsem ta mlajši so nam svetovali, da svoje pobude vedno napišemo v obliki programa in posredujemo naprej. V Sloveniji s tem ni bilo težav – da ne bo nesporazuma: delali smo na podlagi slogana »Želimo več demokracije, vendar ne z manj, ampak z malo več socializma«.

In poznejši razvoj dogodkov? Bila sem med generacijo, ki je takrat verjela v vseosvobajajočo moč politike in na koncu ostala praznih rok, kajti idejo organizirane solidarnosti je zdajšnja doba – po uradnem koncu socializma 1989 – zavrгла, to idejo, romantično utopijo, v imenu katere smo mnogi, ki smo študirali v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, bili pripravljene jurišati celo na nebo in še z eno potezo svet in razmere v njem spremeniti v pristno domovanje za prav vsakega človeka. In ni nam žal!

Glasno in skupaj z Beatlesi smo peli in sanjali o svetu v katerem ni nebes in pekla pod nami, le modro nebo nad nami. Tudi ne držav in prav ničesar za kar bi se pobijali in za kar bi morali umreti. V svetu brez religij in cerkva bi živeli v miru. Vabili smo vsakega, ki je tako sanjal, da se nam pridruži, kajti to bi bil svet brez trpljenja, lakote, kot en sam bratski svet v katerem ni pohlepa, zavisti in tudi ne privatne lastnine in vsi ljudje bi si medseboj vse pravično delili v svetu v katerem bi prav vsak človek bival varno, imel varen dom. Kako lepo je te sanje povzel v svojo pesem *Predstavljaljaj si (Imagine)* John Lennon in z njo v bistvu podal drugi komunistični manifest, kakor je to on sam izrecno povedal in poudaril. Kar je bilo takrat na vzhodu ni bil pravi komunizem, je svaril in zato je govoril o socializmu, tem, ki nam je bil ideal kot svetovni proces in še danes velja Lennova pesem *Imagine* za eno najbolj popularnih in največkrat predvajanih v novejši zgodovini.

Lennon je umrl v atentatu decembra 1980, nanj so streljali, on pa nam je trajno pustil sanje, ki jih nikdar ne bomo nehali sanjati. In treba je sanjati, kajti dokler sanjamo, smo, bivamo. Peli smo tako kot Beatlesi in prav tako prisluhnil Bobu

Dylanu in njegovemu *Vremenarju*, ki svari: »Ne potrebuješ *vremenarja*, da ti pove, kam piha veter,« saj očitna piha v smeri revolucije. In čas zanjo je napočil. Kakšno veselje smo doživljali v trenutku, ko smo desetletja pozneje zvedeli, da je Dylan prejel Nobelovo nagrado.

Če je človek sam levičar, začuti neko težko izrekljivo mero uporniškega ponosa in začne kljubovati, noče stran – tako kot pri nas še vedno mnogi. Nezlomljivost in vztrajnost se zadnja leta spet oglašata in vračata, kajti Marxove misli, da svet in razmere v njem zares spremenimo, ne spremlja dejstvo, da se je svet spremenil na boljše in da so v njem krivice izginile. Torej! Kar smo se trajno naučili iz tistih nemirnih let 1968–1971 je vsekakor to, da moramo vsakokrat obstoječe stanje družbe znati razbrati iz njenih obrobjih oz. na njenih mejah, ta trenutek s prekarnostjo, naraščajočo revščino, brezposelnostjo, nemočnimi penzionisti. Skratka za te iz obrobja gre, izrinjence, dobesedno za avtsajderje.

Hej, to je bil čas, ko smo spolitizirali prav vse, tudi življenje od spodaj v dimenziji vsakdanjosti, in svetu zavpili, da potrebujemo spremembe na vseh ravneh, tudi na področju medčloveškosti, ne samo spremembe od zgoraj, kajti resnična sprememba sveta je proces, ki zdaleč presega zgolj in samo politično področje. Glasovi teh z obrobja, avtsajderji, so postajali vedno glasnejši in upor, ki se je nadaljeval na glasbenoumetniškem področju, je šokiral celo salonske levičarje, najstniška kultura je postajala krik nezadovoljstva zemlje, kar je nam, ki ta čas opazujemo za nazaj, zdaj že skoraj vir nekakšnega občudovanja, kajti gre za upor, ki je nastajal v letih intenzivnega gospodarskega razcveta.

Obljubljena dežela kot utelešenje tega, kar svetopisemsko simbolizira prisposoba loncev, polnih mesa, ni zadoščala neki najbolj temeljni in pristni človekovi potrebi, potrebi po svobodi, in potrošništvo se je izkazalo kot rafiniran sistem, ki je uspešno prikrival eno najbolj žgočih pomanjkljivosti zahodnega sveta, njegovo represivno svobodo in diktat potreb, ki so vodile do nove uniformiranosti in vsiljene identitete, ki je bila drugačnost pripravljena obravnavati kot patologijo po psihiatričnih zavodih.

Revolucija generacije 68 »od spodaj« je skušala dopovedati nekdanjim revolucijam »od zgoraj«, da je resnična sprememba sveta proces, ki zdaleč presega zgolj in samo politično področje. Da bi svet in razmere v njem spremenili v pristno domovanje, prebivali v svetu vsepovsod kot doma, zato je treba storiti še ogromno in revolucija mora stopiti v vsakdanje življenje in spremeniti osebne odnose, medčloveškost na vseh ravneh. S tem je seveda revolucija bistveno kaj več kot pa samo politični cilj, kajti kot hipiji smo si prizadevali za rehabilitacijo tradicionalno zatrtih estetsko-erotskih kategorij.

Kakorkoli že tudi takrat popularna parola prepovedano je prepovedovati in še bolj parola bodimo realisti, zahtevamo nemogoče, je bila utopija, ki smo jo kot mladi uporniki občutili in sporočali politikom, staršem, učiteljem, celo vesolju. V mislih spet podoživljam dobo izpred dobrih petdeset let, ko sem korakala s tistimi, ki so državnim ustanovam vpili – z moje strani je bila to prošnja –, naj nam pustijo samo odprte možnosti za življenje, z ničimer omejene možnosti, ki smo jih takrat imenovali tisoč lotosovih cvetov. Vem, mnogo pozneje sem zvedela, da je med nami takrat bil čuden »Tičko«, ki je nas študente hujškaško z eno roko nagovarjal, da naj gremo demonstrirati na ljubljanske ulice, z drugo roko pa telefoniral udbi in policiji kot denunciant in sporočal imena teh, ki naj bi bili povzročitelji nemirov, skratka subverzivni elementi. Pa se je na policiji našel moder človek Pavle Čelik (roj. 1941), ki nas je varoval in pozneje ni dovolil proti nam represalij, skupaj s takratnim šefom policije v Ljubljani, legendarnim partizanom Janezom Winklerjem (roj. 1928). Vse, prav vse se da zlorabiti, tudi še kaj najsvetejšega. Toda policija takrat je ravnala etično, humano in daljnosežno modro, še zvočnik so nam dali, da smo lahko javnosti sporočali svoje želje in zahteve.

Bili smo mladi in to so bila naša, samo naša zlata dvajsetega leta, urejeno in polikano življenje – norma in vzor – pa nam je govorilo, da sta tu samo dve predpisani možnosti za življenje, formi, ki smo jima kazali figo, ena javna, čim prej se izobraziti, pridobiti poklic in nemudoma v službo, druga privatna, čim prej v zakon, ustvariti si družino, ker se tako pač spodobi. Dobrohotno starševsko svarilo se je glasilo, da bo starost pač spraševala: Mladost, kod si hodila.

Mi pa smo hodili na barikade in kot uporniki jurišali na nebo, kajti vzgajali smo se sami, bili smo odeti v najčistejše sanje, pripravljeni izkrvaveti, umreti tam na barikadah upanja. Ironija usode je Rudija Dutschkeja (roj. 1940) enega najbolj zavzetih voditeljev študentskih nemirov v Nemčiji pokončala tako, da se je med kopanjem v kadi decembra leta 1979 utopil zaradi epileptičnega napada, ki ga je pogosto doživljal odtlej, ko so 11. aprila 1968 nanj antikomunisti – kot na neprilagodljivega – streljali in je bil ranjen v glavo.

Juriš na nebo! Le s čim je razložljiv danes, ko jih imamo že krepko čez šestdeset? Osebnostno mislim, da samo s tistim, kar ga je porajalo, namreč s potrebo po poštenosti in svobodi ter z občutkom pravičnosti. Občutenje pravičnosti ni nikdar delno, pa tudi pravica ne. Doživljaš jo kot sončne žarke, ki imajo moč, da vsako stvar povsem presvetlijo, do kraja, kot kak rentgen. V imenu tega doživljanja, ki je trajne narave, vem, da je šlo za gibanje, ki ni odkrivalo velike stvari samo v rušenju kapitalizma, ki ga tako ni maralo, ampak je kot veliko

razkrilo potrebo po uničenju represivnih tradicionalnih vzorcev medčloveških odnosov in osebnega vedenja (obnašanja) v obstoječi družbi, zato je generacija 68 odpravljala tradicionalno politiko, vključno s politiko tradicionalne leve, z eno najprivlačnejših in najbolj zgovornih parol tega časa, in sicer s parolo »zasebno je politično«.

Skratka, spremeniti je treba medčloveškost in trpljenje oddaljenih svetov smo začutili kot svoje lastno trpljenje, teh v Vietnamu, ki so se borili namesto nas, veselili smo se upanja Kubancev kot svoje lastne radosti – in zato vpili Castro, vzdrži, ¡Cuba sí, yanquis no!. Politizacija je pomenila etizacijo sveta, in svetovljanstvo takratnega časa spremlja mojo generacijo 68 trajno – danes seveda govorimo o globalizaciji, o svetovnem etosu, ne o revoluciji, saj je ta beseda iz besednjaka zdajšnje mlade generacije, povedano v njihovem žargonu praktično »ful izginila«. Toda mi še vedno pri sebi ugotavljamo, da so trenutki, ko radi beremo dnevnik ubitega Cheja Guevare (8. oktobra 1967 v Boliviji) in besede, ki jih je zapisal kolumbijski duhovnik, dominikanec, ki se je kot gverilec boril skupaj s komunisti, Camilo Torres in bil pri tem prav tako ubit (15. februarja 1966 v Kolumbiji). Na trgovinskih policah so se skupaj znašle majice poslikane s portretom Che Guevare in Marylin Monro in te se še danes dobro prodajajo. Skratka zaslužkarstvo tako po kapitalistično, profitno donosno in vsaj to skupnega imata Che Guevarra in Marylin Monroe, namreč da ju je umoril isti vir. Čas naše mladosti je bil čas, ko sta se – tudi pri nas – iskreno soočala krščanska in marksistična misel, celo kakšen jezuit nas je podučil, kako brati Marxov Kapital. S kakšno radostjo smo opazovali poskuse zблиževanja socializma in krščanske misli, in takrat popularni evrokomunizem, v Italiji še posebej, je bil tik pred zgodovinskim sporazumom med krščansko demokracijo in komunistično partijo. Celo sam papež Pavel VI. ga je s simpatijami podpiral in spominjam se srečevanj z italijanskimi komunisti, saj smo v Italiji ob nedeljah, ko smo se dobivali v kakem prijaznem kafiču, mi, ateisti, čakali nanje, ker so oni, prav tako komunisti kot mi, bili do devete ure v katoliški cerkvi pri maši – od tam pa naravnost na skupni partijski sestanek. Takšne oblike družabnosti nikdar ne pozabiš in iz teh srečevanj mi je ostalo v spominu nekaj, kar je spominjalo na utelešeno etiko.

Potem ko se je vse sfiziilo, si ne morem kaj, da ne bi s spoštovanjem spregovorila o udbovcu, ki naj bi me zasliševal, pa je po mojih prvih izrečenih besedah postal samo tovariško razpoložen in prizadet. Skoraj s solzami v očeh sem mu potožila, da ne razumem nekaterih otrok funkcionarjev, ki nas, ki smo si pripravljani »dušo izpihati« za vse to, kar nam je posredovala partizanska generacija, diskriminirajo, šikanirajo, zmerjajo, celo nesramno izločajo in v revijalnem

tisku onemogočajo »kot komunajzarje« in staliniste. Zresnil se je in zamislil, se na koncu na neki način celo opravičil in nikdar več v mojem življenju mi ni nihče po udbovsko težil. Težilo pa je levičarsko prevarantstvo, vse do danes, in ko so leta 1991 vpili liberalizem, privatizacija, pa še kaj, pisali o tem debele zbornike, mene ni bilo zraven. Toda po dvajsetih letih sem opazila, da so ti zborniki nekam čudo izginili iz knjižnic, kjer so bili prej na vidnih mestih. Težko jih bo najti.

Moji dnevniški zapisi iz takratnih let so polni vprašanj, kaj se dogaja s socialistično oblastjo, ki si lastnih otrok ni vzgojila v spoštovanju do svojih vrednot. Kot da bi te vrednote v času svojega življenja pustila sesuti in se jim celo odpovedati. Mi pa smo si kot kakšni dobrodušni tepčki – verjetno se nam je oblast potihoma režala in posmehovala – prizadevali za socializem kot »svojo stvar« in bili leta 1968 zraven, ker smo želeli več svobode, več demokracije in takojšnji konec vojne v Vietnamu. Že slišim zdajšnje vresčeče demokrate, kako mi žugajo.

Organizirani proces sesuvanja in uničevanja socializma je postajal čedalje bolj intenziven – o svetovni revoluciji in solidarnosti svetovnih razsežnosti smo kaki romantični zanesenjaki razglabljali samo še v kaki reviji, tako da sem takrat že videla, kaj pomeni neko idejo ohranjati samo še tako, po »salonsko levičarsko« – in čedalje več retoričnih marksistov na položajih je začelo glasno rohneti, da so v bistvu meščanski in buržujski sinovi, ki so pač za nacionalizirano premoženje po drugi vojni dobili določeno kompenzacijo v podobi oblasti kot povojni dežurni komunisti. Do nas, ki smo bili brez ustreznih meščanskih pedigrejev, so kazali odpor in celo zgražali so se, kako si sploh upamo študirati na filozofski fakulteti, ki je namenjena eliti v metropoli. Mnogi, ki smo to realnost sicer videli in jo pravilno prepoznavali, pa smo vendar upali, da se bo socializem regeneriral, da je trajen in da bo ohranil svojo moč, namreč kot edina in dejanska alternativa kapitalizmu, saj druge ni.

Potovanja po svetu in spet potovanja, doma pa smo bili po Maruški deležni »napihnjene revolucionarne zgodovine«. Toda prišel je čas, ko je z otroki zbežala v Berlin, kjer je lahko s ponosom povedala, da je oče narodni heroj, doma pa je to »naenkrat postalo sramota«. ⁴¹ Ko se je v domovini sprehajala po gozdu, se je ustavila na mestu, »kjer je bila ustanovljena ena od partizanskih brigad. Skala, z mahom poraščena, in na njej majhna, sramežljiva zvezda. Drevesa molčijo. In jaz se zlomim v spoštovanju. V spoštovanju do vseh teh ljudi, ki so se nekoč tu zbrali. Boli. Ne vem, zakaj bi se morala pravzaprav

41 Prav tam, str. 182.

ta rdeča zvezda sramovati.«⁴² Srečanje z očetovo partizansko vasjo je za njene otroke čudež in otrok ji je priznal: »Mama, česa tako lepega še nisem videl.«⁴³ In Maruška se sprašuje: »Zakaj je vas postala naenkrat tako svetla? Skrivnostna. Polna upanja.«⁴⁴ Bilo je v letu, ko je njen sinek izgubil tri svoje vzornike: »Najprej Tita, nekaj mesecev pozneje starega očeta in ob koncu leta še Johna Lennona.«⁴⁵

Spominjam se, da smo takrat nekateri idealisti in zanesenjaki glede socialne pravičnosti uporabljali parolo *več demokracije*, toda ne z malo manj, ampak samo z *malo več socializma*. Čutili smo neko grozeče ozadje, zelo angažirano in strupeno, kot môra se je sprehajalo med nami, in to danes, po nekaj desetletjih, še najlažje povem s tole življenjsko izpovedjo človeka, ki je bil v neposredni bližini maršala Tita: »Pred prihodom na uradni obisk Nixona je prišel na uradni obisk državni sekretar za zunanje zadeve gospod Schultz. Bil je gost predsednika jugoslovanske vlade. V protokolu je bilo predvideno, da gospoda Schultz sprejme tudi Tito. Razgovor so imeli v Belem dvoru. Po protokolu bi bilo potrebno izpeljati kratko srečanje brez političnih pogovorov. Zavleklo se je kar dobri dve uri. Vsebina pogovorov je bila, da Amerika želi imeti večji vpliv v Evropi in da je potrebno odstraniti varšavski pakt. Predlagal je celo, da naj se Jugoslavija odpove samoupravljanju in neuvrščeni in se priključi demokratičnemu svetu pod vodstvom ZDA. Tito je te predloge odločno zavrnil s poudarkom, da je Jugoslavija na poti uspešnega gospodarskega razvoja. Neuvrščene države so že tedaj imele velik pozitivni vpliv na mir v svetu, kar je njihova največja vrednota. G. Schultz se ni mogel sprijazniti, da ni uspel prepričati Tita, zato je zelo nervozno udaril po mizi in rekel: ‚Komunizem se mora uničiti na celem svetu. Ne bomo trpeli, da se nam podira gospodarstvo zaradi vzpona komunizma. Ne bomo varčevali na tem, koliko bo stalo, da komunizem uničimo.‘«⁴⁶ O tej demokraciji, ki je prišla k nam, nekdanji slovenski uslužbenec maršalove protokolarne službe upa povedati brez dlake na jeziku: »Po padcu berlinskega zidu so Američani objavili, da je njihova država financirala protikomunistične organizacije v Evropi v skupnem znesku 65 milijard dolarjev.«⁴⁷ Torej mi zdaj za ta »prihod« in tovrstno, drago »demokrati-

42 Prav tam.

43 Prav tam, str. 183.

44 Prav tam.

45 Prav tam, 182.

46 Ivan Somrak: *Spomini na Tita*. Spremnna beseda Marko Vrhunec, Tiskarna Vesel, Novo mesto 2003, str. 107.

47 Prav tam.

jo« krepko preplačujemo, obresti samo naraščajo. Odplačevanje pa izgleda kot naraščajoče zadolževanje, brez konca in kraja, z obupnim porastom revščine.

In kaj smo izgubili mi, naša generacija, ki se je docela poistovetila s socializmom? Ta je ljudem širom po Sloveniji omogočil neverjeten napredek, nenadoma pa so se ljudje s strahom začeli spraševati, če bodo v prihajajočem kapitalizmu sploh še lahko ohranili doseženi standard in ga materialno uspeli vzdrževati. Na drugi strani so nekam čudno tulili večno »odrinjeni«, užaljeni in »prizadeti« demokrati; imel je vilo, tri avtomobile, bil je celo direktor v zelo uspešnem podjetju, dvakrat poddirektor v taistem podjetju, pa je po letu 1991 vse po vrsti obtoževal, da je bil odrinjen. Nato je spravil podjetje v stečaj in ga na koncu po nesramno nizki ceni odkupil. Kot sprivatizirani novopečeni kapitalist in večno užaljeni demokrat je začel z nenaravno belino kalodontnega nasmeška na obrazu delavce odpuščati, hkrati pa je spravljal pokradeni denar v banke na demokratičnem Zahodu, celo na nekih otokih, ki sem si jih morala ogledati na zemljevidu, da sem sploh izvedela, kje so. Menda tam pogosto divjajo tajfuni.

V marsičem je bil Maruškin dom rdeča zvezda, v njen svet se je vračala kot nomad, ki čuti srečo bivanja, ker ve, da se ima kam vračati, ima dom, kljub temu da je bila pregnana, in po šestdesetih letih ji je bila »rdeča zvezda še vedno všeč«⁴⁸ in je pri tem na trenutke »pomislila, da je cela zgodba na Balkanu en sam velik protifeministični puč naših moških junakov«, kajti v »vsej bivši Jugoslaviji so bile prav ženske tiste, ki so se najmočneje in najglasneje postavile po robu vojni in nacionalizmu« in utrujena se spominja »prvih let nove ‚demokracije‘ v naši nekdanji deželi – in potem v naši novi deželi. V imenu ‚demokracije‘ so se počele stvari, ki niso imele zveze s pametjo. Nacionalizem v imenu demokracije, pesniki na demokratičnih barikadah, literati, ki cenzurirajo vsako drugačno misel in istočasno razširjajo zgodbe o svojih junaštvih in življenju, polnem cenzure v prejšnjem življenju.«⁴⁹

Ko se je rdeča zvezda umaknila in bila pregnana, boljše izbire ni bilo in bralec njenih besed se sprašuje, ali je bilo vse zares zaman, vse to od Marxa do rdeče zvezde, te zvezde, ki je posebleljala željo nas mladih, da bi v svetu vsak, prav vsak človek bival kot doma. Domovanje torej v tem kratkem življenju, ki ga vsak od nas živi med svojim rojstvom in smrtjo – temu idealu se nismo odrekli. Z veseljem in radostjo spremljam televizijska poročila o tem, kako množična

48 Maruša Krese: *Vse moje vojne*, str. 100.

49 Maruša Krese: *Pisateljice v Vzhodni Evropi / Pisateljice v Zahodni Evropi*, Borec, 2009, št. 662–665, str. 21.

so nekatera partizanska srečanja, ki postajajo ljudska, in kako bleščeče so rdeče zvezde in s kolikšnim ponosom vnuki nosijo prapore svojih partizanskih dedov. Kakšna sreča mi je bila dana, da sem iz partizanske družine – partizanstvo, ta stisnjena pest ljudstva!

Bila sem med temi, ki smo sanjali, želeli smo stvari premakniti naprej, jih reformirati – tisti pa, ki so pisali scenarije, so Stvar zapisali poginu. To realnost smo sicer videli in jo pravilno prepoznavali, vendar upali, da se bo socializem regeneriral, da je trajen in da bo ohranil svojo moč, namreč kot edina in dejanska alternativa kapitalizmu, saj druge ni. Mnogi smo odklonili, da bi se znašli v bratovščini bivših komunistov, ki so čez noč postali fanatični antikomunisti, in nismo pritrjevali prihajajoči štacunarski budalosti v podobi privatizacije vse do danes, ki nas po nižani ceni razprodaja celemu svetu. Določena zahodna prevlada se je začela širiti v vse dele sveta in pri tem opravičuje svoje vojne in nasilje še danes, vse pod krinko človekovih pravic, ki niso kaj drugega kot pravičniška hinavščina.

Nekoč, pred petdesetimi leti smo se javno angažirali, v nekem trenutku smo postali nemogoči in zato zahtevali realizem, predvsem več socialne pravičnosti. In kdo jo zahteva danes?

V. poglavje

(Pre)bivati v lastni filozofski stavbi

Dobrobit kot najvišje dobro je gotovost vedrenja vedrine. Nenavadna zveza, ni kaj. Biti si gotov vedrosti v vedrenju in vedrenja v vedrini. Najveličastnejša gotovost biti.

Janko Lozar, *Vedrenje vedrine*, 2011

1. Misлити vedrino, živeti vedro

Kako in s čim opraviti soočenje z nečim, kar zveni netradicionalno, neobičajno, toda zelo zgovorno, kljub temu da avtor dela *Vedrenje vedrine* že v *Predgovoru* sam opozarja: »Naslov je v zgovornosti šibak tudi glede na filozofsko izročilo.«¹ Vzpenjati se v miselne krošnje kakšne filozofske veličine je lahko kotno in v zavetju misli nekoga drugega prisegati na resnico je udobno, vse preveč varno.

Tega pričujoče delo ne mara, odklanja poroštvo drugega in drugih in z vsako zapisano mislijo daje vedeti, da mu gre za svojost, samost in da noče biti zaklinjalec nobene druge misli razen svoje same. Seveda priznava, da »pričujoči razmislek črpa elan v precejšnji, kar prevladujoči meri iz govornice življenja filozofskega izročila. Heraklit, Parmenid, Platon, Aristotel, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Urbančič, Hribar, Held. Od tod moja hvaležnost velikim tuhtačem. Toda kaj lahko doprinese k razmisleku moja majhna osebna življenjska fakticiteta?«² Samosvoj tuhtač se potopi v mnogopomenskost in različnost svojega življenja in dožemanja. Ta pot je kot ena sama eksplikacija Nietzschejevega aforizma o *Branju in pisanju* iz dela *Tako je govoril Zaratustra*, kjer beremo, da piši s svojo krvjo »in boš zvedel, da je kri duh.«³ Še na poslednjih straneh *Vedrenja vedrine* dobimo zapis, ki ugotavlja: »Dobro življenje je najboljšo, če diši po krvi. Tu se predvsem išče znosnost življenja, pa četudi za ceno življenja.«⁴ Na kup zmetane kosti so duh, tako po

1 Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, Študentska založba, Ljubljana 2011, str. 13.

2 Prav tam, str. 211.

3 Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1984, str. 44.

4 Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 344.

heglovsko, po življenju bolj diši duša, ki je v telesu, po katerem se pretaka kri. Hudič pooseblja duha teže in »zaradi njega padajo vse stvari. Ne z jezo, temveč s smehom ubijamo. Dajmo, ubijmo duha teže.«⁵ Zato povsem v ničejevskem smislu zveni zapis, da bi Zaratustra »veroval le v boga, ki bi znal plesati«.⁶

Besede, ki tvorijo jezik *Vedrenja vedrine*, so plesoče, spominjajo na ljudsko rajanje v kolu, in k njim prihaja vse v svoji radosti bivanja kot sobivanja: prideš, ko želiš in izstopiš, ko želiš, kot enakopraven med enakopravnimi, že skoraj tako po internetno. Vse je skomponirano v koordinirani in nikdar v subordinirani celoti, kjer vsak glasno pove, *da je*, in njegov glas slišimo in nihče ne prevpije drugega. Smo in tudi obstanemo, hoja je lahkotna, včasih že blizu letenja, in let se ne konča s padcem, vedno in vsepovsod je pristajanje varno. Tako je pred nami »že na prvo žogo«⁷ prepoznavna drugačnost glede na filozofsko izročilo, zelo očitna drugačnost, ki po ničejevsko – ne ničejansko – zahteva najprej doslednost do samega sebe. Morda samo na ta način postajaš to, kar si, ne glede na to, da je vsak od nas odraščal in najprej vedril v krošnjah drugih. Če nočeš biti privesek drugega in sploh če nočeš svoje resnice povezovati s kakšno bilostjo, priseganjem na nekaj prvobitnega, gledati v tla, potem lahko postaneš »noseč s svojo prihodnostjo«.⁸ Želja odskočiti naprej je kot poskus zasaditi svoje lastno drevo, da bi zrastle, in v teh (samo)lastnih krošnjah zares domujem, misel je kot »sadež z drevesa duše«,⁹ moje duše, kar pomeni njegova življenja.

Avtor sam pove tole: »Drevo duše daje sadeže misli. (Uh, kako nemoderen stavek!) Vsak sadjar ve, kaj pomeni čakati na zrelost sadeža, na njegovo umerjenost na najboljše. Pride sušno obdobje, ko sadje ne raste. In sadjar dobro ve, da je nerast tista, ki ga polni s sladkostjo. Da lahko sadje *spodbuja* v zorenju, ali pa tudi ne, saj dobro ve, da zorenje ni samo njegovo delo. Pa zna filozof, kar zna sadjar? Čakati na misel v rasti glede na pravo mero in mejo biti? Čakati na misel v zorenju, znati se tudi pomujati v počivanju v sebi vpogleda? Če rasti uvida v porajajočo se misel ni brez spodbude in budnosti človeka, je mir nerasti v sušnem obdobju še vedno spodbuden. Ker je obljuba vnovičnega elana misli, ki bo prav zaradi tega zrelejša, slajša.«¹⁰

5 Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra*, str. 45.

6 Prav tam.

7 Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 357.

8 Prav tam, str. 14.

9 Prav tam, str. 72.

10 Prav tam, str. 71.

Še najneumnejši med nami je dovzeten za to sporočilo, izrečeno povsem v stilu ljudske prvobitnosti in nečesa spontano razumljivega, in Lozar nadaljuje: »Česa takega si o oglju ni mogoče zamisliti. Zato naj bo filozof sadjar, ne oglar. Moje mišljenje ubira v ubranost intuicija, da je misel v dovrševanju kakor zoreč sadež. Da sem torej jaz sam kakor sadno drevo. Če spodbujajoče kultiviram misel ob zavedanju zorenja, znam nakloniti čas pomujanju v nerasti kot nemišljenju. Počivanju. Da lahko nekega lepega dne dovršena pade na papirna tla kot zrel sadež. Nemara celo kot nepoužita v čisto pozabo. Zagrnjena vase in Zemlja jo bo pozabila, se spozabila nad njo tako, da jo bo predelala v prst, medtem ko bodo zoreli drugi sadeži in rasla druga drevesa.«¹¹ Himna spreminjanju in nastajanju!

Rast torej, življenje, ki živi, ne hira, zato misel vedrenja vedrine razume, da je »misel stalnosti« duša, »ki hoče biti oglena, in zato drevo duše zogleni, še preden dozori sadež. Oglje ni nikoli oglje z drevesa, je oglje drevesa, njegov somrak, zoglenelost. Duša, ki ji v konstantnem ognju ogleni drevo, hoče samo sebe za oglje. Kot sredstvo za nekaj povsem drugega. Najvišji vzor oglene misli stalnosti je Sonce. Najvišji vzor sadne misli vedrenja Zemlja pod Soncem. Sonce s svojimi plameni je izključni najvišji vzor za oglje, ki hoče goreti, ne za sadež, ki hoče zoreti. Sadež potrebuje tudi vasezagrnenost dneva, tudi sen kresne noči.«¹² Ena sama hvalnica nastajanju! Tudi resnica je nastajajoča konstelacija, nič prvega (prima) in poslednjega (ultima).

Še enkrat: za kakšen sadež gre? Tradicionalno je bila filozofija vedno bolj spraševanje v primerjavi z verovanjem (teologijo), ki je praviloma bolj odgovarjanje, in tukaj nam Lozar pojasnjuje – vendar ne deklarativno –, »da je najočitnejši prispevek mojega mišljenja vedrine ta, da pokažem, kako tudi filozofiranje primarno ni vpraševanje, ampak odgovarjanje na prigovor prihajanja življenja«.¹³ Življenje torej, ki, odkar je prejelo svojo domovinsko pravico v filozofiji, odklanja kartezijski dualizem, saj ta človeka podvaja v prebivalca dveh svetov, tega, končnega, zemeljskega, umrljivega, telesnega, in onega, nebeškega, neumrljivega, večnega, duhovnega. *Vedrenje vedrine* noče iti po poti zaničevalcev teles, kajti po ničejevsko zahteva, da je življenju treba odtegniti vse, kar ga devitalizira in mu jemlje njegove najbolj izrazite moči, zato si Lozarjevo delo upa samozavestno opozoriti, da morda »človekova duša preveč trmasto pozablja na Aristotela in preredko in premalo ubira in bere njegove misli. Mar

11 Prav tam.

12 Prav tam, str. 72.

13 Prav tam, str. 49.

ni duša v osnovi rastlinska? Neodpravljlivo treptična? Umeščena v dinamiko življenjskega zorenja? In – pač – neizkorenljivo vraščena v zemeljsko, ki pozna zimski počitek? In če se jo trudim izdirati v brezzemeljskost, mar ne ostane od nje samo – oglje?«¹⁴ Zelo očitna bližina Nietzschejeve misli, bližina, ki Nietzscheju pritrjuje samo iz tega, kar življenje je, v njegovi takšnosti in nikakor ne v zaželenosti nekakšne drugačnosti, ki se sklicuje na platonizem in trdovratno tradicijo onstranskosti in večnosti.

Če vzamemo resnico časa, učasovanje bivajočega in bitnostno dejstvo volje, potem je tu nekaj izhodišč, ki usmerjajo *Vedrenje vedrine*, vsekakor najprej roganje, smejanje smrti. V jeziku filozofske stroke »nobel« rečeno premagovanje in obvladovanje smrti, ki je v povzetku svojega zajetnega dela označeno kot »alternativa solipsističnemu pehanju za nesmrtnostjo in resnobnemu osvobajanju iz neavtentičnosti vsakdana«. ¹⁵ Poleg tega avtorja zavezuje zavestna razbremenitev od univerzalne sporočilnosti, ker ne pristaja na lastno, individualno (samo)zanikanje zato, da bi s tem druge spravljalo pod občost. Nikakršna razosebljena občost več, kritika tradicionalne identitetne logike zdaj prejme moderno, sodobno fasado, ki celo logiki pojma ne pritrjuje vedno in povsod. Tradicionalno čaščena substanca, ki prisega na stalnost, je izziv metafiziki, in odziv na to je *postmetafizika*. Toda prevladovanje metafizike ni avtorjev teren, kajti dobro se zaveda tega: »Metafizika misli stalnost substance, prezenca, postmetafizika stalnost asubstancionalnosti, absence. Očitno gre za stalno isti problem – problem stalnosti. Če postmetafizika misli nestalnost človekove končne biti v stalni nestalnosti breztalja (odprtost biti, neizsledljivost razlike, ranljivost obličja drugega, logike necelega enega kot označevalca in nasičene več kot fenomenalnosti daru ali ljubezni), misli metafizika nestalnost človekove minljive biti v stalni stalnosti podtalja (večnosti, brezčasju, absolutnosti). Poanta? Vsak postmetafizik je metafizik, če je postmetafizika kritika stalnosti stalne substancionalnosti, ki se poteguje za stalnost nesubstancionalnosti. Kakor tudi obratno: vsak metafizik je tak postmetafizik, ker misli čas kot stalnost. Bit pa itak razumem iz časa ... Prazna marnja torej, takšno prevladovanje metafizike.«¹⁶ In tudi: zakaj bi?

Vkleščenosť med stalnost minevanja in stalnost nastajanja nas pregnanjata še na področju kulture. Toda ali nam je kdaj uspelo premagati strah zaradi svojega očitnega izginjanja in ustvariti določene klišejske odgovore na vprašanje, kaj

14 Prav tam, str. 71.

15 Prav tam, str. 358.

16 Prav tam, str. 28.

počne filozofija oziroma filozofiranje in kako je z verovanjem? Delo *Vedrenje vedrine* je torej v marsičem odgovarjajoče tam, kjer nas precejšnji del zgodovinske filozofije pušča prazne kot samó in zgolj sprašujoče. S tem odgovarjajočim tonom je izražena najbolj neposredna zaupnica življenja in vsaj na tem mestu bi delo lahko označili kot *filozofijo življenja*.

Filozofije ne doumemo z določenim predpisanim predmetnim področjem, kajti njeno bistvo je predvsem v filozofiranju, ki je najprej način obnašanja duha. Vendar filozofiranje »ni ne čistunstvo, ne pravobranilstvo, ne utešništvo, ne zdravilstvo. Ni ga ne v čistilnicah in parfumerijah, ne v parlamentu in civilnih iniciativah, ne na evharističnih shodih in cerkvah ali na ateističnih demonstracijah, ne v bolnišnicah in centrih prve pomoči. Ni ga v nobeni gonji po pehanju za potrebo po zahtevi stalnosti nenehno najmanj zlega ali maloumnega. Je spodbuda k pomujanju najodličnejšega, ki je tako, da ni vsepovsodna in vsečasna. Čistilske, utešniške, pravobranilske in zdravilske filozofije ni. Je čistilska, utešniška, pravobranilska in zdravilska, mirno še kako odlična, pa vendar praksa. Če je zamejena na praktično občestveno območje (samo)pomoči in (avto)korekcije potrebnega, je odlična. Tudi pravobranilska filozofija je v prevladujoči meri politična praksa in ne filozofija, saj filozofija predstavlja svojevrsten kuriozum zemeljske eksistence, ki je s svojo teoretsko dinamiko preveč viskozno lahek in uren, da bi se ujel v stalno skrb za mrežo institucionalne varnosti, enako kot v mrežo čistilnih naprav, v ribiško mrežo utehe in medicinsko mrežo prve pomoči ne. Filozofija je v pomujanju najprestižnejšega v človeku vedrina radovednosti in radovoljnosti, se pravi viškanje kot razposajenost.«¹⁷ Znatizeljnost, vedoželjenost v najbolj dobesednem smislu in hkrati kot svetost znanja zaradi znanja (vednosti) samega. Noben točkvalnik tukaj nima pristopa, tako po zdajšnje, sodobno, skoraj že kot nekakšna izmerljiva pamet.

Vemo, da je bolj kot kdor koli drug v središče svojih razmišljanj postavil življenje nemški filozof Arthur Schopenhauer (1788–1860) in s svojimi aforizmi o življenjski modrosti ravnal povsem odgovarjajoče, in to med drugim tudi z vedrino. O tem, kaj je v vedrini kot človekovi drži spodbudnega, beremo v Schopenhauerjevih *Aforizmih*: »Nič ni bolj vredno kot vedrina, kajti tu sta plačilo in dejanje eno. Nič drugega ne more zagotovo in zadovoljivo nadomestiti katere koli druge dobrine kot le ona. Naj bo nekdo bogat, mlad, lep, spoštovan: če želimo ocenjevati njegovo srečo, potem bi se morali vprašati, ali je pri tem tudi veder; nasprotno pa, če je veder, potem je vseeno, ali je mlad, star, reven,

17 Prav tam, str. 340–341.

bogat: srečen je. – Zato bi morali dati vedrini prosto pot, kadar koli nas želi obiti. Kajti nikdar ne pride ob nepravem času: namesto da imamo običajno pomisleke, ali naj ji dovolimo vstopiti, bi se morali pri tem šele vprašati, ali imamo tudi razlog za to, da smo vedri, ali da nas tako ne odvrča od naših resnih premišljanj in težkih skrbi. Kar lahko na ta način izboljšamo, je zelo negotovo; nasprotno pa je vedrost najboljša zmaga, in ker ima vrednost samo za sedanjost, je s tem najvišje dobro za bitje, čigar resničnost ima obliko nedeljive sedanjosti med dvema neskončnima časoma. Če je torej vedrina dobro, ki lahko nadomesti vse drugo, sama pa ni z ničimer nadomestljiva, potem bi morali dati prednost pridobitvi prav te dobrine pred vsemi drugimi prizadevanji. Zdaj je gotovo, da k vedrini ne pripomorejo zunanje srečne okoliščine in nič več kot zdravje. Zato bi ji morali dati prednost pred vsem drugim, in sicer si prizadevati k ohranitvi visoke stopnje dobrega zdravja, katerega kri je vedrina: da bi ga dosegli, se je treba izogibati vsem nezmernostim, tudi vsem močnim ali neprijetnim razburjenjem, tudi vsem velikim in trajnim duševnim napotrom, in končno bi se morali dnevno najmanj dve uri gibati na svežem zraku.«¹⁸

Kot da bi bil v tem odgovor novejšega subjekta, ki se je povsem odrekel metafiziki zasvetovja, da čuti suverenost in gotovost samega sebe znotraj prizemljene metafizike, to, da je in da se sebe tudi zaveda tako v spraševanju, predvsem pa v odgovarjanju, ki filozofije ne razume več kot nekakšno »zateženo« stroko, ampak celo kot veselo znanost. Naša kultura temu seveda ni bila ravno naklonjena, kajti s tezo *življenje dol, kultura gor* smo življenje po nepotrebnem devitalizirali. S še bolj očitnim obratom k politizaciji smo postali življenja celo naveličani in levičarstvo je ustvarilo grozljiv teoretski cunami proti Schopenhauerju in Nietzscheju, ki sta v politizaciji videla vse pasti tega, v kar se je Evropa ujela v prejšnjem stoletju, ki je eno najbolj s politiko zasvojenih stoletij.

Lozarjevo delo se sprašuje: »Kaj pa je ta izvor vedrine? Od kod in zakaj prihaja – vedrina? Kako je vedrina, če me nagovori in spodbudi v odgovarjanje, še preden si dobro zastavim vprašanje o njej? Če prehitveva vsako vprašanje in odgovor na vprašanje?«¹⁹ V vedrini spraševanja dejansko ni, kajti: »Enako kot vedrenje tudi vedrina ni čakanje. Ni mi treba čakati na cvet. Biti v vedrini ne pomeni čakati na pravi trenutek prihoda, približanja, vznika nečesa v prisotnost. Tu ni nobenega *kairós*, saj je vsak odločilen, najsi še tako nenaden trenutek prepozen za prihajanje oziroma zvedritev stvari. Prihajanje vedrine je pred

18 Arthur Schopenhauer: *Berliner Manuskripte 1818–1830* (HN III), str. 238–239. Nav. iz Arthur Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß* (HN I–V), ur. Arthur Hübscher, Verlag Waldemar Kramer, Frankfurt 1966–1975.

19 Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 50.

vsakim prihodom trenutka.«²⁰ Pričujoče delo se ukvarja z vprašanjem, kako je z vedrenjem vedrine, in to vključuje dve vprašanji: kaj je vedrina in od kod je?

Pri tem si delo na številnih mestih pomaga s pesniško govorico, analizi izpostavlja nekatere sodobne slovenske pesnike. Lozarjevo delo želi neobremeno in čisto dušo, ki ni zasvojena, oko take duše se ne zgleduje po »higiensko-pravobranilsko-kuratsko-medicinskem« pogledu.²¹ Tudi ni zaklinjalec priznane visoke umetnosti, zaprte v napuh in za obzidje arogance in samovšečnosti; duša, ki z *Vedrenjem vedrine* prejme upoštevanje in priznanje, je tudi duša, ki zavriska na kakšni vaški gasilski veselici, zazibana »od narodnozabavne muzike«.²² Vsak človek začuti polnost življenja in vzradoščeno vedrino trenutka, ki mu daje čutiti in vedeti, *da je, da obstaja*. Skratka, vedrina živi in v tem je njeno vedrenje.

2. Bit – tesnoba – vedrina – čudenje

Kako in s čim začeti? To, kar je, je in dejstvo je, da je marsikaj. Obstoj vedrine izraža najprej to, *da je*, pomeni prisostvovanje. Da bi dojeli vedrino, jo primerjamo s tesnobo. Kako je torej tesnoba? Tudi tako, da je, in v tem kontekstu Lozar bralcu svojega besedila ponuja zelo zanimiv opis tega, kako ontologijo, bitoslovje, nauk o biti in o tem, kar je, poimenujemo v slovenščini. S tem ko izhaja iz besede *prisostvovanje* in *odsostvovanje*, opozarja na *sostvovanje*. Nemški *Sein* je namreč »sostvo. Pleteršnik uporabi soštvo kot slovensko iztočnico, ki jo prevede kot *Sein*, ontologija je tako soštvoslovje.«²³ Torej: soštvovanje biti, tesnobe, vedrine, čudenja.

Trajni izvor, arhe za filozofijo, ki sploh omogoča zgodovinsko nastali začetek filozofije in znanosti, je v dejstvu čudenja (*to thaumázein*). Tako Platon²⁴ kot Aristotel²⁵ omenjata to dejstvo, ki ga Heidegger razume kot razpoloženje, s katerim se oprijemljemo samih sebe.²⁶ Zares vem zase, torej sem, ko se začutim

20 Prav tam, str. 51.

21 Prav tam, str. 338.

22 Prav tam, str. 338–339.

23 Prav tam, str. 59. Gl. Maks Pleteršnik, *Slovensko-nemški slovar 2: P–Ž*, ZRC SAZU, Ljubljana 2006, str. 538.

24 Platon: *Teajtet*, 155 D.

25 Aristotel: *Metafizika*, 982a.

26 Gl. Martin Heidegger: *Kaj je to – filozofija*, nav. iz Martin Heidegger: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 403.

v razpoloženju, bodisi v strahu, trepetu, upanju, vedrini. Ne samo filozof, tudi pesnik pozna, neguje čudenje, strmenje, občudovanje nad tem, da je svet in da v njem obstaja življenje. Kot polnost biti jo Lozarjevo delo *Vedrenje vedrine* razume s temle: »Čudenje je silna polnost pomujanja v zgolj pomujanju: kaplja, napolnjena do roba (ja kako pa!), ali gora, ki je tik pred tem, da pade v val, sta prispodobi, ki naj razgrneta podobo biti, časa in prostora v čudenju. Čudenje je od tesnobe temačno in od vedrine svetlo: na takšen način (biti) so tudi pesniške podobe, ki so zaradi tega tako polno zaokrožene in samoobtežene, da lebdijo v svoji silni temni teži – lahke svetleče lepote. Čudenje je dinamit, če parafraziram Nietzscheja. Polnost, toda ne polnost možnosti, pač pa polnost dovršenosti. Se pravi dinamit, ki dozori v svojih možnostih, ne da bi se možnosti razpočile v udejanjenju. Dozorel dinamit, ki se ohrani v napetosti in je zato najvišja in najgloblja zbranost. Takšne *so* vse stvari, takšen *je* svet, človek. Možnosti, razbohotene v udejanjanju v vedrini, se dovršijo, ko se umaknejo vase v tesnobi tako, da se – čudežno – napolnijo do roba biti. Biti napolnjen do roba biti – šele v tem breztemeljnem razpoloženju so lahko stvari, ki se pomujajo v brezdanjosti, tako samoobtežene, napolnjene do roba biti, da se lahko pomujajo v polnini, tik preden začnejo odtekati v odhajanje in pritekati v prihajanje. V čudno čudežni polnosti biti je pesnik, so stvari in je svet z mano vred.«²⁷ Kaj pomeni ta *polnost biti*, kako jo razumeti?

Pesnikovo in filozofovo dojetanje biti se razlikuje med drugim po tem, da je pesniško dojetanje povečava biti in kot tako nadčasovno, izrazito estetsko; »poezija vidi, ustvarja prisrčnost stvari«²⁸ in Lozar v marsičem nadgrajuje Nietzschejevo misel, »da je umetnost zvestejša življenju od znanosti«.²⁹ Filozofsko dojetanje povečuje bistvo in je kot tako časovno; čas je tukaj odločujoč, prva je zdaj etika in z njo povezana tendenca. V tem smislu je znani tradicionalni spor med pesniki in filozofi soočenje med povečavo biti in esenco te biti, skratka med bitjo in bistvom. Platon, ki je oboje združeval, se je kljub svojim znanim pogromom proti pesnikom zelo dobro zavedal, da vprašanja o etiki pripeljejo do najbolj temeljnih vprašanj ontologije. Tu mu tudi Nietzsche ne nasprotuje.

Lozarja mika, »da bi dejal, da so pesniške podobe tako goste in polne, da umirjajo čas, spodvihajo vase prostor in ovekovečijo bit«.³⁰ Pesnik, ki je iz drobovja življenja dojel razpoloženje biti kot tesnobe, je Dane Zajc, Gregor Strniša je

27 Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 62–63.

28 Prav tam, str. 318.

29 Prav tam.

30 Prav tam, str. 63.

pesnik čudenja, ustavljenega, odtrganega časa, ki ga ne more izmeriti noben urni kazalec. V jeziku, ki je na meji med filozofijo in pesnjenjem, tj. zgoščevanjem, celo ponekod aforistično *Vedrenje vedrine* ugotavlja, »da Strniševe pesniške podobe s svojo težnostjo umirjajo bit, čas in prostor v nahajanje. Kako zvijačno mi govori govorica, me spoznavajo bivajoče podobe! Resnica čudenja je namreč obratna: prostor časa biti v pomujanju je tisti, ki dovrši podobe do napeto polnega roba. Samoobtežene, čudežno plastične so, ker so v stanju breztalja, sostvovanju zgolj pomujanja. Spet ima prav Nietzsche: azurni zvon neba je polna polnost prostora zgolj stanja. Svet življenja je samoobtežen, zgoščena polnina ubranosti v ubranost. Vanj stopam poln, ne morem drugače. Tudi stvari in podobe stopajo vanj tako, kot se stopa pod azurni zvon neba: napolnjene do roba roba.«³¹

Hegel zdaj doživi sesutje ter odrezav ugovor in zavrnitev, »da je bit enostavna neposrednost, čista nedoločnost«, in zdaj je pred nami to, kar Lozar z naslovno formulacijo imenuje »polnejša resnica tesnobe, vedrine in čudenja«, kajti: »Prišel sem do vedrenja, tako da mi je prišlo naproti – vedrenje: čudežnost čudenja, umerjena na praznično nahajanje trenutnosti. V razpoloženju se razgrinja bit v teku časa in vzgibanosti prostora. Razpoloženje je uprostorjajoče časenje bitja biti. Trojstvo razpoloženj tesnobe, vedrine in čudenja razkriva neenostavno neposredno evidenco biti, časa in prostora.«³²

Vedrina torej, ki po hudih kontroverzah med Freiburgom in Frankfurtom, med tesnobo in upanjem, cikličnostjo in linearnostjo, strahom in utopijo spregovori o jovialni znanosti, tako kot je to storil Adornov učenec Peter Sloterdijk, ki je prav tako resno bral Martina Heideggerja, ne da bi enega filozofa uporabljal za to, da bi z njim pobijal ali celo teoretsko izigraval drugega. Končno!

Vendar ostaja vprašanje, ali bo te – nas –, ki smo se izšolali pri enih ali drugih, čas končno uspel spraviti v pogovor, dialog, ki ne bo z nobeno vnaprejšnostjo nikomur vpil, da je za odstrel, tudi ne z očitki desnega ali levega fašizma, še posebej zdaj, ko se je glas teh iz Frankfurta nekam čudno iztrošil.

3. Freiburg in Frankfurt v medsebojnosti in posredovanosti

V tem kontekstu povzemam stališča iz razprave o Sloterdijku, ki sem jih objavila v delu iz leta 2008 z naslovom *Hermenevtika metafizike*. V njem si

31 Prav tam.

32 Prav tam.

zastavljam vprašanje: kakšno filozofijo ima pred očmi Sloterdijk, kaj je od nje pričakoval in kaj nam mora filozofija nuditi danes, v pometafizičnem in porolucionarnem obdobju? Med drugim gre za jovialno in moderno teorijo in tukaj si Sloterdijk kritično zastavlja vprašanje, kako sploh dojemamo svet in življenje v njem, in ne more se odtegniti čaru antike. Ta je po njegovem mnogo manj zavezana *naporu pojma* kot moderna teorija, in nenadoma nam misel, ki pravi, da *napredek pojma ni napredek sreče*, postane breme, ki se ga želimo znebiti, celo Adornova »žalostna znanost« odbija. Mnogo preveč je bilo te znanosti, ki nam okamni nasmešek v nekaj neizrekljivo bolečega, in tu je trenutek, ko tega ne želimo več.

Hoče se nam vesele, radostne znanosti, po Sloterdijku jovialne teorije. Sloterdijku moramo priznati vsaj to, da nas skuša napotiti v drugačnost in da nas poziva, naj se upremo strašni moči navade. In dokler bo živel in ustvarjal, nam nič ne more preprečiti, da ga ne bi brali na ta način, toliko bolj, ker imamo sami za seboj intenziven študij Adorna. Sloterdijk je tveganje že zato, ker ni jamstev, da bi se učitelj (Adorno) svojemu učencu (Sloterdijku) lahko priklonil, tako kot se je lahko Schopenhauer Nietzscheju.

Sloterdijk si prizadeva za diagnosticiranje časa, v katerem živimo, in ko se dotakne »najbolj občutljive točke sodobne krize«, ugotavlja: »Dokler modernost ne prizna, da se je diskretno, vendar nepopustljivo uveljavila kot kraljestvo konca časov, tako dolgo se z nezavedno nasilnostjo krčevito oklepa svoje zahteve, da po njej noben drug čas ne sme več tvoriti epohe.«³³ Je torej problem v tem, ker iščemo ali vsaj skušamo poiskati alternative, ki niso nič samoumevne? Se je zgodba o času ali učasovanje bivajočega izpelo tako, da bi potrebovali nekaj, kar bi bilo ,onkraj' časa? Odprto ostaja, kako je z učasovanjem bivajočega kot *čas brez konca v nič* in *čas brez konca v večnost*, kajti še vedno se nismo pripravljene odpovedati svoji deležnosti pri večnosti. Tudi dileme o nesmrtnosti ostajajo in s tem naša dovzetnost za te iz Frankfurta – Horkheimerja, Adorna, Habermasa –, kajti ideji nesmrtnosti se nočemo odreči, ostajamo opredeljeni, vendar sporočilom iz Freiburga (Martin Heidegger) – tako po levičarsko – ne obračamo več hrbta.

Sloterdijk nas v tem zelo opogumlja in hvaležni smo mu. Prehod med kritično teorijo obstoječe družbe (Frankfurt) in kritično teorijo bivajočnosti bivajočega (Freiburg) je kljub vsemu zato, ker smo ta prehod najprej samó mi sámí, nihče drug, in za ta uvid smo slovenski – fenomenološki – filozofiji dolžni dati priznanje.

33 Peter Sloterdijk: *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2000, str. 244.

Zgodovina, ki je vsaj po Sloterdijku potekala kot *metafizika v akciji*, je soočena z zamenjavo narave s tehniko, v imenu pojma napredka je bila narava ponižana, izrinjena in pripoznana za manjvredno. Posledice so tu, kajti razvoj tehnike je ogrozil naravo, tudi to v človeku samem, celo etika je nastopala kot človekova protinarava in je bila permanentni sistem ponotranjene represije. »Šele v trenutku, ko grozi nevarnost, da bo igra uničila oder, so igralci prisiljeni k novemu samozaznavanju. Zgodovinsko vzgibano človeštvo je moralo počakati na imperializme novega veka, na obdobje industrializacije in planetarno civilizacijo medijev, preden mu je bila zaradi krize njegovih temeljev predstavljena resnica o njegovem lastnem projektu. Moralo je poroditi informacijski panteizem kulture poročil in merkantilni panteizem denarno posredovane totalne cirkulacije, da bi doživelo, kako zmeraj trči nase, če prekorači mejo – vse transcendence vodijo v pospešeni avtizem.«³⁴

Nujna je torej spremenjena recepcija oziroma samozaznavanje, ki naj ne izključuje narave in sveta, toda s tradicionalnim apokaliptično-mesijanskim časom to ne bo šlo. Zato Sloterdijk z gotovostjo izreče tole misel: »Že zdaj pa lahko rečemo, da je ‚svetovna zgodovina‘ kot časovni projekt za izvajanje duhovno-moralnih poslanstev pred naravno-fizikalnim zakulisjem izčrpana ideja. Če naj bi bila filozofija zgodovine še za kaj dobra, potem verjetno za komentiranje smisla izčrpanosti zgodovinske ideje.«³⁵ In katere zahteve po Sloterdijku izhajajo iz vsega tega za spremenjeno logiko mišljenja? Tu njegovi odgovori ne izostanejo.

Disidentstvo njegove kritične teorije je vidno že v njegovem dojetju pojma in tega brezpojmovnega. Njegov učitelj Adorno je skrajno vehementno poudarjal, kako je filozofija obveza prevzeti nase napor pojma, in vsak poskus vračanja mišljenja na predparmenidovsko, tj. brezpojmovno raven je odločno odklanjal, celo z očitki, da gre pri tem za regresijo zavesti. Tudi Adorno govori o sreči mišljenja in izrecno o pravici ljudi do sreče, kar je po njegovem prednost materializma, in ne samo do svobode, pri čemer je vztrajal idealizem, vendar jo je idealizem po Adornovem kritičnem uvidu napačno usmerjal samo navznoter, zapiral v svet čiste subjektivnosti. Njegov čedalje popularnejši učenec Sloterdijk pa si upa reči ne samo *pojem* (*Begriff*), ampak še kaj.

Ta *kaj* pa je nekaj, kar prinaša in ohranja srečo, celo neguje jo. Filozofija naj bi bila usposobljenost za doseganje sreče: »Filozofsko mišljenje je predvsem

34 Prav tam, str. 256.

35 Prav tam, str. 258.

tehnika sreče, šele nato nastopijo problemi. Za to je šlo v idealizmu, ki je v osnovi sinonim za veliko filozofijo.«³⁶ Adornova *materialistična zareza skozi celoten svet*, ki si je sama prizadevala za srečo, zdaj prejme odziv v mislecu, ki teorije ni več dojemal kot napotilo za neposredno akcijo in aktivizem, ampak prej v pomenu templja miru, ki ustvarja z lastnim nemirom in ne s krikom ulice, in pri tem povzema še klasične vzore.

V pogovoru s Carlosom Oliveirom zato poudarja: »Mislim, da bi zdaj za hip vendarle morali govoriti o klasični filozofiji in ne samo o diagnostiki aktualnosti. Sprašuješ, kdaj sploh naj bi veliki plani razveseljevali ali obljubljeni srečo. Odgovor je na dlani: to so obljubljeni v času teorije o bogovih (*Göttertheorie*), ki jo poznamo pod skrivnim imenom filozofija. Teorija je bila krasna zadeva, ko je omogočala razdaljo, ki vse stvari polepša. Kdor stoji na Olimpu, postane sam od sebe radosten, mar ne? – srečen s pomočjo teorije in preudarnosti. In prav na to je pozabil novi vek, saj je bila njegova predstava o teoriji le po imenu skupna antični, v sami stvari pa nasprotna. Moderna teorija je namreč delo pojma, medtem ko je antična označevala gledanje, torej počitek pojma. Velika panorama, prosto letenje duše, svet kot celota razglednica.«³⁷ Filozofija je najprej motriteljska dejavnost in tu se Sloterdijk ni mogel izogniti čaru starih Grkov in povedati, kako so nam še vedno vzor, kajti: »Filozofija je bila oko sveta-ekstaza – študiranje, argumentiranje, premišljevanje so služili kot predpriprava za polet v oko (*Flug ins Auge*).³⁸ Za klasično filozofijo je bilo odločilno uvajanje v radost (*Jovialität*)³⁹ – in dejansko bi bili mi, filozofi, če bi svoje delo še dobro opravljali, filojovialni, ljubitelji Zeusa. Do tod nam ne nese.«⁴⁰ Filozofija torej kot sredstvo za doseganje sreče in teorija, kot »čudovita priložnost« motriti vse v vesolju kot lepo. To so značilnosti srečne teorije, kakor antiko poimenuje Sloterdijk v primerjavi z moderno teorijo. Človekovo dojetje se širi, izpolnjeno je s čudenjem (*to thaumázein*), duša je prepolna, celo oči kažejo to razpoloženje, in suverenost je na vrhuncu, dobesedno božanska.

36 Peter Sloterdijk: *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, Hanser, München 1993, str. 40.

37 Prav tam, str. 39.

38 *Flug ins Auge* – predpriprava za predočevanje.

39 *Jovialität* – radost, jovialnost. Gre za radost, ki vključuje tudi radoživost kot veselje do življenja, tj. dobesedno življenjsko radost, ljubiteljstvo in ljubeznivost. Te razsežnosti so v prevladujoči sodobni filozofiji kot diagnosticiranju aktualnosti – kot se izraža Sloterdijk, *zlovoljen govor (mürrische Rede)* ali *tečen diskurz (moroser Diskurs)* skorajda sramotne in smešne, v najboljšem primeru naivne.

40 Prav tam, str. 40.

V tem je smisel in poslanstvo teorije, da je sama mogočna kot kak bog na Olimpu, premore božanski pogled na svet, vendar po Sloterdijku ne gre za mitologijo, ampak za množstvo, ne za reduciranje presežnosti na enega samega boga ali na tri bogove, temveč za zagovarjanje množstva koncepcij presežnosti kot odprtost sistema samega. Za ta pogled na celoto sveta, ki je hkrati še dobrohoten in dobrovoljen, v sodobnem svetu ni razmer: »Jovialna (radostna) teorija je že iz notranjih razlogov postala nemožna. Kaj bi storil današnji Zevs, ko bi se popoldne razgledoval z olimpijske terase in si ogledal bedo sveta? Vesolju bi obrnil hrbet. Z njim ne bi hotel imeti nobenega opravka več. Če bi stopil nazaj v vmesni svet, bi nemara izgubil Olimp, saj bi z njega videl preveč – spoznal bi, da je danes mogoče imeti bodisi srečo bodisi teorijo, ne obeh hkrati. Dopustil bi vest, da je mrtev. Zavedati se moramo, da imajo intelektualci vselej vsaj nekoliko podobno usodo kot bogovi – in tako so se tudi današnji intelektualci odpovedali projektu jovialne teorije. Antični načini so se upravičeno oglaševali z izjavo, da so ukrojeni po meri boga in da sodelujejo pri njegovem načinu biti, odmaknjeni in obdarjeni z mirno daljnovidnostjo. V tem je bila privlačnost teoretskega življenja v starem veku. Antična teorija je vzbujala radost, moderna vzbuja zbežanost. Za kaj je potem moderna teorija pravzaprav dobra? Obstajajo zbežani bogovi?«⁴¹

Po Sloterdijku mora radost negovati utopično mišljenje, sreča mora biti »postulat utopičnega horizonta«,⁴² ne sme je izgubiti izpred oči. Odnos med srečno in moderno teorijo je kot dobrohotnost nasproti melanholiji, antična teorija ustvarja vedrino, moderna teorija zbežanost in neprisebnost, o kateri poročajo dela Emila Ciorana, ki ga je Sloterdijk zelo pogosto omenjal in poudarjal pomen njegovih stališč. Teorija, za katero si prizadeva Sloterdijk, naj bi združevala oboje, tako srečno kot moderno teorijo. Glede na to, da je Sloterdijk še v polnem zagonu ustvarjalnosti in da njegova dela še izhajajo, bi veljalo nekega dne njegovo misel v celoti presojati po tem, kako je to dvoje uspel kar se produktivno podati v svoji sloterdijkovski sintezi, čeprav se zaveda, da želi nemogoče.

Od kod razlogi za melanholijo in otožnost teorije, če si skušamo na to vprašanje odgovoriti s pomočjo Sloterdijka? Tu seveda spet ne gre brez Nietzschejeve pomoči, kajti z njegovimi analizami postane razumljiv pojav nihilizma kot posledice pretiranega dojemanja pomena in vpliva zgodovine na naše življenje – življenja smo se namreč utrudili: »Nietzschejevo posebno mesto v zgodovini

41 Prav tam, str. 43.

42 Prav tam.

novejše filozofije je, da se od njega naprej učimo razumeti soodvisnost med zgodovinskim mišljenjem in melanholijo. V tem odkritju tiči kvintesenca dediščine 19. stoletja.«⁴³ To, da »je 19. stoletje kasneje rojene vzgojilo k historičnemu mišljenju, jih je neozdravljivo okužilo z naveličanostjo življenja. Njegov historizem je uničil imunski sistem, ki naivno življenje varuje pred tem, da bi samo sebe videlo zgodovinsko«, tako »nauk, ki ga ima zgodovina za sedanost, ni nič drugega kot to, da iz nje izkusimo razloge za obup nad njo. Zato je zgodovinskost filozofsko geslo za depresivnost, to nam je jasno, odkar je mladi Nietzsche jasnovidno opozoril na škodljivost zgodovine za življenje.«⁴⁴

Kaj so torej dojeli romantiki, ki so doživeli iztek francoske revolucije – skrajno škodljive posledice zgodovinske mobilizacije, če razumemo Sloterdijka najbolj dobesedno? In mi – moja, naša generacija? Predvsem to, da spet beremo Nietzscheja, in nekdanj zapovedano odvrtni nihilizem nam postaja domač, kajti kot da bi se prepoznali v nečem, kar je samo del nas, že nezaveden, in temu bi se veljalo odreči ali, rečeno manj trdo, gre za to, da se znamo soočati z nihilizmom.

Zavreči, soočati s čim – najbolj naivni odgovor bi se glasil: z življenjem samim s tem, da mu ne jemljemo moči, ki ga osredinjajo in do skrajnosti stopnjujejo. To bi seveda lahko pomenilo, da človeka dojemamo na podlagi enotne enačbe med duhom in telesom in da človeka ne podvajamo v bitje dveh svetov, enega čutnega, telesnega in drugega netelesnega – kar koli že to je, od religioznega zasvetovja do kakšne povsem nereligiozne utopije. In tu nam je Nietzsche v oporo, saj zaničevalcem telesa kar se da odločno zabrusi, da so »jezni na življenje in zemljo. Nezavedna zavist je v krivem pogledu vašega zaničevanja. Ne grem po vaši poti, vi zaničevalci telesa!«⁴⁵

Vendar je paradoks Sloterdijkove misli, da po vsej izrečeni kritiki metafizike te ni docela zavrgel, in zelo narobe beremo Sloterdijka, če ga beremo kot antimetafizika, kljub številnim teoretskim pogromom proti njej; pometafizična usmerjenost je Sloterdijkova drža glede metafizike, vendar ta ne vključuje konca, celo »smrti« metafizike.

Sloterdijk vsekakor ni mrliški oglednik metafizike, in kaj je pojem metafizične potrebe v njegovi filozofski misli, bo treba na podlagi poglobljenih študij iz njegovega obsežnega in še ne zaključenega življenjskega opusa še dolgo

43 Peter Sloterdijk: *Evrotaoizem*, str. 140.

44 Prav tam.

45 Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra*, str. 38.

rekonstruirati. Ne nazadnje mu celo Nietzsche sam ne dovoli popolne opustitve tega pojma, ki je jeza filozofije, kajti filozofije ni nikdar brez česa metafizičnega. Sam Sloterdijk opozarja⁴⁶ na neko zelo izstopajoče mesto glede *metafizične potrebe* v Nietzschejevem delu *Človeško, prečloveško* in 153. aforizem že z naslovno formulacijo izraža zagato z besedami *Umetnost otežuje mislecu srce*. Tukaj beremo: »Kako je močna je metafizična potreba in kako si nazadnje celo narava oteži slovo od nje, lahko razberemo iz tega, da najvišji učinki umetnosti še tudi v svobodomislecu, ko se je otresel vsega metafizičnega, zlahka sprožajo sozvenenje že dolgo obnemele, še več, raztrgane metafizične strune, razen če se, denimo, na nekem mestu Beethovnovе Devete simfonije ne počuti, kot da bi lebdel nad zemljo pod zvezdnatim nebom, s snom o *nesmrtnosti* v srcu; zdi se, da okoli njega brlijo vse zvezde in da se zemlja pogreza čedalje globlje. – Ko se zave tega stanja, v srcu bržkone začuti globoko zbadanje in vzdihuje za človekom, ki bi mu pripeljal nazaj izgubljeno ljubico, pa naj se imenuje religija ali metafizika. V takšnih trenutkih se preizkuša njegov intelektualni značaj.«⁴⁷ Toliko torej o metafiziki kot metafizični potrebi človeka.

Je pa še nekaj: vsak, ki je svojo filozofsko vajensko dobo opravljal pri dialektikih frankfurtske provenience, se ob Sloterdijkovem imenu počuti že skoraj ogroženega in skrajno vznemirjenega. Dialektika kot emancipacijska teorija, ki je mnoge prevzela tako zelo, da se nis(m)o nikdar povzpeli do potrebe po neki pristni drugačnosti, je kot stara ovenela prepirljiva dama, ki učinkuje tako histerično, da se je mnogi izogibajo; v njej so se posušile celo moči, da bi se prepirala naprej in iz prepira kaj iztržila zase. Zakaj ji je zmanjkalo obnovitve moči? Vsi argumenti so ta trenutek uperjeni proti njej in kot da bi vsak kričal: prosim, molči, čim dlje, toliko bolje zate. Pot od Frankfurta do Freiburga ni več neprehodna.

4. Svet v sosvetju ali globalizacija tostran

Svet filozofov je svet subjektivnosti in konstitutivna subjektivnost ali kar transcendentalizem je svet, ki nastaja v »konstantnem rušenju objektivnega in samoumevnega sveta stvari in s trganjem iz njega v povsem nekaj drugega«,⁴⁸ toda Lozarjevo delo se sprašuje še o svetu »tam zunaj«, svetu »doksične

46 Peter Sloterdijk: *Erinnerung an die Schöne Politik*, nav. iz Peter Sloterdijk: *Der ästhetische Imperativ. Schriften zur Kunst*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2007, str. 49.

47 Friedrich Nietzsche: *Človeško, prečloveško*, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 121.

48 Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 270.

eksistence«. ⁴⁹ Tako po filozofsko zagledani v univerzalnost, občost, povzema-joči sintetični um, ki duši vse posamično, enkratno, zato je po Lozarju »prva in nemara najtežja naloga od vseh: kako se vrniti k resnici človeka, stvari, mirno zaokroženih v svoji živosti in stvarskosti na obzorju pra-zaupljivosti v življenje sveta, zaupljive gotovosti v ljudi in stvari. Mimo strahovito trdovratno do življenja sveta stvari nezaupljivega in negotovega, skeptično nastrojenega sintetičnega uma. Tudi mojega, priznam.« ⁵⁰ Toda Lozarjevo delo beremo zelo napačno, če ga želimo Platonu odtegniti, tudi tam, kjer gradi na očitnem obratu k življenju, njegovi mnogoznačnosti, raznovrstnosti, množtvu, mnogemu, torej k ontologiji in ne k ontologiji kot nemu, henologiji.

Delo *Vedrenje vedrine* nas prepričuje, da drugačnost drugega morda ni nekaj neizrekljivega, tudi zaradi Platona ne, in Lozarjevo delo ponekod učinkuje kot dešifriranje drugačnosti, ki nas ne odteguje ne nam samim in ne življenju.

V življenju in sredi življenja sem vedno in nerazumljivo je, da je zelo pogosto komu to dejstvo nujno dokazovati. Kot da mnogi filozofi ne bi znali spoštovati in videti tega, kar je, da bi bili celo nehvaležni za to, kar je, in taki so Nietzscheja razjezili in moral jim je zabrusiti, da so nevzdržna bitja. Bit sveta je dejstvo, onstranstvo vedno samo hipoteza, svet stvari, ki nas obkrožajo že v vsakdanjosti, nam je preprosto dan, tudi v vnaprejšnjosti čutnega predočevanja kot prostor in čas, in to je v marsičem zavezujoče. To pa, kar je *po sebi*, je nezavezujoče, to je svet onkraj, »tisti razčlovečeni nečloveški svet, ki je nebeški nič«, ⁵¹ ki noče poslušati »trebuha bivanja« po Nietzscheju, ki se je obregnul ob *Onstrance*. Lozarjevo delo ni zaklinjalec materializma, toda hvalnice idealizmu je v njem še manj, in ne sramuje se izrazov kot »domačnost okolnega sveta«. ⁵² Zato je tudi razumljiv sklep, da človek, »ki si mora najprej šele odgovoriti na vprašanje, ali in kako svet sploh je, je tako vprašanje (nikakor ne nelegitimno!) človeka, ki je vselej že (bil) v svetu«. ⁵³

Vsakdanjost, bivanje v svetu ne pozna tostran in onstran, tudi ne idealizma in materializma, zato Lozar ob hkratnem spraševanju in odgovarjanju zapiše tole: »Vprašanje, kako je sploh možno, da je treba dokazovati, da je človek vselej že v svetu, je za tistega, ki zna v filozofiji razbirati teologiške elemente judovsko-krščanskega etosa, kljub vsej nenavadnosti predvsem retorično.

49 Prav tam, str. 272.

50 Prav tam, str. 236.

51 Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra*, str. 34.

52 Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 265.

53 Prav tam, str. 266.

Povedano drugače: starozavezni Pridigar in prometejski Aristotel še danes držita evropski duhovni svet v napetosti vzajemne nerazumljivosti. Če temu primislim dokso vsakdana, minimum dobre vzajemnosti obeh tradicij, lahko ta s svojo prisrčno medčloveškostjo z lahkoto prenaša še tako silne skrajnosti obeh duhovnih tradicij, ne da bi se ta vzajemnost končala v demoniziranju nasprotne strani, ki lahko mirno pelje v skupni propad. Če je tu vzajemna prisrčnost dokse vsakdana, potem lahko filozofska in teološka epistemičnost mirno tuhtata tudi svojim skrajnostim naproti. Če pa dokse vsakdana ni, če je ne premoremo več, potem pa smo tam, kjer ni več niti muh.«⁵⁴ Smo in ostajamo najprej v dimenziji vsakdanjosti in tu bralec Lozarjevega dela ne more mimo zapisa, ki pravi: da »se ta doksa vsakdana ne bo slišala tako zelo zagonetno, podajam droben namig: medčloveška bazična prisrčnost je doma tam, kjer se lahko kljub še tako velikim idejnim, ideološkim, civilizacijskim razlikam sede za skupno mizo v lokalu, naroči pijačo in se pokramlja o tem in onem«.⁵⁵ Zaradi tega so že od nekdanj filozofi po kakšnem burnem teoretskem srečanju šli na pijačo v oštarijo, da bi se ozemljili in spet trdno sedli na zemljo, ki se jim je sredi žgočih debat o sijanju kakšne večnosti spodmaknila v nikogaršnjo zemljo. Še danes pravimo simpozij srečanju, ko vsemu *supralunarnemu* (*translunarnemu*) na koncu vedno sledi *sublunarno*.

»Šele zalom okolnosti, praktične namembnosti sprevidevno namenjenega človeka namenskega sveta, t. i. invalidnost priročnosti (*salto mortale natale*), človeka prestavi v razkrivanje odslej teoretsko neskritega. Tu se seveda zastavi vprašanje, v kolikšni meri je to Heidegger prečital pri Aristotelu in v kolikšni meri včital v Aristotela. A to vprašanje je za samo zadevo na tem mestu odveč.«⁵⁶ Zdaj se Lozar kot filozof sprašuje, če je zmožnost razbiranja drugačnega in različnega kot nekakšno »izhodišče in stečiče osebne in duhovnozgodovinskega elementa«.⁵⁷ Odgovor je nedvomno *da* in iz te vmesnosti pojasnjuje tole: »Zakaj me dejstvo, da sem stopil v goščo lastne filozofske govornice kljub pomanjkljivostim, nekonsistentnostim, ponavljalnemu klobasanju, zadregam in zagatam navdaja z radostjo in, da, tudi z vedrino? Zagatnost izhaja iz narave tvegajočega izrekanja novih imen biti, časa in prostora, ki je kot tipajoče korakanje v somraku. Kaj pa radost? Izraša iz tega, da moje izhodišče in stečiče ne izhajata in se ne stekata *v celoti* v mišljenje drugega misleca, na katerega lahko vselej lagodno zvalim svojo zadrego negotovosti kot njegovo zadrego,

54 Prav tam, str. 265.

55 Prav tam.

56 Prav tam, str. 265–266.

57 Prav tam, str. 210.

lagodno prenesem krivdo za zablodelost mišljenega kot njegovo zablodo in se s tem ohranjam v pretenciozni nedolžnosti suverenega misleca. Zaradi vetra, ki piha skozi besede, vsej nelagodnosti navkljub.«⁵⁸ Ta veter ne dovoljuje, da bi se prepustil govoric logosa bolj in prej kot doživljaju, ki je *disperzna meditacija*. Kakor koli že, doživljaj biti je vsekakor pred pojmom biti, tega zoglenela ostanka dojemanja – vsaj po Nietzscheju.

Kakšno tuhtajoče in pišoče bitje bi v tem daljšem zapisu lahko prepoznalo nastavke za *doživljaj*, kajti: »Če sem čudno bitje vraščenosti življenja v resnico in resnice v življenje, sem vmesno bitje.⁵⁹ Izgovarjam se iz vmesnosti življenja in resnice. Če je moje življenje resnica življenja in moja resnica življenje resnice, kaj je potem ta vmesnost? Iz katere lahko tvegam pogled od strani tako na resnico življenja (mojo individualno faktičnost) kot na življenje resnice (moje izročilo)? Mar ni to prav neko moje doživetje *par excellence* kot prvo in poslednje izhodišče in stečišče – mene samega? To ‚neko moje‘ doživetje se tu izreka tudi v na novo skovanih filozofskih imenih in se hoče odčitati v filozofskih imenih izročila, četudi mestoma le kot njihova senčna, nevpadljiva stran.«⁶⁰ Doživljaj kot izkušnja samogotovosti in s tem posredovanja s samim seboj najprej; torej v izkušnji tega, da sem, da se doživljam v svetu, v katerem sem in kjer želim tudi biti, obstati, bivati, rasti, ljubiti in nekega dne preminiti.

»Doživetje, ki tu prihaja k besedi, s svojo enigmatičnostjo presega pričujočo filozofirajočo pustolovščino. Vse, kar je tukaj zapisano, zaostaja za to izkušnjo. Toda to zaostajanje se ne dogaja na način stalnega zaostajanja, ki sili v stalno nujno prehitavanje tega zaostajanja. To razveseljivo ontološko dejstvo se ima zahvaliti izkušnji breztemeljnega. Posamezni uvidi spregovorijo z mislimi, ki se izluščijo iz somračne enigme. Same se luščijo, na meni je le, da jih kot se le da večje ujamem s pojmovnimi prsti govorce. In tem prebliskom je treba dati čas, da zablisejo. Ne gre jih stalno, pojmholično anticipirati. Ker je narava umnosti v koreninah biti ubrana na pomujanje, lahko mišljenje zaživi resnico le, če je ubrano na isto: neskritost, ubrano v skritost in vasezagrnenost, ki se razgrinja v neskritost. V uglašeni z resnico zorenja pa lahko konstatiram še nekaj, kar me ne navdaja z najprijetnejšim občutkom: da so roke moje misli še premalo gibčne in marsikateri uvidi preveč skaljeni. Zato se njeni gibi ponavljajo, v pletenju misli tudi zapletajo. Počasi, le počasi (v slutnji odstiram

58 Prav tam, str. 210–211.

59 Na tem mestu Lozar priznava: »Pošten bom: to je Nietzschejev izraz.«

60 Prav tam, str. 211.

horizont prihodnosti), bolj večjemu, izpiljenemu, gibkemu *slogu* naproti – se pravi bolj večjemu mišljenju – se pravi življenju.«⁶¹

Nič več, mislim torej, sem tudi ne hočem, torej sem. Ampak kaj? Doživeti se (zdajšnje in preteklo), biti, tudi še anticipirati (prihodnje), postati in »doživljanje zaostaja za filozofirajočo pustolovščino? Tudi. Pretresi in trki misli, ki se tu dogajajo, v marsičem presegajo moje pregnantno občutje življenja. Toda spet ne stalno. Ko doživljano anticipira mišljenje, naraste napetost v zevanju vmesnega, da bi spet mišljeno anticipiralo življenje.«⁶² Možna anticipacija drugačnega, tega še-ne-bitu, je tudi v odtenkih, faktičnost take hermenevtike bivajočega je kot odprta knjiga sveta, in vse v svetu berem najprej z močjo svoje notranjosti; ta je kot ozka vrata do resnice vsega bivajočega.

V soočenju Aten in Jeruzalema, v razpetosti vprašanja o tem, ali je svet veččen, nenastal, neminljiv ali pa ima začetek, je bil ustvarjen iz nič, ker ima stvarnika, Lozar sporoča: »Če parafraziram Avguštinov *creatio ex nihilo* in si ga drzнем aplicirati na človeka, se najostrejši, najtanjši in zato najmanj očitni razloček med odlično in neodlično dušo, med nejevoljno in voljno voljo sliši takole: ustvarjanje iz nič zato, če gre vse v nič, ko pa je življenje že samo po sebi dobro in prijetno in užitek, proti ustvarjanju iz nič ni novega pod soncem, vse je nečimrnost in lovljenje vetra, svoje srce izročam obupu zaradi vsega truda, s katerim sem se mučil pod soncem. Ali najkrajše: Aristotel proti Pridigarju.«⁶³ Torej gre najprej za panteizem, in panteizem poudarja človekovo motriteljsko usposobljenost. Motriti naravo, tudi to, notranjo v sebi, najbolj subjektivno in hkrati zunanji svet, sploh pripelje do čuta za teorijo in razviti čut za teorijo je predpostavka za nastanek filozofije in znanosti, zato nas bo grštvo trajno nagovarjalo.

5. Vedrina – zmožnost subjektivnosti

Kakor koli že v nekem smislu *Vedrenje vedrine* niti Marxu ni prizaneslo, in naj mi avtor ne zameri, ker mu ne morem povsem dokazati, da ga je kaj prida imel v rokah, pa vendar, morda, vsaj malo. Pri Marxu je v *Pariških rokopisih* (1844) misel, ki je najprej, v času našega intenzivnega in grozljivo ekstenzivnega študija marksizma – trajni poduk tega je, da nobenega misleca nikdar

61 Prav tam, str. 211–212.

62 Prav tam, str. 212.

63 Prav tam, str. 344.

ne beremo preveč ekstenzivno in še najmanj ne eshatološko –, sprožila velikansko navdušenje in se v prevodu glasi: »Če ljubiš brez odziva, če torej tvoja ljubezen kot ljubezen ne prikličje ljubezni, to je, če s svojo življenjsko manifestacijo kot človek, ki ljubi, ne dosežeš, da bi bil ljubljen, je tvoja ljubezen brez moči, je nesreča.«⁶⁴

In Lozarjevo delo: »Če ljubiš brezpogojno naprej tudi potem, ko te prešine neizpodbitna slutnja, da ti ljubljena oseba ljubezni ne vrača in da si v ljubezni sam, te očitek tretjega, da je tvoja ljubezen nespametna in da te druga oseba ni vredna, prizadene zato, ker te zadene v živo. Zadene v živo zato, ker te nepričakovano razgali pred drugimi – in s tem toliko bolj pred samim sabo – v podobi, ki jo je verjetno nemogoče povsem sprejeti, a vanjo globoko v sebi že začenaš verjeti: v podobi prizadetega razočaranca, ki je obtičal na mestu, pravzaprav odvisnika, ki je absolutno podrejen diktatu pogojev in možnosti nekega nespodobnega užitka. Torej zlaganca, ki se samo pretvarja, da je v ljubezni predan drugemu, da bi s tem prikril dejstvo, da je brezpogojno predan samo sebi – in svojemu razočaranemu zgolj užitku – in da tu ni prostora za drugega ali za ljubezen do drugega. Sram in zadrega ob razkritju pred drugimi in predvsem pred samim sabo seveda precej nevzdržno skelita, zato je potrebno to skelenje kot se le da hitro olajšati s tem, da zavzeto zaigraš pripravi čustvi prizadetosti in globoke užaljenosti, ki sta zaigrani zato, ker sta preusmerjeni z ljubljenega drugega na nebodigatreba tretjega.«⁶⁵ Očitnemu, zelo očitnemu izpadu vedrine, jovialnosti se ne smemo odreči, kajti če, potem smo se sebi, svoji subjektivnosti, za drugega nismo nikdar več drugi, vsaka naša privlačnost za drugega človeka se izniči, navsezadnje še naše lastno samospoštovanje. In če vedrine ne znamo negovati, kolikšnemu potencialu naše subjektivnosti smo se brez potrebe odrekli!

Delo *Vedrenje vedrine* noče biti nekakšna alternativa temu, kar je bilo in je še pod krinko postmodernizma, poudarja pa tole: »S ponovno, a drugačno razgrnitvijo resnice človeka hoče namreč evropski umnosti povrniti več umnosti in človeku vrniti več človeka in človeškosti, kot smo si je bili mi, moderni in postmoderni, pripravljani naklanjati doslej, bržkone zaradi tistega tako zelo neumornega strahu pred smrtjo, ki je poskrbel za pozabo antične visokomiselnosti. Knjiga bralca torej s tem, da ga vnovič postavlja pred prepisna vrata groba in z Aristotelovim opominom, da je življenje nekaj, kar je že samo po sebi dobro in užitek, nagovarja k vedremu dopolnjevanju humanizma.«⁶⁶

64 Karl Marx: *Methode und Praxis II: Pariser Manuskripte 1844*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1966, str. 107.

65 Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 342.

66 Prav tam, str. 359.

Lozarjevo delo se ne boji priznati samovoljnosti in drzne si privoščiti nekaj svojega z besedami: »Dobrobit kot najvišje dobro je gotovost vedrenja vedrine. Nenavadna zveza, ni kaj. Biti si gotov vedrosti v vedrenju in vedrenja v vedrini. Najveličastnejša gotovost biti.«⁶⁷ Pod črto je pripis, ki ogromno pove: »S pridihom asketskega ideala, nadejam se, da tistega dobrega, ki sliši na ime ljubosumno varčevanje z energijo.⁶⁸ Vanjo mora torej upirati pogled vsakdo, kdor hoče delovati pametno, bodisi doma bodisi v javnosti,‘ če si sposodim velikega Platona. Vedrenje vedrine, tako hvaležno gotovo v vračanje same sebe, v slej ko prej praznično vračanje prihajanja drugega, da me pustijo hladnega še tako krvoločni spopadi ideologij, me ne iztirijo in zastrupijo z maščevalnostjo še tako strupene krivice in skazice sveta, mi ne priskuti življenja v domači sredi še tako zaplankana brezsrdnost vsakdana. Tako gotovo v vračanje lebdenja nad brezdanzostjo življenja, da sem lahko v vedrem prihajanju naproti prihajanju drugega, četudi me dajejo še tako bolečinska življenjska neurja.«⁶⁹ *Kaj storiti* – tradicionalno t. i. visoko vprašanje vse etike – je kot odgovor pred nami, vendar ne na koncu, sprotno odgovarjanje je, nekaj, kar živim vsak trenutek, ne glede na to, ali se smejem, jezim ali tuhtajoče pišem.

6. K vedremu dopolnjevanju humanizma

Subjektivnosti onkraj vedrine ni – šele, ko jo zmoremo, smo dojeli, kaj je polnokrvna subjektivnost. In če je to temeljno sporočilo *Vedrenja vedrine*, potem, Lozar, hvala ti za pogum, da si povedal to malo glasneje kot drugi.

In zdaj sama kot tuhtajoče bitje – in kot avtorica pričujočega zapisa – po pregledu zajetne knjige *Vedrenje vedrine* odgovarjam, da – in ugovarjam temu marksistično ideološko zapovedanemu *biti* ali *imeti* – ko premorem (imam) vedrino, malo bolje vem, kaj je teorija; samo da vsega tega ne morem doseči po bližnjici, kajti tu gre med drugim tudi za dolžino (kilometrino) mojega življenja, ki je pač nekaj malega prehodilo in pohodilo v Frankfurtu in Freiburgu in prišlo nazaj, sèm, kjer smo.

Tudi tu želimo prebivati v svoji lastni filozofski stavbi in negovati svojo, samosvojo kulturno trmo in vztrajanje, brez tega seveda ni nikdar kakšne vedre samolastnosti. Nismo več pripravljeni umreti za nobeno, še tako vzvišeno,

67 Prav tam, str. 331.

68 Prav tam.

69 Prav tam.

zoglenelo resnico, ampak leči k počitku s svojo lastno resnico, ki nas je pokrivala v našem življenju kot naša, ne tuja resnica, in s tako resnico ljudje nismo več zmožni nikogar zaklati. Konec zoglenele resnice. Samo nekam čudno dolgo je trajalo, preden smo to resnico, ta naš sadež razkrili samo v tem, kar je in kakor je, in imenujmo jo *vedra resnica*, tudi vedrina resnice bi bila dopustna. Gre pa za nekaj, kar je treba negovati.

Najbolj postmoderno stališče proti vsemu postmodernističnemu, ki moderno zaustavlja na točki, ko ne more več misliti pojma *napredka*, postmodernizem pa se že skoraj brez potrebe zaletava v *večno vračanje*, Lozarjevo delo opisuje z nagibanjem tehtnice zdaj na eno, zdaj na drugo stran: »Zamislite si zdaj to tehtnico, ki se prevesi nazaj ali naprej, pa se znajdete ne pri dobrem ali slabem, ampak pri slabšem od dobrega in malo boljšem od slabega, ki sliši na ime linearnost časa ali krščansko (teistično) znanstvena (ateistična) vera v napredek. Tu se predvsem izogiba slabi preteklosti ali skušnjavam prihodnosti, tu se pogreša boljša preteklost ali prihodnost, tu rastejo najrazličnejše slastne in gorjupe zeli upanja, tu se bohotijo napredni aktivizmi in napredna reakcionarstva vseh sort, tu uspeva in se dobro počuti levo- ali desnosučna revolucionarna duša, ki zna predvsem dobro piti kri in žrtvovati, sebe ali vse mogoče drugo. Vsaka dobra volja je tu poganjek najgloblje korenine nejevolje nad že kakšnim demonom kontinuitete. Dobro življenje je najboljše, če diši po krvi. Tu se predvsem išče znosnost življenja, pa četudi za ceno življenja. Kultura kot paliativ, farmakologija kot temeljna ‚veda‘ tudi današnje filozofije, bioetike, ekologije, vladne ali nevladne politologije, cerkvene ali izvincerkvene (a)teologije.«⁷⁰

Knjiga ne želi biti alternativa, so pa v njej mesta, ki učinkujejo kot zgovorni klic po ravnovesju in zmernosti. »Kot najdaljši pogled v zgodovino evropskega človeštva, daleč nazaj vse do zdravilca moralista Platona, ki nas je prekleto dobro naučil, da je najboljše ravnovesje v stalnem iskanju izgubljenega ravnovesja. Toda, takoj in nemudoma doda: *ta moj pogled ni dober pogled*. To je pogled, ki je samo dobro slab. Zakaj? Zato, ker ga pogled od strani lahko prizadene in razžali. S čim pa? Z resnico, da njegova dobrostojnost stoji samo dotlej, dokler se dobro odrija od slabega: torej kilavo.«⁷¹

Kako odrivati vse klavrno kilavo, tudi v podobi združevanja na podlagi Velikega Kapitala, ki se ta trenutek imenuje Združena Evropa, univerzalizem, zaradi katerega se po vseh svetovnih trgih prodajamo po skrajno znižani ceni? Ni-mamo čuta za srednjo mero, umirjenost in zmernost, ki bi nas ohranjala, in po

70 Prav tam, str. 344.

71 Prav tam.

nasvetu Evrope vse nekdanje socialno-solidarnostne kategorije spreminjamo v ekonomske. Univerzalizem v podobi prevladujoče svetovnotržne metafizike.

Vemo za cinizem, ki sicer briše vse meje med tem, kar je prav in kar ni prav, vendar smo prej ciniki kot stoiki; stoičnost vsaj še zazna meje med pravilnim in napačnim. Lozarjevo delo ima tu »zadosti navihan nos za neodličnost Kantove zahteve, da stremljenje za najvišjim dobrim ni nič dobrega, da ne more soditi v univerzalno moralo. Slišim na drugem bregu reke življenja odličnost Aristotelove besede, ki stavi na človekovo mejo in mero dobrobiti, na vrlino, zadržanje srednje mere, ki je umerjena na tisto, kar je v človekovi moči?«⁷²

Ta odlična beseda nam daje vedeti, da bi bila naša odličnost v tem, da bi bili prosti, kajti prost človek je prost vsake zasvojenosti, tudi zasvojenosti s samim seboj in s politiko. Tu ne morem zaobiti misli Antona Trstenjaka, ki je v enem od svojih poslednji del – glede na razmere pri nas – o nas, Slovencih, povedal: »Najbolj pokvari človekovo dobroto politična strast. Politične strasti človeka zaslepijo in obenem zakrknajo. Živo utripajoče dobro srce zakrknje in otrdi kakor kamen. Skozi vso zgodovino opazujemo isto. Človek postane zloben predvsem zaradi politične, se pravi strankarske pripadnosti.«⁷³ Hoditi po pomoč za takšno zasvojenost k idejam bi veljalo prepovedati – malo ironično rečeno – če že ne s »filozofom prepovedano ukvarjati se s politiko«, pa vsaj »filozofom se ni priporočljivo baviti s političnimi zadevami«. Že slišim vpitje: pa kaj bi rada, tiho bodi. Toda: z vedrino najprej reči sebi in življenju *da*, kljub prenasičenosti stvarnosti s politiko. Ena najbolj zgovornih misli iz dela *Slovenska poštenost* pravi: »Pošten človek je svoboden človek, prost vsake zasvojenosti.«⁷⁴ Ven iz zasvojenosti – tako vpije tudi *Vedrenje vedrine*.

Jovialno naravnana drža kliče k in po vedrini, tj. »k lahkotnemu, ubranemu življenju. Ubranemu tudi in predvsem v nihanje pomujanja zdaj tega, zdaj onega, ubranega v nihanje iz neskritosti v skritost in nazaj, v boljše in slabše in nazaj. Življenje, ubrano v vedrino, brezmernežem preprosto ne pusti zraven. In le naj se s tem spotakne in prekucne nazaj v slabo partikularnost njihova univerzalnost.«⁷⁵ Čista teorija je zato »čista utvara človeka, ki se ne zaveda, da je le klavrna lutka v rokah instinktov – da, kakopak, najnižjih! Čista teorija naj bo najboljša najslabša življenjska praksa. Tudi nagoni so najboljši takrat, ko so najmanj najslabši, se pravi izigrani in potlačeni. Najvišje dobro je

72 Prav tam, str. 338.

73 Anton Trstenjak: *Slovenska poštenost*, IAT, Ljubljana 1995, str. 196.

74 Prav tam, str. 85.

75 Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 338.

najmanjše največje zlo. Vsako izvencerkveno ali izvenpartijsko, cerkveno ali partijsko kihanje duše, vzdraženo od vedrine biti, kot pomujanje triumfalnosti družnega življenja – že že, a vsakdo je v osnovi krivdno poražen. Nečimrnost triumfalnega je spozaba nad lastno vnaprejšnjo poraženostjo spričo moralno kočljive enakosti z drugimi ali vpričo smrti – poraženostjo kot edino garancijo življenjske spodobnosti. Generalni najboljši pogled na življenje je optika ske-sanega poraženca z dodatnim zavarovanjem, da bo sklenitev vnaprej priznane poraza zagotovilo neizogibne – zmage?!⁷⁶ Zmaga vedrine, jovialnost bi bila tudi v tem, da bi kihanje duše pregnali tam, kjer patetično vpije, naj beseda meso postane. Prisluhniti bi morali najprej težnjam in potrebam mesa in se krepiti v naši naraščajoči senzibilnosti v prepoznavanju potreb ljudi, potreb, ki so v večnem nastajanju in jih v tradiciji ni zaznati. Na srečo pri tem sledimo novemu ponosu, ki po ničejevsko, z zemeljsko glavo ustvarja smisel zemlje. Za verodostojnost življenja gre.

Za Parmenida je bila filozofija *tempelj miru*, ne prekucništva tako po marksistično à la Che Guevara v podobi juriša na nebo. In če smo rojeni, zakaj sploh smo? Da v svet vnašamo mir, ga torej z vedrino izmirjamo, ali pa vnašamo nemir in ga merimo tako po vatlih, denarjem, kapitalom, skratka da svet izmerimo tudi še v dolžini kakšne univerzalistične ideje v pobožnjakarski preobleki in s sveto vojno?

Tukaj nam poide vsa vedrina, ko se zavemo, koliko življenj je bilo poklanih za njeno dobrobit, in nikdar več ne potrebujemo takšne tiranije dobrega in zasvojenosti s »kakšnim« predpisanim Dobrim. Pústi življenju živeti, vsakomur svoje (*suum cuique*), predvsem pa nikomur ne škoduj (*neminem laede*); morda bi to bila mimo *zlatega pravila* še sprejemljiva vsebina zdajšnje, tostranske morale, predvsem te, ki noče več biti prikriti glas theosa, tako kot to noče biti tudi Lozarjevo delo *Vedrenje vedrine*.

7. Kako misliti razpoloženje

Naše dojetanje ali kar *dojem* stvarnosti – okrajšava po Francetu Vebru – se nikakor ne začne s pojmom, čeprav se je zgodovina filozofije že z Aristotelovim priznanjem Talesu iz Mileta začela z naporom pojma. Doživljaj biti in pojem biti (ali v starinski slovenščini slovo biti) naj bi bila dva medsebojno docela enakovredna vidika v dojetanju tega, kar je, in *je* nekaj, ne pa nič. Kaj je to

76 Prav tam, str. 339.

predpojmovno, celo razpoložensko v dojetanju filozofov, še posebej novoveških? Kako je s subjektiviteto subjekta, če jo izpostavimo razpoloženskemu vidiku? Delo *Fenomenologija razpoloženja* nas sooča z vprašanjem, »kako se bit kot reprezentacija kaže v razmišljanjih o afektivnem, emocionalnem razpoloženju pri novoveških mislecih«, in pri tem ugotavlja, da »mišljenje, ki se giblje naproti razpoloženju, ne opušta tradicije kot golega odsenčenja napredujočega uma (Hegel), niti ne odkriva nečesa novega«. ⁷⁷

Lozarjevo delo želi raziskati mišljenje na podlagi razpoloženja, zato poudarja: »Nikakor namreč ne velja, da naj bi metafizika kot taka z umnostjo iz mišljenja ali človeškosti človeka preprosto izključila problem emocionalnega, čustvenega, *affectusa*, *páthos*«, zato pričujoče delo sledi vprašanju, »kako je z razpoloženjem, čustvi, afektivnostjo pri mislecih novoveške metafizike«. ⁷⁸ S tem je delo izziv vsej metafiziki, namreč kako je bila ustvarjalna in še vedno je, ker črpa energijo in moč iz nečesa prizemljenega, iz razpoloženja, doživljanja, skratka, da je tostranska in da brez pomoči, celo krika zemlje ne bi nikdar prišla do onstranskosti.

Ta doživljajsko-razpoloženski vidik lahko pove kaj o človeku, morda več kot samo vsem znana tradicionalna trditev, da je človek bitje razuma. Toda delo *Fenomenologija razpoloženja* kot celota pušča odprto vprašanje, koliko življenja je sploh v takem redukcioničnem dojetanju človeka. Nietzsche ni zaman očitil filozofom, da so s svojimi pojmi življenje vse preveč devitalizirali in mu jemali njegove najbolj vitalne moči. Skratka, ko izpostavljamo razpoloženski vidik, tj. doživljanje, pravimo življenju *da* in avtonomiji mišljenja ne odvezamo prav ničesar; samo mišljenje potrebuje tudi spontanost, da sploh reagira in učinkuje. Misel začne delovati na podlagi nečesa, kar ni misel sama, skratka, njena ontološka podlaga je to, kar jo prekinja, moti v njeni samozadostnosti, tudi takrat, ko razmišljam s peresom v rokah. Ne gre brez intermitentne (prekinjajoče) zareze in vseeno je, če tukaj uporabljamo izraze kot spontanost ali intencionalnost; slednji izraz je Lozarju bližje. Priznati dostojanstvo mišljenja na podlagi spontanosti pomeni, da je med drugim smisel filozofskega mišljenja v tem, da pomeni filozofsko misliti toliko kot misliti prekinitev, biti moten s tem, kar ni misel sama. Ne gre brez tveganja in možnosti zmote, po Benjaminsovem opozorilu spada k pravi misli še kakšna pravšnja porcija neumnosti.

Torej: antropologija in ontologija razpoloženja. Bi se dalo, tokrat povedano v jeziku *Fenomenologije razpoloženja*, spregovoriti o subjektiviteti subjekta

77 Janko M. Lozar: *Fenomenologija razpoloženja. S posebnim ozirom na Heideggro in Nietzscheja*, KUD Apokalipsa, Ljubljana 2012, str. 7.

78 Prav tam, str. 7–8.

novejše dobe skozi antropološko potrebo po metafiziki, tako po ničejevsko – ne ničejansko –, iz katere govori »trebuh bivanja« (Nietzsche) kot glas zemlje, ki noče več iti po poti teh, ki so telo zaničevali? Heidegger nas spodbuja, saj to, kar je trajni izvor za filozofijo in filozofiranje in kar je tudi omogočilo postopni nastanek znanosti, je v dejstvu čudenja, strmenja, motriteljske usposobljenosti, ki pripelje do razvitega čuta za teorijo. Vendar po Heideggerju ne samo tega, kajti pri čudenju gre po njegovem za razpoloženje (*Stimmung*), s katerim se oprijemljemo samih sebe in sploh začutimo, kaj je moč subjektivitete.

Lozarjevo delo vsebuje troje poglavij, notranje zelo natančno in pregledno razčlenjenih, kar omogoča lažje branje in razumevanje tematike, ki je bila v tradicionalni filozofiji manj obdelana, pogosto celo prezrta. Avtor nas seznanja s paleto imen vse od Descartesa naprej in preko *Eksistencialnosti razpoloženj* svoja razmišljanja osredinja v poglavju z naslovom *Friedrich Nietzsche in razpoloženja*, kjer med drugim poudarja, da Nietzsche »kot temeljno razpoloženje opredeli v njegovi ustvarjalnosti in porajanju vrednot«. ⁷⁹ Tudi tesnoba in vedrina sta razpoloženski občutki, morda kar vrednoti, in iz Nietzschejeve zapuščine izhaja, da človek največje dogodke »najtežje zazna z občutjem«, toda: »To je grozljiva novost, ki bo potrebovala nekaj stoletij, da jo bomo Evropejci zaznali z občutjem: in potem se bo nekaj časa zdelo, kakor da je z vseh stvari odpadla vsa teža.« ⁸⁰ Filozofija je že domala kot pot od biti do razpoloženja in obratno, zdaj »volje do moči ne mislimo več v njeni absolutni samozadostnosti vekovitega samoprerajanja, marveč jo udomljamo v njenem vekovitem vračanju in odtegotovanju v *predvolitivni razsežnosti vrženosti v razpoloženje*«. ⁸¹

Za razpoloženje je filozofska stroka dolžna razviti govorico in jo osmišljati, kajti ta je kot najbolj neposreden nagovor življenja, tega, kar je vitalno in vztrajno, in Lozarjevo delo se trudi na mnogih mestih podati takšno govorico. Tu zelo izstopajo izrazi, ki jih računalniški zapis podčrtava z rdečo barvo, ker jih ne prepozna. V zaključku, naslovljenem kot *Zgodovina uma, biti in razpoloženja*, nas delo blago opozarja, da smo na poti k razpoloženju soočeni, celo vrženi in snujoči »v zgodovino smisla človeškosti človeka«, toda tudi nihilizma, vsaj po Nietzscheju. In ravno nihilizem z vso svojo zgodovino »najavlja soizvornost bolečine in slasti (tesnobe in vedrine) kot predvolitivne ravni, ki daje nejevoljo,

79 Prav tam, str. 123.

80 Prav tam, str. 164.

81 Prav tam, str. 170.

zovoljo ali dobro voljo«. ⁸² S tem volja kot bitnostno načelo bivajočega prejme različne sopomene in vemo, da v razpoloženju ni »nič razpoložljivega«, toda če smo odločeni stopiti na pot mišljenja o razpoloženju, potem nas lahko »le ubran korak, ki ve, da je ubranost stvar življenjskega zorenja, popelje proti tako domači, a vendar nedomačni sredi, katere metafizika ne misli in ne živi dovolj živo, a je od nje vendar nošena. V tem je silna privlačnost zgodbe evropske kulturne zgodovine.« ⁸³

Zdaj lahko poslušamo še Ravelov *Bolero* kot zgodbo o nas in naši prizemljeni, celo antropološki potrebi po metafiziki. Priznati tudi moramo, da brez nečesa razpoloženskega, celo volitivnega etika ni možna, in po koncu branja dela *Fenomenologije razpoloženja* ostaja odprto vprašanje, če je subjektiviteta subjekta brez etike sploh možna.

Soočeni s trenutnim dogajanjem spontanega izbruha vsesplošnega družbenega nezadovoljstva, krivic, odrinjenosti zaradi naraščajoče brezposelnosti, bede in siromaštva se lahko z Nietzschejevo pomočjo sprašujemo, kakšno je tukaj uporniško razpoloženje. Ko gre za upor, je tu v ozadju podoživetje nečesa preteklega, prej neprijetnega kot prijetnega, in na besedni ravni izrazi beseda *resentiment* čustveno reagiranje, ki pomeni določeno večno vračanje, celo »kroženje nejevolje volje«, ⁸⁴ kot je podoba »nejevolje volje« tudi asketski ideal, ki je usmerjen samo navznoter. Vendar ostanimo pri uporuh kot usmerjenosti razpoloženja navzven.

Kakšno je zdaj temeljno razpoloženje morale dobrega in zlega? Nietzschejevo delo *H genealogiji morale*, ko gre za tlačane in odrinjene, to opisuje takole: »Vstaja sužnjev v morali se začne takrat, ko postane sam *resentiment* ustvarjalen in poraja vrednote: *resentiment* takšnih bitij, ki jim je odtegnjena prava reakcija, reakcija v dejanju, ki se oddolžijo zgolj z imaginarnim maščevanjem«. ⁸⁵ Nietzsche ugotavlja še, da etika aristokratov, tj. »imenitna morala«, ki bi jo danes imenovali kar zasebna etika ali etika odličnosti, »izrašča iz nekega triumfirajočega potrjevanja [Ja-sagen] samega sebe«, tudi z asketizmom, toda morala sužnjev že vnaprej »pravi Ne nečemu, kar je ‚zunaj‘, kar je ‚drugo‘, kar je ‚ne-sam‘: in *ta* Ne je njeno ustvarjalno dejanje«. ⁸⁶ Imeniten človek ima

82 Prav tam, str. 171.

83 Prav tam, str. 173–174.

84 Prav tam, str. 122.

85 Prav tam. Gl. še Friedrich Nietzsche: *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 226.

86 Friedrich Nietzsche: *H genealogiji morale*, str. 226.

spoštovanje pred seboj, živi sproščeno, odprto in z zaupanjem, in če se pri njem kdaj pojavi resentment, se »izpolni in izčrpa v takojšnji reakciji; in zato ne *zastruplja*«. ⁸⁷

Lozarjevo delo *Fenomenologija razpoloženja* si zastavlja vprašanje, »kaj je ključno določilo resentimenta kot temeljnega ali prevladujočega razpoloženja kot nerazpoloženja«, in tukaj odločno odgovarja, da je to določilo dejavnost, aktivnost: »*Da reagiranje postane in se nerazločno zlije v samo agiranje kot prvo aktivnost človeka. Zato se morala dobrega in zlega loči od morale dobrega in slabega najprej po tem, da je zanjo svet najprej in vnaprej razkrit kot nekaj obsodbe vrednega in zlobnega, ki potrebuje aktivnost (kot reaktivnost) ponižanega in razžaljenega, ali če hočete odmev iz Zaratuстре, togotnega in nejevoljnega, da bi šele postal zaradi njegove popolnoma drugačne, torej v smislu ‚dobre‘ nature boljši in bi se ga dalo bolje prenašati.*« ⁸⁸

Večno vračanje enakega – ne istega –, po Lozarjevem plastičnem izrazju »vekovito vračanje enakega, ⁸⁹ zdaj kot resentment, kot »vekovito kroženje nejevolje volje«, v aforizmu z naslovom *O prikazni in uganki* pomeni reagiranje in aktiviranje spečega pastirja, ki mu kača leze v grlo; temu napredovanju zla pastir naredi konec s tem, da kači »z dobrim ugrizom« odgrizne glavo in jo izpljune. Ko plane pokonci, je srečen, preobražen »in *nasmejan!* Še nikoli se ni na zemlji nihče tako smejal, kakor se je ta!« ⁹⁰ Torej: večno vračanje omogoča vdor zgodovine, celo napredek, četudi ciklizmu nasprotuje samo s spiralnim gibanjem in ne s premočrtnim (tako kot Hegel in marksisti); soočenje z zlom ima pozitivni iztek, ker mu zlo uspe pokončati.

Zdaj dobi zgodba o ciklizmu in linearizmu povsem drugačno podobo kot zgolj in samo medsebojno izključujočo, in Lozarjevo delo, ki je kot celota en sam krik *uprimo se strašni moči navade* in temu sam sledi že s številnimi posrečeno izbranimi novimi izrazi (verjetno se bodo nekateri od njih v našem filozofskem besednjaku celo ustalili, in tu pustimo času čas), nas spodbuja, da to in ono že prebrano še enkrat preberimo zato, da bi odkrivali drugačnost, dali duška drugačnosti, ki nas vedno peha naprej. V tem smislu je pričujoče delo *Fenomenologija razpoloženja* kot spodbuda za nadaljnji razvoj filozofije pri nas in vaja v kritičnem razmišljanju, ki mora po Nietzschejevem vzoru vsak

87 Prav tam, str. 229.

88 Janko M. Lozar: *Fenomenologija razpoloženja. S posebnim ozirom na Heidegggra in Nietzscheja*, str. 123.

89 Prav tam, str. 122.

90 Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra*, str. 186.

trenutek prepoznati zlo, četudi nimamo vedno odgovorov na vprašanje, kako to zlo premagovati, in še manj lahko povemo, kaj je prav. Imamo pa odgovor, da je nezmožnost znati prepoznati in misliti *zlo* težak primanjkljaj mišljenja. Skratka, nemišljenje je zlo, in pri tem je dobro vsaj to, da takšno zlo takoj denunciramo, vendar pa ga ne prepoveličujemo.

Filozofija in njene preobrazbene možnosti

Odkar sem izpregledal, nisem videl veselega obraza;
odkar sem shodil, so me topli; ko je prišla v moje srce
ljubezen, so me zasramovali, v srce so mi pljuvali.
Ti pa stôri, da bodo vsi veseli, kadar stopim mednje.

Ivan Cankar, *Kurent*, 1909

1. Filozofija – razpoloženje v vrtincu bivanja

Stopamo v svet Marije Švajncer (roj. 1949), filozofinje, esejistke in pesnice, in odkrivamo marsikaj zgledega. So besedila, s katerimi smo odraščali, in moramo priznati, da so v našem življenju kot orientirji, so tudi del našega jaza in naše drže. Gre za besedila, s katerimi smo si sooblikovali določeno dožemanje in vrednotenje sveta in medčloveškosti. V delo *Samotni bralec* niso vključeni samo filozofski teksti, izstopa še kakšen literarni. Kot je tukaj takoj povabilo, da si še sami izbrskajmo iz spomina to, kar morda le učinkuje trajno – in priznajmo: ne na ravni nezavednega. Samo zavedno je, morda kot večno vračanje, in vendarle to, česar se samo zavedno (in zavestno) oprijemljemo.

Vse do konca vztrajati s temi in biti eden izmed teh, ki smo – generacija 68 – želeli spreminjati svet in z jurišem na nebo spremeniti svet v pristno domovanje za vsakega človeka, da bi v vsakem kotičku prebivali kot doma. Ni šlo, kajti oni na Zahodu nam tega niso dovoljevali, ti na Vzhodu pa so nam dopovedovali, da smo že v zemeljskem raju diktature proletariata. Oboji proti nam in mi sami proti vsem. Občutek upornišva ni bil nikdar tako močan kot takrat, ko smo mnogi že videli, da socializem sesuvajo, pa ne samo oni od zunaj, v marsičem še bolj ti, »naši«, torej od znotraj. Trpeli smo in filozofija je tolažila, saj »razumno življenje pomaga pri premagovanju trpljenja«. ¹ Trpljenje smo spreminjali v nekakšen miselni vzgib, ki nam je omogočal, da lahko vsak trenutek še mislimo. Vsaj to nam je ostalo vse do danes v svetu, kjer se je »demokracija izrodila v vsesplošno nespoštovanje: nihče nikogar in ničesar več ne spoštuje – ne življenja, smrti in ne soljudi«. ²

1 Marija Švajncer: *Samotni bralec*, Franc–Franc, Murska Sobota 2014, str. 7.

2 Marija Švajncer: *Iskanje svobode in enakosti*, 2000, 2006, št. 183–185, str. 125.

Vsi posamezni sestavki so kot nekakšen esejistični traktat, ki nikdar ne izhaja iz vnaprejšnje etičnosti, ampak življenje, ki ga junak živi, na koncu osredinja z moralo, s katero si prisvaja najprej sebe, druge ljudi in tako celoto življenja. Gre dobesedno za etiko življenja in ne za etiko principov, praviloma uperjeno proti življenju. Mladinski roman *Samotni bralec* nemara daje neko novo pot in pristop v razumevanju filozofskih besedil, ki jih beremo, in še bolj teh, ki smo jih prebrali že tisočkrat. Je klic »dajmo še enkrat« in »uprimo se strašni moči navade«.

Delo *Utebe filozofije* (Alain de Botton) ne daje mnogo in hkrati pušča občutek, da takrat, ko se ukvarjamo s filozofskimi teksti, pozabljamo nase. Pa je od filozofije vendar nekaj več kot nič in morda sploh ne opazimo, da je modrost »tesno zraven nas«. ³ Filozofija ne samo v literaturi, še mnogo bolj v življenju; znajde se kot razpoloženje v vrtincu pretepa z obritoglavci in človek, krvav po pretepu, posluša glasbo in se prepušča optimizmu, saj ima v rokah Voltairjevo delo *Kandid ali optimizem*. Ko je vse zanič, imaš moč, da se prepričuješ, kako je prav to najboljše, veš, da sploh še lahko misliš in razmišljaš.

Od glasbe v svet literature in *Dogodek v mestu Gogi* (Slavko Grum) poroča o življenjski radosti, kajti »življenje ni samo bedni objem, tudi cvetlice so in rosa na travah, nasmehi otrok« ⁴ in človek ne more in ne sme »živeti tuje modrosti in preudarnosti«, sam mora dognati, kam bodo šli njegovi koraki, »sam, popolnoma sam«. ⁵ Razmišljanja še vedno spremlja glasba in vemo, da je ta kot okamneli duh, ta pa ima nekaj vztrajnega in večnega, toda kaj je »kamen v prsih«? ⁶ Biologija govori o srcu, beseda izgovarja kamen in v *Malem princu* (Antoine de Saint-Exupéry) je mogoče občutiti junaka, ki je zmogel igrati na kitaro, čeprav s kamnom v srcu; šlo je in vstopil je v življenje.

Ej, ti, Cankar: kako težko je do njega biti naraven in spontan, kajti ves čas šole so nam dopovedali, da je naj, naj, to pa se upira. V stanovanju, ki je kot neugledno skladišče, junak spet igra na kitaro in poroča o vtisih, potem ko je prebral črtico *Skodelica kave*. Ne gre za kavo, ampak za srce, ki »ni kazenski zakonik«, tudi »ni katekizem«, je več, mnogo več. Junak gre s hvaležnostjo in ljubeznijo k materi, ki mu je darovala življenje, že krepko v letih, pa ji tega ne bi bilo treba, lahko bi odpravila, pa ni. Gre k njej, se ljubeče stisne k njej, on, »sitni najstnik

3 Marija Švajncer: *Samotni bralec*, str. 8.

4 Prav tam, str. 15.

5 Prav tam, str. 16.

6 Prav tam, str. 20.

in umetnik«. ⁷ Skupaj gresta v kuhinjo, kjer se bosta malo posladkala. Veselje, ta biti-skupaj in skupaj čutiti to radost.

Življenjski nazori mačka Murra (E. T. A. Hoffmann), tega izobraženca s kosmatim repom, je sporočilo o tem, da kaj dvonožnega (človek) le ni povsem popolno in samozadostno. Ne učijo in izobražujejo samo knjige in po izobraževanju ne hlepi samo človek. Tudi maček je »odkril umetnost, znanost in filozofijo« ⁸ in ostaja vprašanje, če ni ta bolj razumljiva kot pa tista, pri kateri je vodotok besed. Iščejo resnico, »potem pa se jim zadnji hip izmuzne«. ⁹

»Res, od kod prihaja zlo? Vsaj nekaj vem: lažje je biti hudoben kot dober. Zlo je preprosto, zašiljeno in učinkovito, dobro pa nekako okroglo in spolzko«. ¹⁰ *Snežna kraljica* (Hans Christian Andersen) poroča o tem, »da z ljudmi lažje shajam, če sem hudoben. Dobro kar tako pohodijo.« ¹¹ Zlobni škratje v svojih šolah kujejo negativce in zato je dobro v manjšini. *Esej o smehu* (Henri Bergson) učinkuje resno, morda že preveč, in kot načelo družabnosti pove najbrž največ, toda kaj, ko je to prej posmehovanje in roganje, nič spodbudnega. O filozofiji smeha ne pišemo, morda nekoč bomo. *Vladar* (Niccolò Machiavelli) sprašuje: »Ali smeš za doseganje lastnih ciljev pohoditi druge ljudi? Je krutost res učinkovitejša od prijaznosti?« ¹² Govoriti o poštenosti in pravičnosti je nesmisel, kajti pri vladanju gre za to, da obvladujemo razmere, določeno skupnost mora ohranjati pot med previdnostjo in človečnostjo. Ali je to res možno samo s silo, tako je bilo vsaj skozi celotno zgodovino, in z zakoni, ki samo malo bolj »nobel« izvajajo represijo? Kje se sploh začne človek, tam, onkraj prisile in zakonov, tam, kamor nas je skušal popeljati s svojimi razmišljanji Friedrich Nietzsche?

Biti subjektiven in hkrati genialen! Je to možno? Če je, potem je lahko genij tudi kakšna ženska. Zdi se, kot da je Arthur Schopenhauer v delu *O geniju* napisal nekakšen antifeministični manifest in na glas povedal to, kar so filozofi kot moški živeli, mnogi od njih pa vse do danes s svojo prevzetno moško šovinistično držo mislili, da so v primerjavi z ženskami večvredni. Ta moška vera je danes samo bolj prefinjena kot pred kakšnim stoletjem. Je genijeva poteza prav v tem, da v »posameznem vedno vidi splošno«? Če je, potem »genialnost ni

7 Prav tam, str. 23.

8 Prav tam, str. 27.

9 Prav tam.

10 Prav tam, str. 29.

11 Prav tam, str. 28.

12 Prav tam, str. 35.

naravna«¹³ in geniji »silovito nekaj hočejo, prav nič niso hladnokrvni in brezbrizni, živijo samotno«. ¹⁴ Kakor koli že, osebno priznavam genialnost tejele Schopenhauerjevi misli: »Kaj je to biti v popolnem soglasju in skladnosti s samim seboj: na splošno je lahko vsak *v popolnem skladu* samo sam s seboj – ne s svojimi prijatelji ne s svojimi dragimi, kajti razlike v individualnosti in razpoloženju vedno vnašajo disonanco, četudi omejeno. Torej je resnično globoka spokojnost srca in popoln duševni mir, tole poleg zdravja najvišje zemeljsko dobro, zgolj v samoti in kot trajajoče razpoloženje samo v najgloblji odmaknjenosti. Če je potem lastno jazstvo veliko in močno, potem uživamo najsrečnejše stanje, ki ga lahko najdemo na tej ubogi Zemlji. Od tod lahko izjavimo: četudi prijateljstvo, ljubezen in zakon še tako tesno povežejo ljudi, misli vsak *po vsej resni* na koncu samo sam s seboj in kvečjemu s svojimi otroki. – Čim manj nekdo potrebuje bodisi objektivne ali subjektivne razmere, da bi prišel v stik z ljudmi, tem bolje mu gre pri tem. *Samost* in pustota omogočata, da naenkrat vse tegobe četudi ne začutimo, temveč jih le spregledamo; nasproti temu je družba *zabrbtna*: za videzom kratkočasje, sporočanja, družabnosti itd. skriva veliko, pogosto neozdravljivo zlo. Glavni študij mladosti bi moral biti *naučiti se prenašati samost*; kajti ta je izvir sreče, spokojnosti.«¹⁵ Tako je govoril genialni Arthur Schopenhauer, ki naj bi po ohranjenih biografskih virih ženske sovražil.

Filozofija denarja (Georg Simmel) je tesna bližina z Marxovo mislijo, ki je name usodno učinkovala takrat, ko sem prvič v življenju slišala, da denar ni čisto nič drugega kot medčloveški odnosi, spremenjeni v stvar, ki si nas, ljudi, podreja, čeprav smo si to ljudje sami ustvarili in je ušlo našemu nadzoru. Denar je gospodar sveta! Biti bogat, imeti denar – treba je iti v Ameriko, toda kaj želi povedati prekmurska ljudska pesem »o moškem, ki tarna, da bi bilo bolje, če ga mati sploh ne bi rodila, kot pa da mu je bila usojena Amerika«?¹⁶ Za kakšno usodo gre? Zapis Marije Švajncer, povzet po Simmlu, v *Samotnem bralcu* sporoča tole: »Denar igra posredniško vlogo in je oblika gospodarskih gibanj. Osebe niso nič vredne, vreden je le denar. V menjavi se denar utelesi, prilagodi se vsaki, tudi dvomljivi uporabi. Pot egoizmu je odprta, brezobzirnost in preračunljivost sta očitni.«¹⁷ Kaj storiti?

13 Prav tam, str. 39.

14 Prav tam, str. 40.

15 Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* I, SW IV, str. 503. Nav. iz Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke* (SW) I–V (tekstnokritično predelal in izdal baron Wolfgang von Löhneysen), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

16 Marija Švajncer: *Samotni bralec*, str. 42.

17 Prav tam.

Integrali (Srečko Kosovel) so sporočilo o tem, »da gre mimo nas slutnja bodočnosti«. ¹⁸ Živel in deloval je v stoletju, ki je bilo strahovito zasvojeno s politiko. Prenasičenost s politiko pripelje do utrujenosti od življenja, ki ga ne nadoma nimamo več radi, in Kosovelova poezija je kot klic nazaj k življenju: »Veselje je življenja željnost, veselje do življenja, vanj mora vtisniti svoje znamenje.« ¹⁹ Vse, kar živi, rado živi in ima pravico do življenja, obstoja, tudi muha, ki brenci, in *Gnus* (Jean Paul Sartre) je zapis, ki preseneča s tem uvodnim zapisom, v katerem samotni bralec marsikje vidi gnusobo. Toda kot da bi ta še najbolj prihajala iz človeških dejanj, celo erotike. *Tujec* (Albert Camus) vidi v ljudeh nekakšne zombije in poroča o zločinu brez motiva. Morda pa vendarle je motiv, in sicer prezir, ki se še v umiranju konča »s kriki sovrašтва«. ²⁰

Življenja prepolne so *Ciganske romance* (Federico García Lorca), kajti »Lorca je svoje pesmi tudi živel«, ²¹ in ko so ga ubili, so pesmi ostale, te niso hotele umreti, kajti »pesem ne more umreti«. ²² Kjer je življenje, tam je tudi večnost. Te večnosti ne izgovarja samo modrost, tudi norost sprašuje: »kaj pa je dragocenejšega od življenja?« Bralec v delu *Hvalnica norosti* (Erazem Rotterdamski) ugotavlja, da je v tako imenovanih norcih (pa nima v mislih ljudi z duševno motnjjo) veliko strasti, kajti »narava je v svoji previdnosti poskrbela, da se kuga modrosti ne razleze predaleč po svetu«. ²³ Ravno Erazem Rotterdamski je norosti položil »v usta besede, da človeško življenje ni nič drugega kot neke vrsta komedija, v kateri nastopajo ljudje vsak s svojo masko ter igrajo svoje vloge«, in to tako dolgo, dokler ne pride režiser in jih »odvede z odra«. ²⁴ Vsekakor domiselno izrečeno načelo ironije kot življenjskega načela, saj velja najbolj resno, celo tragično plat življenja dojemati še hudomušno, zato da preživiš. Človek, ki to zmore, zna ceniti življenje in ga ima rajši kot bitje, ki je vselej potopljeno v svojo resnost in tragičnost.

Drugi spol (Simone de Beauvoir) ni prijetno branje, saj je razvpita avtorica vsem feministkam vpila, da je ob njej »mačo«, ona pa se lahko gre emancipacijo in je feministični komandos. Toda brez tega dela bi bilo verjetno mnogo manj transparentno, da s(m)o največje nasprotnice emancipacije zelo pogosto

18 Prav tam, str. 47.

19 Prav tam.

20 Prav tam, str. 54.

21 Prav tam, str. 57.

22 Prav tam.

23 Prav tam, str. 61.

24 Prav tam.

ženske same, celo prenašalke diskriminacijskih vzorcev medčloveškosti, po katerih je moško večvredno, žensko manjvredno in kot tako podrejeno. Glede zlobe, hudobije pa s(m)o ženske bile v zgodovini precej podobne moškim, skratka vsaj kanček enakopravnosti, čeprav samo negativne in Simone de Beauvoir »poudarja, da ženska ni nič naravnega, temveč je proizvod kulture«. ²⁵

Država (Platon) se sprašuje, zakaj se danes pri nas »moški in ženske ne marajo« in se ljudje »pobijajo kar v družini«. ²⁶ Nekoč davno je Platon ženskam priznaval, da so enakovredne z moškimi, nekatere še celo sposobnejše, in skoraj nerazumljivo je, zakaj je v 19. stoletju Friedrich Nietzsche ženske podcenjeval in bil skrajno porogljiv do vsega »feminističnega«. Toda kaj, ko je bila celotna filozofska stroka naravnana izrazito moškocentrično. Študente slišim spraševati, ali je danes drugače, bistveno drugače predvsem z drugačnostjo. Če je Platon nekoč davno filozofijo povezoval z *erosom*, kako je bilo možno to, da filozofska stroka zelo dolgo ni razvila pojmovnega orodja, s katerim bi sploh znali reflektirati to, kar je sinonim za življenje in kar tudi življenje v marsičem najbolj osredinja?

Ljudje smo kruta bitja: od kod in zakaj potreba po okrutnosti, nadzorovanju in kaznovanju? Zato Marija Švajncer v poglavju z naslovom *Nadzorovanje in kaznovanje* (Michel Foucault) opozarja, da moderne institucije, ki nadzorovanje in kaznovanje razširjajo celo v psihiatrične ustanove, popoboljševalnice, v računalniško vodene in upravljane sisteme in v sestavljanje dosjejev, s tem okrutnost samo perfekcionirajo. Kdo bi pač dejal, da kriminalci spadajo v zapor, toda ali so se zapori izkazali kot učinkoviti pri poskusu prevzgoje človeka, ki je storil zlo in je zločinec? Po kateri poti bi morali kreniti, da bi prišli do učinkovite pre-vzgoje, in še bolj pomembno vprašanje: kako vzgajati ljudi, da bi ravnali tako, da do zločinov sploh ne bi prihajalo? Zločin je zlo, ne moreš mu dajati potuhe, pa tudi razmeram, ki porajajo zločince, ne, saj vemo, da je tudi siromaštvo zlo. To ni življenjska uganka, ampak dejstvo, ki je vsak dan bolj v porastu, kljub vreščanju neoliberalcev o človekovih pravicah. Tu je čuden priokus nekakšne pravičniške hinavščine.

Kaj je sreča? Kaj plemenitost? *Srečni princ* (Oscar Wilde) poroča o plemenitem princu in »prav takšen je bil tudi njegov sel, drobni ptič«. ²⁷ *Razprava o metodi* (René Descartes) je krik proti vsaki zunanji avtoriteti, zaupa samo temu, kar

25 Marija Švajncer: *Človek, življenje in filozofija*, Založba Educa, Melior, Nova Gorica 2009, str. 14.

26 Marija Švajncer: *Samotni bralec*, str. 67.

27 Prav tam, str. 73.

izhaja »le iz samega sebe in se uči iz knjige sveta«. ²⁸ Kar nam posredujejo drugi, je vprašljivo, »filozof je svoboden človek«, ²⁹ ki rad seže po delu *Pika Nogavička* (Astrid Lindgren). Junakinja Pika uteleša svobodo in »otrokovo posebnost in drugačnost«. ³⁰ *Skavt Peter* (Fran Milčinski) poroča o tem, da je eno najbolj pomembnih načel skavtskega življenja, »da skavt ne laže«. ³¹ Toda kakšno je življenje tistega iskalca resnice, ki ne bi zmozel »niti majhne, majčkene in poniglave laži«, ³² in da preživimo, potrebujemo razvit preživitveni imperativ, ki se mu reče taktika in taktiziranje. *Hudournikov Lisko* (Fran Saleški Finžgar) je zapis, ki učinkuje kot prijetno povabilo, da še enkrat preberimo nekaj izpod Finžgarjevega peresa, to, kar smo brali takrat, ko smo se komaj naučili pisati in črkovati. Ljubosumje ni vrednota, ampak antivrednota, in Marija Švajncer nam je odkrila enega najlepših tekstov iz slovenske literature o tem, da »če je človek ljubosumen, postane srce hudobno«, ne zmore več »poezije in veselja«. ³³ To je krepek primanjkljaj življenja in pomeni življenju reči *ne*.

Samotni bralec se sreča z delom *Umetnost ljubezni* (Erich Fromm) in pri vsej zgodovini različnih izpovedovanj ljubezni je eno najbolj prepričljivih to, da »mora v dvojici vsakdo ohraniti svoj jaz«. ³⁴ Kljub temu nam Fromm ne daje odgovora na vprašanje, kako negovati ljubezen tako, da se človek ob človeku ne bi razosebljal, temveč jo samo nakazuje, kajti v svetu, v katerem živimo, ni družbenih možnosti za kaj afirmativnega na tem, tako zelo občutljivem človeškem področju. Tragedija *Romeo in Julija* (William Shakespeare) nas sooča z vprašanjem, kako s tem najžlahtnejšim čustvom premagati kakšno »črno zlo iz preteklosti«, ³⁵ in junaka sta klonila. Ko čustvo obnemi in otopi, v kaj se spremeni? Ena pot je ta iz poezije v »banalno prozo«. ³⁶ Kakor koli že, nihče nas ni naučil, kako bi s takšno prozo življenja shajali v vsakdanjosti, živeli brez bolečine in trpljenja.

V noveli *Smrt v Benetkah* (Thomas Mann) se starost ozira za mladostjo, staranje in z njo prihajajoča smrt postavljata vprašanje, kako se »pomladiti« ³⁷ in

28 Prav tam, str. 75.

29 Prav tam.

30 Prav tam, str. 79.

31 Prav tam, str. 82.

32 Prav tam, str. 85.

33 Prav tam, str. 89.

34 Prav tam, str. 90.

35 Prav tam, str. 94.

36 Prav tam, str. 97.

37 Prav tam, str. 99.

ostati večno mlad. Odgovor prepreči nenadna in nepovabljena bolezen in z njo smrt. Ta je dokončna, absolutna, samozadostna in je kot taka celo podlaga za potrebo po metafiziki. In ta potreba je glas zemlje, kajti povsem tostranska je in ne onstranska, recimo po vzoru sijanja platonskih idej iz večnosti. *Očividec* (Jim Morrison) je sporočilo tem, »da so jeza, zanikanje in sovraštvo lažja izbira, kot so veselje, pritrjevanje in ljubezen«,³⁸ zato ljudje izberemo praviloma to, kar je lažje, razhajamo se, kajti: »Veliko bolj preprosto je oditi kot pa ostati.«³⁹

Ej, že spet Cankar in njegovi *Hlapci* in človek bi najraje zavpil, da je zgodovina nas, Slovencev, napol napisani roman z naslovom *Antihlapci*, kajti obstali smo samo zato, ker smo narod upornikov, in v naše uporništvo spada tudi partizanstvo naših mater in očetov, teh, ki samo v nedavni zgodovini niso »s hlapčevanjem« sodelovali »v morilskem dejanju« okupatorjev.⁴⁰ Vemo, za kaj gre, in še bolj, za koga. Zelo očitno za te, ki »so se zavestno odrekli svobodi. Le-ta – svoboda namreč – ni v sejanju smrti, temveč v vztrajanju in dobrih dejanjih.«⁴¹ Hlapčevanje zaradi ljubezni je izhodišče razmišljanj v poglavju *Simpozij* (Platon), toda kar koli že človeka prevzame, kakšna močna strast, starogrški Eros, ki se sklicuje še na lepoto in modrost, je hkrati »tudi želja po trajni posesti dobrega.«⁴² Mojo in našo mladost je spremljalo nekaj zanosnega, potreba po politični dejavnosti, in zato je bila ta mladost lepa in celo romantična. Modra Diotima v *Simpoziju* pojasnjuje, kaj je strast do politike, saj »je med vsemi največja in najlepša tista modrost, ki se ukvarja z upravo držav ter se imenuje zmernost in pravičnost«⁴³ in temu bi veljalo služiti ali se vsaj pokloniti. Torej naše mladostno, zelo spolitizirano levičarstvo le ni bilo zaman. Zdaj, ko starost vprašuje, le kod si hodila, mladost, vemo, da je ostalo od nje mnogo, mnogo zgledega.

Kako berejo pri nas Kranjčeve romane ti, ki so rojeni v kapitalizmu, tej »vsiljeni danosti« sodobnega časa? *Povest o dobrih ljudeh* (Miško Kranjec) smo brali mi, nekoč v socializmu, ko so se ljudje obnašali drugače kot danes. Sesutje socializma je med drugim najbolj nazorno demonstrirala neka čudna, nerazumljiva in nepričakovana ljubeznivost in prijaznost ljudi po uradih. Še včeraj hladni, redkobesedni in uradniško zadržani so se zdaj smehljajoče

38 Prav tam, str. 103.

39 Prav tam.

40 Prav tam, str. 109.

41 Prav tam.

42 Prav tam, str. 111.

43 Prav tam.

razgovorili in nas spremljali celo do vrat, ko smo zapuščali njihove pisarne. Čisto funkcionalistično dojeta prijaznost, ki je izražala strah pred izgubo službe, kajti ravnokar nastavljeni je dobil delovno mesto samo za določen čas in vsaka prijazna beseda in pojasnilo sta učinkovala kot prošnja, daj, povej šefom kaj dobrega o meni, da mi podaljša čas zaposlitve. Priznam, da sem to nekajkrat tudi storila. Ljudje s(m)o lahko dobri, tako kot jih že pravljično čisto opisuje Miško Kranjec, vendar nam nobena njegova povest o dobrih ljudeh ne omogoča »prepoznati modrosti o dobroti«,⁴⁴ čeprav začitimo, da dobrota kljub vsemu ne izumira. Tudi zato ne, ker vedno znova beremo *Povest o dobrih ljudeh*. Zdaj tudi ni treba posebej razlagati, da je dobro praelica etike in da je dobro kot moč večnega vračanja. Ko se vrneš od tega napajalnika, si močnejši in pokončnejši.

Srečanje duha in narave, uma in razuma poteka tudi kot soočenje moškega in ženske in poglavje *V registraturi* (Ante Kovačić) posredno postavlja vprašanje, če smo na to srečanje sploh pripravljeni. Ne vemo, kako se nam bo odzvala oseba, ki nas je čustveno izzvala. Včasih nam veliko pove že stisk tople roke. *Zgodovina norosti v času klasicizma* (Michel Foucault) govori o zarezi, »ki postavlja razdaljo med razumom in nerazumom«, in ta zareza je vir moči, »katero razum obvladuje nerazum«. ⁴⁵ Kaj pa, če se pojavi norost? Tudi ta lahko izreka resnico, torej je možna bratovščina med razumom in norostjo. Nam je nemara Foucault želel povedati, da je norost »nekakšen prajezik«, ⁴⁶ v katerem sta združena razum in norost. Kdo danes med nami govori ta jezik? *Ko sem še majhen bil* (Erich Kästner) je zgodba o dajanju ljubezni otroku, mnogo, celo mnogo, morda včasih preveč. Ostaja čuden priokus ob vprašanih, kaj je z našo kulturo, ki žensko vedno zaslišuje in obtožuje, ker vzgaja, kakor vzgaja, in le zakaj to počnemo. V materi iščemo vir za nekakšno izvirno krivdo našega obnašanja. Kdo lahko to prekine? Nekdo bi moral.

Vražji sin in capin uživata življenje, mimo njiju gre šola omike, ne pa življenje. *Picko in Packo* (Wilhelm Busch), naslovna junaka pameti, »molita figo«, režiata se ji. Tudi zunaj vsakega reda je življenje in red se začne s tem, da se pridno učimo in spodobno govorimo – je to res vse? *Pikica in Tonček* (Erich Kästner) je srečanje vzgojenega in nevgojenega otroka, razvajenke Pikice, ki ima očeta, prezaposlenega poslovneža, mati zanjo nima časa. Sama in osamljena nekega dne sreča vzornega, delavnega in lepo vzgojenega Tončka »in vse dobi nove

44 Prav tam, str. 116.

45 Prav tam, str. 125.

46 Prav tam.

barve«. ⁴⁷ Tonček mora preživljati sebe in bolno mater, od utrujenosti v šoli zapiše, učitelj to želi sporočiti njegovi materi. Pa poseže vmes Pikica, odide k učitelju in mu pojasni, od kod utrujenost. Učitelj ne ve ničesar, kajti Tonček je bil preponosen, in pred nami je plemenita zgodba o tem, kaj nas lahko osrečuje. Treba je biti samo pozoren do trenutkov, ki takšno »osrečevanje«⁴⁸ omogočajo. Je majhna sreča v tem, da krmimo ptice, tudi te v kletki, naše hišne ljubljence? *Jonathan Livingston Galeb* (Richard Bach) pa nam sporoča, da je prava narava galeba, ki leti, svoboda, in »edina resnična postava je tista, ki vodi k svobodi«⁴⁹ in zanjo smo pripravljeni tudi umreti. Torej: pusti svobodi svobodo. Nemara je ekologija sploh ne upošteva.

Ne samo razum, tudi volja je bivanjsko načelo in volja je volja do biti, bivanja, obstoja, tudi volja do življenja, in v imenu tega se je Arthur Schopenhauer uprl svojemu učitelju Heglu. *Eristična dialektika* (Arthur Schopenhauer) se posredno posmehuje temu čaščenemu heglovskemu pojmu dialektike, ki lahko sogovorca izniči, sesuje in zmelje, tako kot to počne odkriti Schopenhauer, ki se »ne spreneveda in je kar naravnost nesramen«. ⁵⁰ Vemo tudi, da je bil Schopenhauer še »trdovratni človek morale« (Nietzschejeva ocena), ⁵¹ ki je s tem, da je upošteval *voljo* kot načelo, trdil, da ima vse, kar obstaja, kar je in kar živi, tudi pravico, da obstane in da živi naprej. Biti in živeti ne more in ne sme biti miloščina ali darilo kakšne religiozne ali ideološke resnice, tudi dialektika nima nadpravic. Pravico, in to očitno, daje Schopenhauer ateizmu, kajti v svoji življenjski izbiri med umom in Svetim pismom se odloča za um. Ta hodi sam, svobodno in brez povodca. Mišljenje bi se že zdavnaj moralo odreči vsakršnemu povodcu in razsvetljenstvu smo za to trajno hvaležni.

Mit o Sizifu (Albert Camus) se sooča z vprašanjem o smislu, in to o smislu življenja. Kakor koli je že s smislom ali še pogosteje brez njega, je življenje vztrajanje in zato kot kak Sizif pomikamo tovore, samomor ni odgovor, še manj rešitev, ateist Arthur Schopenhauer ga je obsojal še mnogo bolj kot vsako institucionalizirano krščanstvo. *Maksipes Fik* (Rudolf Čechura) je sporočilo o dobrem, celo povsem dobrem, in pes Fik, imenovan »maksipes«, je utelešenje dobrih del. Je to dobro, ta prastara celica etike v njem samem, in mar si moramo mi, ljudje, zanjo strahovito prizadevati, jo ustvariti, ker nam ni dana? S

47 Prav tam, str. 133.

48 Prav tam, str. 135.

49 Prav tam, str. 138.

50 Prav tam, str. 143.

51 Friedrich Nietzsche: *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 238.

poti iz Indije, tega hipijevskega eskapizma, prinašamo neko težko razumljivo resnost, »pomenljiv izraz«, ki ga ne znamo razvozlati. Čudno, potem se nam zahoče v Skandinavijo. Doma je zvesti Fik, primemo ga »za veliko taco«,⁵² in glej, pozabimo na vse. Pohajkovanje po Indiji nas zaustavi v Bengaliji, zato *Spevi* (Rabindranath Tagore) učinkujejo kot budnica za življenje. Ohraniti življenje in živeti, majhen otrok je odšel, mati ga je izgubila; Tagore ve, »da je bil otrokov odhod dokončen, noče pa napisati besede smrt«,⁵³ tudi hinduizem ne pomaga, da smrt ne bi bolela – tako kot tu v Evropi.

Spet smo doma in *Kozlovska sodba v Višnji gori* (Josip Jurčič) govori o uporništvu in o tem, da je »nenehno uporništvu tudi utrudljivo«,⁵⁴ vendar privlačno. Zakaj? Kozel Lisec ne mara ljudi, ki se podrejajo avtoritetam, vaje nim kričave in stroge vzgoje že od rojstva, taki morajo ves čas »imeti koga nad sabo, da jim ukazuje«⁵⁵ in vedno visijo na nekem plotu. Upornik se takšni usodi upre, biti upornik pomeni vzeti usodo v svoje roke, kajti upornik vlada usodi. Zgodovina slovenskega človeka je ena sama zgodovina veličastnega uporništvu – in kako prijetno in slikovito nam je to uporništvu opisal Josip Jurčič! Verjetno lahko to pri Jurčiču razbere samo uporniška duša. Dobro je, da nas je še nekaj in da ne bomo odnehali. Za upornike z razlogom gre, ne za nenehno uporništvu, ki »je tudi utrudljivo«.⁵⁶

V svetu utopije smo in po letu 1989 nam nihče več ne odgovarja, koliko utopije potrebujemo, da bi sploh preživeli. Za utopijo gre, kot poudarja *Utopija* (Thomas More), a svet, v katerem so ljudje »strpni in dobronamerni«, in delo »je vrednota, zasebne lastnine ni«, vsak ima »tisto, kar potrebuje«.⁵⁷ More, ki je bil zaradi zvestobe svojim idealom obglavljen, nas sooča z vprašanjem, »ali je prav, da zaradi idej in vere zavržemo življenje«⁵⁸ in mar se da vztrajati pri tem, da hkrati negujemo ideale, ostajamo zvesti idejnemu prepričanju in ohranjamo življenje. *Dobri vojak Švejk* (Jaroslav Hašek) se znajde v vseh življenjskih položajih, ker želi preživeti, življenje ohranja tudi s tem, da ga vedno ne jemlje preveč resno, celo ironizira ga in se dela tepčka zato, da obstane. To je Švejkov odgovor na vprašanje kako biti in ostati v areni življenja, pa kaj, ko so tu vedno

52 Marija Švajncer: *Samotni bralec*, str. 151.

53 Prav tam, str. 152.

54 Prav tam, 156.

55 Prav tam.

56 Prav tam.

57 Prav tam, str. 158.

58 Prav tam, str. 159.

kaki dobrotniki, ki želijo posebneže spreminjati, danes še po psihiatričnih bolnišnicah. *Ostržek* (Carlo Collodi) je na koncu spreobrnjenec, ki zatrjuje, »da imajo poredni otroci, ki se poboljšajo in postanejo dobri, čudovito moč«,⁵⁹ v družino prinašajo mir in srečo. Toda mnogi imamo radi Ostržka upornika in pustolovca, ki počne vragolije, morda zaradi tega, ker je vse, kar je počel, plačal in preplačal sam in nihče drug.

Mladinski roman *Samotni bralec* gre proti koncu in še vedno je pred nami nekaj poglavij, s katerimi avtorica podaja razmišljanja med filozofijo in literaturo. Tako *Dnevnik zapeljivca* (Søren Kierkegaard) nič kaj spodbudno ne razmišlja o zapeljivcu, ki si žensko samo podreja, saj je po njegovem »bit za drugega« in nima »samostojnega obstoja in veljave«. ⁶⁰ Je taka medčloveškost sploh na ravni prijateljstva, recimo med mačko in mišjo, ribičem in črvom, ki skupaj kreneta na ribolov? Morda je po Kierkegaardu prava samo asketska ljubezen? Verjetno je njegova bila, nam pa je dal vedeti, naj bo naša samo in zares samo naša, tako kot vsaka izbira in odločitev. Tu ni toleriral nečistoče ali pokvarjenosti, in to je treba poiskati v svoji notranjosti in z njo subjektivnost, ki je resnica.

Kekc in Pehta (Josip Vandot) opisuje neuničljivo samozavestnega Kekca, ki se ne boji ničesar in nikogar. Ukani neusmiljenega brezumneža Bedanca, Pehta je nekaj drugega. Ker je »inteligentna in razgledana, vaška zdravilka ter celo neke vrste raziskovalka in znanstvenica«, je hotela ljudem pomagati, uspelo ji je »pripraviti zdravilo proti slepoti«, toda ljudje so jo »izgnali in razvrednotili«. ⁶¹ Po številnih Kekčevih pustolovščinah njeno zdravilo ugrabljeni Mojci pomagajo, da spregleda, toda plemenita Pehta ostaja sama, ne vrne se k ljudem, ki so jo nekoč izločili iz svojih vrst. Stoletja nazaj bi jo verjetno sežgali na grmadi tako kot Petra Kupljenika, in najbrž bi se »našla kaka prismoda, ki bi primaknila poleno«, ⁶² te priložnosti pa modra Pehta ljudem ne da več. Smo prej pripravljene dobro izgnati in preganjati, kot pa se hudemu upreti? Bedanec in Pehta sporočata predvsem eno, in to je, da nasilje poraja nasilje.

Bit in čas (Martin Heidegger), nedokončano delo, nerazumljivo in vendar tolikokrat omenjano. Zakaj? Kdo ga je populariziral in zakaj? Filozof trdi, da bližina smrti »določa naše bivanje« in da zato piše »o biti za smrt« ⁶³ – in kako je potem z nesmrtnostjo, je smrt končna in dokončna? Smo Heideggerja

59 Prav tam, str. 163.

60 Prav tam, str. 170.

61 Prav tam, str. 172.

62 Prav tam, str. 173.

63 Prav tam, str. 175.

razumeli? Kajti že Marxa je težko razumeti, morda ga zato Marija Švajncer v *Samotnem bralcu* kar izpusti. Razumemo pa kapitalizem, njegovo izkoriščanje, boj za preživetje, celo brezpravnost. Kljub temu da kot dihur, »ki noč in dan žre knjige«,⁶⁴ vidimo, da je neko »upanje popackano in osramočeno«. ⁶⁵ Zdaj pa še *Fenomenologija duha* (Georg Wilhelm Friedrich Hegel), ki je za branje še večja polomija kot *Bit in čas*. Vse preveč upoštevamo samo različne razlage o omejenih dveh besedilih, ko niti tega ne vemo, ali niso bili pisci bolj pesniki kot filozofi. Še težje kot *Fenomenologija duha* je po svoje razumeti ljudi, zato nam je dialektika blizu in simpatična in kljub Heglovi avtoriteti je ta izraz v zadnjih desetletjih domala izginil iz besednjaka filozofov. Mnogi govorijo samo še o diskurzu, toda Švajncerjeva je že leta 2006 opozorila, da imamo »z aspekta dialektike« vednost, »da obstoječe nikoli ni najboljše«, kajti na »družbenem področju nikoli ni rešenih ugank, saj se vedno znova porajajo nove in nove ter celo težje, kot so bile prejšnje«. ⁶⁶ Tako po Heglu »vemo, da nas zgodovina uči samo to, da se iz nje nismo še ničesar naučili«. ⁶⁷

Strah pred letenjem (Erica Jong) pa je blebetanje, ki nas strezni, saj zahtevani »uvod, jedro in zaključek«⁶⁸ ne prepričajo, človek bi najraje zbežal in postal brezspolnik in s tem morda ukini dialektiko kot nauk o nasprotju med spoloma. Toda pogled na lepe postave, dolge lase in oprijete obleke je tako lep, živahnost se srečuje z radostjo življenja in svet je »zelo lep«, živi.

Veliki testament (François Villon) ugotavlja, da je veliki Villon pisal vročerkvno, posmehljivo, norčavo in celo razbrzdano, naokrog je taval »trudnih nog in brez ficka«. ⁶⁹ Tak, kot je bil, je *Samotnega bralca* spodbudil, »da bo treba napisati oporoko, ne velikega testamenta«, ⁷⁰ in počasi gre branje te drobne in simpatične knjige proti koncu. Zelo dolg naslov *Skrivni dnevnik Jadrana Krta, starega 13 3/4* (Sue Townsend) opisuje antijunaka, ki je še najbolj simpatičen s pozivom, naj se poraženci tega sveta zberejo, se vzamejo v roke in iz sebe kaj naredijo. Verjetno je to nemogoče, če ob nepravem času samotno bitje telefonira »samo zato, ker hoče slišati človeški glas«. ⁷¹

64 Prav tam, str. 177.

65 Prav tam, str. 176.

66 Marija Švajncer: *Iskanje svobode in enakosti*, 2000, 2006, št. 183–185, str. 144.

67 Prav tam.

68 Marija Švajncer: *Samotni bralec*, str. 181 .

69 Prav tam, str. 184.

70 Prav tam.

71 Prav tam, str. 188.

Kritika praktičnega uma (Immanuel Kant) je končno zdaj na predzadnjem mestu in razlaga kategoričnega imperativa postaja glasna s svojimi tremi načeli, in sicer »načelo avtonomnosti, univerzalnosti in spoštovanja človekove osebnosti«. ⁷² Nekam čudno je to vse skupaj, kajti moralni zakon ni samo en, »ampak sta kar dva«. Iz teh antinomij moralnega načela izhaja še to, da je avtonomnost »precej zabrisana, univerzalnost nekako dvoumna«, ⁷³ šele proti koncu knjige pa se sploh pojavi spoštovanje. Zagovornik dolžnosti tako natančno kot švicarska ura ne dovoli odpiranja oken, ker se boji prehlada in okužbe. Smemo verjeti biografom?

V čem naj bi bila avtonomnost, če so okrog človeka same dolžnosti, toda leta Kantovega življenja pričajo tudi o njegovem soočenju s prevratnim dogajanjem takratne dobe. Ubogljivost, podrejanje in povrhu še uporništvu, ki ga žene samo nekaj docela človeškega, namreč potreba po pravičnosti in občutek za poštenost. Zato je Kant priznal francoski revoluciji njeno močno moralno plat in s tem etično utemeljenost, ki bi jo zdajšnja postrevolucionarna doba najraje preklela in demonizirala. Nihče drug ni kriv za to kot intelektualci. *Samotni bralec* se utrujeno pogrezne v lenobo in uživa, ta mu pravi, naj jo še pase. Kako dober komentar k temu *pasti lenobo* je ta, ki pravi da je tudi lenobi treba dati svoje, ji ugoditi. Lenobe ne lenarimo, pasemo jo, ja, pa saj je to dejavnost, ki jo mi na Zahodu poznamo malo manj kot oni tam na Vzhodu, kjer življenja poteka bolj umirjeno in manj stresno kot pri nas.

O spoštovanju človekove osebnosti je v družbi, v kateri se vsak trudi, kako drugega ne bi spoštoval in bi ga celo zatiral, bolje molčati, seveda skupaj z Kantom. Kako je z etiko teh, ki so na obrobju, recimo z etiko brezposelnih? Kje je tu spoštovanje človeka in kaj tem ljudem koristi Kantovo pridiganje o spoštovanju človekove osebnosti? *Samotni bralec* se hudomušno vprašuje, če k zahtevani univerzalnosti spadajo tudi reveži, lenuhi in brezdelneži – in kako je potem danes z obritoglavci? Kantovo »zgražanje nad nemoralnimi ljudmi je skoraj literarno« in tako je videti, »da Kant postavlja vrednost moralnega zakona nad željo po ohranitvi življenja«. ⁷⁴

Pevcu (France Prešeren) je dodeljeno zadnje poglavje, z njim pa vprašanje, kam s trpljenjem, in čisto vseeno je, ali je to pekel ali nebo. Klic »nazaj k naravi« pomeni, da je »spet treba najti stik z naravo«, ⁷⁵ in njo beremo s pomočjo svoje

72 Prav tam, str. 191.

73 Prav tam.

74 Marija Švajncer: *Človek, življenje in filozofija*, str. 136.

75 Marija Švajncer: *Samotni bralec*, 194.

notranjosti, kar najbolj naravnost in neposredno, celo »murni šepetajo filozofske resnice«. ⁷⁶ Filozofske in ne pesniške! Neposredno doživljanje narave nam omogoča, da vse okrog nas postaja odprta knjiga sveta in kot hermenevtika bivajočega, tj. kot kozmodiceja, sveta nikdar ne zapušča, zato je etika *Samotnega bralca* onaravljena, je človekova druga narava in nikdar protinarava, po vzoru kakšnega *creatio ex nihil* monoteistične provenience. Doživljajsko in pojmovno sta v *Samotnem bralcu* pobratena, diskurzivno in intuitivno shajata brez medsebojno prestižnih ambicij.

Filozofija v literaturi je smer, ki se razvija v novejšem času in *Samotni bralec* je eno takih pionirskih del pri nas. Zagotovo bodo sledila še druga, temu med najbolj prvimi pa vsekakor gre za priznanje, da izreka hvalnico življenju, ne povzdiguje ničesar nihilističnega in ohranja optimizem, ki uspe vedno, v še tako tragičnih razmerah sebi, drugemu človeku in svetu reči *da*. Ta optimizem neguje vrednoto vedrine in o tem, kaj je v vedrini kot človekovi drži spodbudnega, v Schopenhauerjevih *Aforizmih* beremo, da ni nič »bolj vrednega kot vedrina«, kajti »vedrina je dobro«. ⁷⁷

Kakšno vedrino naj razvijamo zato, da bi si človek prisvajal samega sebe? V svojih siceršnjih študijah o Schopenhauerju Švajncerjeva poudarja: »Schopenhauer svetuje, naj se ljudje v življenju izogibajo zla. Odsotnost bolečine je merilo življenjske sreče. Treba se je truditi, da bi zaprli pot bolečini in trpljenju ter preživeli znosno in neboleče bivanje. Človek mora spoznati, da je to najboljše, kar mu svet ponudi.« ⁷⁸ Filozofija, ki je in ostaja temelj humanistike, včasih lahko daje preobrazbene možnosti, te, ki jih nakazuje mladinski roman *Samotni bralec*, docela diskretno, nevsiljivo in komaj opazno. In s preobrazbeno možnostjo gre za samosrečanje. V tem je načelna pozicija pričujočega teksta prej radikalizirano razsvetljenje kot pa trenutno razvpiti moderni postmodernizem.

2. Zagnati se v iztekanje časa

Leta 2011 sta izšli dve pesniški zbirki Marije Švajncer, in sicer *Nisem se skrila* (KUD Apokalipsa, Ljubljana) in *Sive pesmi*. Pesmi je pisala že v mladosti, zdaj se je ponovno vrnila k takšni obliki izražanja in zrcaljenja sveta, ki povečuje

76 Prav tam, str. 195.

77 Arthur Schopenhauer: *Berliner Manuskripte 1818–1830*, (HN III), str. 238–239. Nav. iz Arthur Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß* (HN I–V), ur. Arthur Hübscher, Verlag Waldemar Kramer, Frankfurt 1966–1975.

78 Marija Švajncer: *Človek, življenje in filozofija*, str. 144.

njegovo bit in bivanje in ta povečava je nadčasovna. Svet je nekaj samozadostnega, popolnega, premore življenje in kot tak spominja na glasbo in njeno valovanje, ki dosega prav vse. K življenju spada še to, da se naučimo, kako »se je treba tu in tam / smejati tudi samemu sebi«. ⁷⁹ Vse je minljivo, kljub temu da nas prostor, ki je gospodar, omejuje, a že na balkonu so misli nemirne in »po dnevu je jutro izprano«. ⁸⁰ Etični prizvok spremlja vsak njen pesniški utrinek, estetsko in etično sta neločljiva.

V pesniški zbirki *Nisem se skrila* prevladujejo refleksivne pesmi, tu in tam se pojavi bivanjsko doživljanje. Pesnično čustvovanje je obvladano in nekoliko zadržano. Urednik Primož Repar ima avtoričino poezijo za tiho in skromno, v njeni eksistencialni srčiki pa naj bi se skrivala velika skrivnost, ki je v tem, da je največje dajanje prav sprejemanje. Modernistični slog pisanja izzveni v odprtost in komunikativno sporočilnost, ki nas nagovarja tako, da se prepoznavamo v vsakem koticu življenja. Švajncerjeva pesniško zgoščeno toži o ljudeh, ki »ždiijo na svojih plastičnih stolih«, in v tem odtujenem svetu, mnogi »ne vedo več, / kaj bi s svojim / plastičnim časom«. ⁸¹

V pesniški zbirki *Sive pesmi* so objavljene tudi nekatere pesmi iz ciklusa *Trenutki*, za katerega je pesnica leta 2017 na literarnem natečaju tržaške *Mladike* dobila drugo nagrado za poezijo (leto zatem so ji podelili prav tako drugo nagrado za ciklus pesmi *Naši ljudje*). Urednik Marjan Pungartnik pravi, da njene pesmi govorijo o doživljanju sveta z vidika človeka, ki se mu svet že zaokrožuje. Pisec pojasnjuje naslov zbirke: siva barva pomeni pozne pesmi in hkrati metaforo Maribora, ki so ga njegovi nasprotniki imenovali »sivo mesto«. ⁸² V zbirki so očitni molovski toni, filozofske teme si nadenejo čutno podobo. Pungartnik odkriva tudi melanholično satiro, hkrati meni, da prevladujejo balade; pesmi se po njegovem mnenju dogajajo onkraj spolne identitete.

V zbirkah je mogoče odkrivati tudi nekatere skupne lastnosti. Pesnica vedno znova govori o času: zdaj se želi poistovetiti z njim, zdaj ga hoče obvladati, želi si »da bi bila s časom eno«. ⁸³ Gleda tiste, ki se zberejo, da bi ga zaustavili. Čeprav sluti njegovo odtekanje, vedno znova zbere moč za vztrajanje ter svoj čas zapolnjuje z novimi in novimi najdbami; te izzivajo čas brez konca v večnost. Pogovarja se s svojci, ki so se zarili v prst ali so se odmaknili. *Zaželi si, da bi se*

79 Marija Švajncer: *Sive pesmi*, Mariborska literarna družba, Maribor 2011, str. 21.

80 Prav tam, str. 36.

81 Prav tam, str. 42.

82 Marjan Pungartnik: *Molk kot zapis*, nav. iz *Sive pesmi*, str. 65–66.

83 Marija Švajncer: *Sive pesmi*, str.13.

za hip vrnila njena mati in da bi lahko spet slišala njen glas. Mati je prezirala vse vzdignjene – rdeče, črne in bele. Pesnica hoče domov, toda vrnitev ni uresničljiva, ponovitve ni več, kajti »čas je storil / svoje«, toda »mladost / se zmeraj / svetlika«. ⁸⁴ Močno izpovedno zapiše, da ko je mladost »trajala, / je bila / zavita / v meglo strahu / in pričakovanja. / Šele danes / je takšna, / da si jo želimo / nazaj.« ⁸⁵ V tem se prepozna vsaka občutljiva duša, kajti otroštvo je prisposodba domovanja v tem kratkem življenju in ljudje bi se tega morali zavedati.

Njeni ljudje se včasih grumovsko skrivajo v sobah, drugič narava s svojim razkošjem in barvami določa človekovo eksistenco. Ko je treba otroški voziček spraviti čez velike kupe snega, tudi narava ne kaže prijazne podobe. Ženska napne vse sile in zmore, otrok, ki je pravkar jokal, se zdaj smeje. »Ne smeš dovoliti snegu, / da bi se spravil na tvoje telo. / Tukaj sta. / Sama, / a okraj zametov.« ⁸⁶ Želja po morju je kot eksodus iz utesnjenosti prostora, v katerem se samo lebdi, življenje je onkraj vsakršne utesnjenosti. Življenje kot sklenjeno, namreč kot celota, pomeni, da se srečujeta romantično in zgodovinsko v harmoniji, ki nas poduči, da v naše življenje spada prav vse: tako napredujoče poti kot tudi vračajoče se, simbolno rečeno poti Abrahama in Odiseja, si sežejo v roke, so eno.

Pesnica pravi, da se ni skrila: »Ostala sem tu, / razkrita in tiha, / in vse se je spravilo name, / spolzko in vztrajno gomazenje, / ki se mu reče življenje.« ⁸⁷ Vidi lepoto sveta, ki jo načenja zlo, in so dragoceni trenutki, ko piše pisma, ki jih pošilja »v tišino groba«. ⁸⁸ Čeprav jo lepota, v kateri se zgostijo grde strani sodobnega sveta, uničuje, je vseeno vredno, da se lepota skupaj z vedrino razli-va pred njenimi očmi in nič nihilističnega, to je *čas brez konca v nič*, ne častijo njene pesmi. Zbirko *Nisem se skrila* sklene s spoznanjem, da je ne glede na upehanost in rahlo upognjenost treba naprej. *Sive pesmi* še bolj optimistično pritrjujejo življenju, ki časa nikdar ne zaustavlja z grozo nič. Res je, da smo za hip tukaj, in komaj smo prišli, že se je utrnila »naša temna zvezda«. ⁸⁹

Toda z malo vedrine in česa ironičnega bi življenje bilo lepše, kajti: »Vse skupaj bi lahko napravili / vsaj malo bolj znosno, / lahko bi nam šlo tu in tam tudi na smeh.« ⁹⁰ Pridih večnosti spremlja pesniško zgoščevanje Marije Švajncer in

84 Prav tam, str. 46.

85 Prav tam, str. 48.

86 Marija Švajncer: *Nisem se skrila*, KUD Apokalipsa, Ljubljana 2011, str. 22–23.

87 Prav tam, str. 44.

88 Prav tam, str. 53–54.

89 Marija Švajncer: *Sive pesmi*, str. 52.

90 Prav tam.

sporočilo te njene večnosti je v tem, da se ta začne tu in zdaj, v vsakem našem gibu, koraku in besedi. Etika je po njenem senzibilnem poročanju kot zgoščevanje časa in na visoko vprašanje vse etike *kaj storiti* odgovarja: »Zagnati se v iztekanje časa, / pognati polet / in se imeti v posesti.«⁹¹ Zato je sporočilo njenega pesniškega sveta osredinjena oseba, ki gre skozi življenje z držo, ki nam ni bila dana, ampak pridobljena samo z nami samimi »z bližino vdanosti, / vedrine, / slepečega upanja«.⁹² Kot filozofinja se Marija Švajncer zaveda, da tam, kjer je upanje, tam je topli bivanja. Glasnik tega je njena poezija.

3. Vesolje v poeziji

V letih 2015 in 2016 je Marija Švajncer objavila dve pesniški zbirki. Prva ima naslov *Pisane pesmi*, druga *Kamnite pesmi*. Mozaik pisanih zgoščevanj – tako bi se lahko glasil podnaslov obeh del in avtorica prijetno preseneča s tem, kako poskuša posredovati med doživljajskim ter pojmovno-logičnim in refleksijskim. Nekateri njene pesniške stvaritve spominjajo na aforistični zapis in mnoge njene pesmi tudi lahko beremo kot aforizme. Pesem je kot zgoščevanje trenutka, nečesa povsem konkretnega, še tako majhen košček prostora nečesa popolnoma nepomembnega ali komaj vidnega in obrobnega pesnici uspe strniti v zapis in vsemu, kar je, daje priznanje in kliče: »Pridi / misel, / približaj se.«⁹³ Vse, česar se dotakne, prejme še svoj poseben prostor. Približevanje Marije Švajncer vsemu, kar je in biva, je moč notranjosti, in pesem prihaja iz globine, »tam se / rojeva, / znotraj je / vir«.⁹⁴ Drobci »nakopičenega življenja«⁹⁵ spregovorijo z njenimi zapisi in v njih opozarja: »Znotraj / je glas / in majhen jaz.«⁹⁶ Če duša boli, potem »pomeni, / da jo imaš«.⁹⁷

Avtorica zgoščenih besed je kot drevo, ki ima globoke korenine, čeprav brez tihe prošnje, samo je in gleda v vesolje navzgor, spodaj je listje, ki trohni. Biti pomeni oglašati se in notranjost je kot posoda, v kateri nekaj hranimo. Tudi glas.

91 Prav tam, str. 15.

92 Prav tam, str. 11.

93 Marija Švajncer: *Pisane pesmi*, Mariborska literarna družba, Maribor 2015, str. 69.

94 Prav tam, str. 71.

95 Prav tam, str. 34.

96 Prav tam, str. 8.

97 Marija Švajncer: *Kamnite pesmi*, Kulturni center, Maribor 2016, str. 34.

Da, morda kar biti v času je poezija, ki kot ptica »poje nežno pesem / iz črnega kljuna«⁹⁸ in ta je kot čudna slutnja, ki govori »o minevanju, / ki je stara resnica, / a skoraj strašljiva, / ko se človek zbudi ves sam / in ga je strah, / da ves dan / ne bo spregovoril«.⁹⁹

Pesniška govorica Marije Švajncer je taka, da želi spregovori, govoriti in nagovoriti, kajti pesmi »bi rade / med ljudi, / hoče si jim / odziva«,¹⁰⁰ hkrati drhtijo »in jih / je strah«, bojijo se »porazgubiti / in brez odmeva / za vedno / utihniti«.¹⁰¹ Zato so pisane pesmi kot neutišane pesmi, ki zvočno govorijo, in odziv ni majhen, je, je tu med nami, ljudmi. Z otožnostjo se sprašuje: »Ko bi vsaj / vedela, / ali jim kdo / v nemem / večeru / prisluhne, / vsaj bežno / in tako, / da ujame / samo zven«.¹⁰² Ta zven in odmev skušamo dojeti, zato bralec njene poezije prisluhne smislu sporočila, ki od človeka zahteva, naj skleše »steber / večnega spoznanja / in razbrzdane / vednosti«¹⁰³ in se pri tem smeje »v pest«.¹⁰⁴ Tudi to je življenje.

Prva pesniška zbirka je morda tu in tam v primerjavi z drugo bolj doživljajska, *Kamnite pesmi* spregovorijo o filozofiji in vsaj nekaj pesmi je mogoče obravnavati kot nekakšen traktat, ki učinkuje kot klic k vedrini, nečemu jovialnemu kot nič več slab vzor preteklosti, življenje dol, filozofija gor. Pesem *Filozofija v senc* sporoča: »Če je nekdo / močno / jezen / in kar naprej / dvomi, / je samo / navaden sitnež, / filozofija / pa se zlekne / v senco / in čaka / na svetel obraz«.¹⁰⁵ Filozofija torej kot vesela znanost, bi dejal Friedrich Nietzsche. Avtorica *Kamnitih pesmi* vednosti ne ponuja kot »frnikule / velikih misli«.¹⁰⁶

Danes beremo literarna dela kot sredstvo za prisvajanje metafizike, poezija nam služi kot svojevrstna koincidenca časa in prostora. Ne samo učasovanje veselja, ampak hkrati tudi uprostorjenje, in eno takih sporočil o filozofiji je v avtoričini prošnji, naj ji filozofijo vrnejo, in ta se glasi: »Vrnite mi jo. / Pustite naju, / da bova / v samotnem kotičku / združeni v eno / in ujetu spoznanje / v veselju«.¹⁰⁷ Ta ujetost ji je uspela in žalostni ljudje so bitja, ki »prezebajo v

98 Marija Švajncer: *Pisane pesmi*, str. 10.

99 Prav tam.

100 Prav tam, str. 11.

101 Prav tam, str. 11–12.

102 Prav tam, str. 72.

103 Prav tam, str. 39.

104 Prav tam, str. 68.

105 Marija Švajncer: *Kamnite pesmi*, str. 31.

106 Prav tam, str. 28.

107 Prav tam, str., str. 33.

svojem obupu«. ¹⁰⁸ Ljudje potrebujemo topel tok, kajti z njim pritrjujemo sebi, drugemu in celotnemu vesolju; groza, tesnoba, strah so kot hladen tok, zaprt v krog, ki spominja na večno vračanje istega, preboja naprej ni.

Človek je med drugim bitje z nahrbtnikom, »v katerem se vijejo / zelene kače zavisti« ¹⁰⁹ in ta nahrbtnik življenja želi pesnica odložiti, v čisti nič, za vedno. Je to sploh možno, se sprašujemo v dobi, ki se gre nekakšno vračanje etike; ta kliče vedno znova, da je parcelica etike dobro. Postati dober človek, toda kaj, ko smo etiko prakticirali kot tiranijo dobrega, skratka, vsa sredstva, s katerimi smo propagirali etiko, so bila represivna. Antropocentrizem smo zapustili, kajti etika danes je naravnana k ohranjanju svetovne biti in življenja v njej. Kozmodiceja je vidno prepoznavna v pesničnih zapisih, bodisi da govori o ptici, snegu, sivem dežju, žarečem soncu, filozofiji; nič od tega, o čemer poroča, ne ostaja le v mejah človekove notranjosti.

Vse je predposlednje, nič ni poslednje, kar kaže, da pesnica ne privoli v prve in hkrati končne resnice, absolutne, to je samozadostne, in tako: »Nikoli, / prav nikoli / ne ujameš / zadnje besede. / Nikoli / je ne stisneš / v dlani.« ¹¹⁰ Kar je dobro, torej dobrot, »ne zbada, / ne bodlja / in kliče onstran«. ¹¹¹ Dobro je tukaj, tostran, in tu se ji »hoče besed«, živosti, ki bodri. Toda tudi žalost in umiranje sta v tem, tostranskem svetu. S ciklusom pesmi *Ubita svetloba (Za umrle na norveškem otoku)* pesnica opozarja na tostransko zlo, mladi ljudje, ki so umirali pod streli plavolasca v uniformi: »Prestrelil / je sklenjene / roke / in zamaknjen / pogled.« ¹¹²

Ta »brat z zlom«, ¹¹³ ki je ubijal do onemoglosti, vse je bilo prestreljeno, srca, obleke »in enkrat / za vselej / ubite sanje«. ¹¹⁴ Kjer je življenje, tam so sanje, in dolgo življenje je pregreto s sanjami. Mladi ljudje so hoteli živeti, iz življenja pa so odšli z nasilnim odhodom, še svetloba je bila ubita. Ko so padala trupla eno na drugo, »to ni bil dotik strasti«, ¹¹⁵ kot jo zmora mladost, ki stopa v življenje. Plazeča se smrt na kupu trupel je ohranila vsaj enega, preživel je, in to zmago življenja nad smrtjo pesnica spet strne v njej lasten

108 Prav tam, str. 54.

109 Prav tam, str. 44.

110 Prav tam, str. 60.

111 Marija Švajncer: *Pisane pesmi*, str. 15.

112 Marija Švajncer: *Kamnite pesmi*, str. 85.

113 Prav tam.

114 Prav tam, str. 87.

115 Prav tam, str. 92.

doživljajski zapis: »Fant je ležal pod / življenjem, / ki se je / vedno bolj / ohlajalo. / Saj sploh / ni vedel, / zakaj se je / tako zgodilo, / ni mu bilo / jasno, / toda ostal / je živ. / Ker je zaigral / smrt, / se mu je / v veliki grozi / zgodil – / čudež življenja.«¹¹⁶

Simbol življenja je po sporočilu pesnice svetloba, ki je bila s smrtjo premnogih ubita, toda življenje, naše, to, ki smo ga preživeli, gre naprej, mrtvi niso nemi. Zapisujemo njihova imena v *Knjigo življenja*. Idejo nesmrtnosti pesnica in filozofinja strne v tale, poslednji zapis *Kamniti pesmi*: »Mrtvi obrazi / govori / o črnem zlu, / naš pogled / pa objema svetloba, / ubita, / a še vedno / rahlo sijoča.«¹¹⁷

Vse pesniške zbirke Marije Švajncer izžarevajo določeno svetlobo, ki sije tudi na kaj kamnitega, in pesmi v trdoti kamna odkrivajo dušo. Ko se zaveš, da je ta celo v najtršem kamnu, občuduješ kamniti svet, ki je nam, ljudem, omogočal bivanje v varnem prostoru in po meri človeka. V kamnu lahko zažari večnost, tostranska, vesoljna, in avtorica kot filozofinja tako po heraklitovsko ve, da je ta svet večni, da je bil, je in bo. V njem negujemo domovanje – eno najbolj svetlih sporočil vseh filozofij, včasih je to treba izraziti tudi – tako kot Marija Švajncer – po pesniško.

4. Svetloba *Temnih pesmi*

Pesnjenje kot zgoščevanje trenutka v podobo. Kakšen je pomen take, v besedo vtisnjene podobe? Sedeminpetdeset pesmi Marije Švajncer, zbranih v pesniški zbirki z naslovom *Temne pesmi* – sicer samo v rokopisu –, prinaša svetlobo celo tam, kjer govorijo o mraku in tesnobi. Njene pesmi nastajajo daleč proč od upora, so kot spev, ki je nehal kričati in zahtevati kar koli. Izgovarjajo na prijeten in topel način vse, kar je povezano s čakanjem, ki ga prežema upanje. Ta upanjski vidik poezije Marije Švajncer zelo izstopa in privlači, to, kar sama imenuje odrešilno upanje – in brez tega ne moremo živeti.

Ena najlepših in najzgovornejših pesmi je naslovljena *Svetloba*, ki ni samo načelo dobrega, ampak kar najširše bivanjsko načelo, že skoraj kozmični utrip, ki vse spravlja v gibanje in življenje. Tako ugotavlja: »Če sije, veš da bo dan dolg in tvoj.« Končni verz opozarja: »Svetloba je tukaj in čudežno greje, pleše po listih dreves in daje življenje.«

116 Prav tam, str. 92–93.

117 Prav tam, str. 95.

Težko je oditi, a še teže ostati – kajti ne da se pestovati razbite ljubezni, ostaja »kot dvojnosti«, skupaj biti je vsiljivost in praznina, ugotavlja v pesmi z naslovom *Kot dvojnosti*. Toda pesnica ne podlega pesimizmu in življenjski žalosti, kajti v pesmi *On* suvereno izrazi, da se bosta starost in odhod »razpršila v ljubezni«. Pesnica verjame v moč poezije celo do te mere,¹¹⁸ da vztraja in ostaja, kajti: »Moram ostati, moram biti vsaj pesem, če se je dogodek izprijdil. Vsaj pesem.« Pesniško kot najbolj prizemljeno vztrajanje in stvarnejše kot stvarnost sama je lahko poezija in po tej plati je zbirka *Temne pesmi* kot slavospev pesniški biti, ki ohranja moč večnosti, ki jo neguje tudi nekdo, ki je sicer »samotni obstranec«.

Otrok je pesem, ki izstopa s sporočilnostjo o moči vpijoče sreče, ki je sicer še brez besed, in kar govori, so oči, ki niso samo veliko novo življenje, ampak »zamaknjenost in začudenost«. Samo še čisti otroški svet premore sposobnost čudenja, ta praefekt, s katerim ljudje dojemamo svet in ga sprašujoče motrimo in na njegovi podlagi razvijemo čut za teorijo, ki je sploh podlaga za nastanek znanosti.

Svetli ljudje so ljudje, »ki se ne dobrikajo«, njihova bližina je kot objem, v katerem se lahko varno skrijemo, in *samotni obstranci* v poeziji Marije Švajncer sproščeno stojijo pred vrati upanj in pričakovanj, samo temni ljudje so »ljudje brez upanja in strasti«. Pesem *Temni ljudje* je kot njihova obsodba teh, ki »samo kričijo, ljudje, ki se plazijo in pičijo, plazilci, podgane in risi, ljudje, ki se jim ni mogoče skriti, zlobno malenkostni in skrčeni, ljudje z ugaslimi očmi in brez smeha, dokazovalci, ki lahko vztrajajo samo, če koga zlomijo«. Vendar se pesnica ne zgraža in še manj moralizira, le išče nekaj svetlega kot izhod iz te temne brezizhodnosti, kajti v njenem svetu nihče ni obsojen in izločen. Zlo se da premagovati in zaustavljati, celo z glasbo, ki je kot »sinje stiskanje duše«, kot »zven, ki zmaguje in dviga«. V pesmi *Vseeno je* ugotavlja, da ni pomembno, »če so grde barve, ni pa vseeno, če utihne tolažba glasbe«, kajti »melodija mora ostati. Potem vztraja tudi človek.« Z estetizacijo sveta vendarle lahko ustavljamo zlo, ne moremo ga v celoti odstraniti, o čemer govori politika, to zlo, ki nas je v preteklem stoletju tako zelo zasvojilo, da bo pot iz zasvojenosti dolga in težka.

Od kod pesnici njena čistost in zagon, tako da to, kar pesniško »zgoščuje«, prejme višji estetsko-etični pomen? Preseneča nas s svojo zmožnostjo vživljanja v trenutek, v na videz majhne, nepomembne stvari in dogajanja. Ko dežuje, čuti srečo, in pesem *Dež kot sreča* sporoča tole: »Kadar kapljice oblikujejo besedo

118 Marija Švajncer: *Temne pesmi*, v rokopisu.

dež, je to dan srečnih oblik. Nosovi rišejo na šipe smeh, prsti kažejo dobro iz pravljič, kapljice govorijo zgodbo rasti.« Dež je namreč priklical življenje, saj je »podoben življenju, ki vztraja«. Tudi narava vztraja, tako kot visoke smreke, ki so radožive in močne celo v mrazu in uporniške do teh, ki jih bodo posekali: »Smreke v vetru, tako dišeče in temne, smreke pokončne rasti in varne sence sanjačev, tistih, ki še znajo ostati in podarjati molk.« Vse, kar je povezano z naravo, ima v sebi nekaj vztrajnostnega in moč vračanja, tudi posušeni bršljan na stari hiši, kajti rast se je »samo potuhnila«.

V pesmi *Drevesa* ponazarja svojo naklonjenost panteizmu, temu, da je človek z naravo eno, in tako beremo: »Drevesa je treba objeti. Takšni visoki modrosti se je treba prikloniti in se z obrazom približati sivi skorji, vdihati vonj moči in stoletne pokončnosti.« Veter s svojo nemo prijaznostjo nagovarja »z zvonkim pridihom bližine«, sonce, ki sije »vroče, vablivo in jasno« in že skoraj »kot da bo zmeraj tako in ne bo spet juter strašljivega mraza«. V zadnji pesmi *Nič se ni zgodilo* ostaja »razlito pričakovanje, da bo človek zadihal in se spočil med drevesi« in v času, ki je pred nami, se bo morebiti primerilo kaj, »da še ne bomo odšli, ker smo radi tukaj, čudni, togi in utrujeni, toda še vedno živi«.

Ljubezen je kot zmožnost ali kot nezmožnost za dialoškost in komuniciranje, za biti-skupaj, in pesem *Moški* ugotavlja: »Ženska in moški – daleč vsaksebi, daritev, ki se ne bo zgodila, nežnost, ki ugasne, preden zasije, samota, ki je nočeta, a je tu in ju uničuje. Ženska in moški – onkraj, daleč in tuja.« Zanimivost, po svoje celo novost poezije Marije Švajncer je dojemanje ljubezni kot sredstva in samo kot to – ene pesmi ni, kjer bi bila ljubezen med žensko in moškim cilj –, da dva človeka eden ob drugem lahko domujeta. Ljubezen tako odteguje znanemu, zdaj že tradicionalno modernemu, obojestranskemu izjedanju dveh partnerjev. Če je tako, potem je pred nami ljubezen kot kozmično, bivanjsko načelo, ki v sebe vključuje nekaj zelo miroljubnega in morda je samo v tem večnostni pomen ljubezni. Pesnica samo razmišlja v tej smeri, ne sprašuje in ne odgovarja, ker zavestno tega noče, kljub vsej svoji razumljivosti – in ta ji je v prid.

Motiv smrti razume kot »siroto na koncu prazne ulice« in v *Očetovi smrti* sprašuje: »Kdo bo legel k umirajočemu in začutil, da tudi njemu odteka čas?« V *Smrti* je ganljiva ugotovitev, namreč »tako malo smo bili tukaj, samo bežno in neresnično«. Ob Pevčevi smrti sporoča tole: »Ni še čas za smrt. Za smrt ni nikoli pravi čas.«

Tema umiranja in smrti je zelo pogosta in nesmrtnost je njena zaveza življenju, ki ga sicer s svojo ateistično držo neguje s vprašanji kot »kdo bo ukani smrt«. Kar izhaja iz celote njene pesniške zbirke in še posebej vidno v pesmi *Kar tako*,

je trdno prepričanje, da so žejni smrti tisti, ki sami ne doumejo življenja »in kot živi mrtveci kradejo upanje in prihodnost«, in zato »z grdo roko pritiskajo na prsni koš vztrajanja, tako močno, da ga skoraj zadušijo ali zmagoslavno morijo. Ljudje brez lastnega pajčolana sreče, plenilci lepih pesmi in ubranih glasov, zajedanci velikih dejanj, pobiralci ostankov z mravljišča sreče, kjer se je zgodilo toliko vsega. Ljudje, pred katerimi je treba pobegniti in se skriti v poslednje zbirališče dobrih ljudi.« Resnica našega končnega bivanja je obvladljiva s tem, da je presežena z nečim eshatološkim, toda nikjer ni odgovora, kaj je to, odrešensko: to je hipno, dano skozi ravnokar doživeti trenutek, tudi s tem, kar je odzivanje na mraz in tišino. V *Pesmi* pove, da vsaj pesem »daje življenje in pomaga preboleti vse tiste, ki so odšli ali pa so se le bežno ustavili«.

Poezija Marije Švajncer ni nad življenjem, ni njegova obsodba, je le pogovor iz življenja samega in o njem – nikdar proti njemu. Prav vse v njeni poeziji je osredinjeno in zgoščeno okrog življenja, že skoraj kot nekakšna hvalnica življenju. Zato tudi pesem *Chopin* ugotavlja, da je »Chopin življenje, ki vztraja, je pozaba trpljenja, Chopin, ki umira, a odganja smrt«.

Nasprotja smrti in večnosti ne moremo predpisati in poezija Marije Švajncer kaže, da sta obe ulovljivi v vsakem trenutku, če smo zares zraven, s pribitkom in presežkom dobrega. Takrat smo obdarovani z lepoto, ki sije tudi iz njene poezije. V poeziji Marije Švajncer ni mesta za čaščenje in prepoveličevanje zla; njen svet ne pozna perversnosti, da bi si z njo pridobivala pozitivna mnenja umetnostnih kritikov. Tudi popularnosti ne potrebuje in iz te distance, že na meji anonimnosti, nagovarja nekoga, ki mu je do tega, da tam, kjer je poezija, zagleda življenje – in tu je prepričljiva. Tako njena poezija daje dodatni smisel zapisu iz dela *Človek, življenje in filozofija*, ki se glasi: »S filozofijo se je mogoče reševati pred smrtjo, obogatiti svoj življenjski čas in se ob filozofskih najdbah predajati sreči. Z njeno pomočjo človek premišljuje o pomenu, vlogi in razsežnosti znanosti v sodobnem svet. Negativni vidik pa bi lahko razumeli kot manipuliranje s filozofijo, ideološko zlorabo te nekdanje domnevne kraljice znanosti in prirejanje za politično uporabo.«¹¹⁹ Morda se takrat, ko je filozofija blizu umetnosti in poeziji, možnost politične in ideološke zlorabe ter manipulacije zelo zmanjša ali je celo ni.

119 Marija Švajncer: *Človek, življenje in filozofija*, str.14.

VI. poglavje

O sili protesta

Za intelektualca je neomajna samota edino obličje, v katerem nekako še lahko pokaže solidarnost. Vse sodelovanje, vsa človeškost druženja in udeležbe so gola maska za molčeče sprejemanje nečloveškega. Človek bi moral deliti trpljenje s soljudmi: najmanjši korak k njihovim radostim je korak o otrdelosti trpljenja.

Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, 1951

1. Dialektika – napor vsebine

Delo Theodorja W. Adorna (1903–1969) z naslovom *Minima Moralia* je izšlo prevedeno v slovenski jezik leta 2007. Iz celotne naravnosti tega dela izhaja, da se Adorno zaveda, kako izraz »morala« spremlja določeno nelagodje, ki ga je v novejši dobi temeljito zaznal Friedrich Nietzsche, kajti morala naj bi pomenila refleksijo o *pravilnem življenju*, tistem, ki uravnava pravilno življenje kot norma in posameznika celo poučuje, kaj *da* in česa *ne*. Na podlagi tega miselnega motiva je nastalo Adornovo delo *Minima Moralia*, izdano po drugi svetovni vojni, leta 1951. Pisano je bilo med drugim tudi kot nekakšna miniaturna kritika, ugovor in teoretska protiutež Aristotelovega delu *Magna Moralia*.

Adornovo delo spremlja zavest o tem, da življenje ne živi, kajti subjekt je izkusil vso ničnost in izgubo svoje avtonomije po koncentracijskih taboriščih. Zato ne preseneča tale uvodni zapis: »Žalostna znanost, katere drobec ponujam svojemu prijatelju, se nanaša na tisto področje, ki je od davnih časov veljalo za področje filozofije, odkar pa se je ta preobrazila v metodo, je zdrsnilo v intelektualno omalovaževanje, sentenciozno samovoljo in navsezadnje, pozabo: nauk o pravilnem življenju. Kar je nekoč za filozofe pomenilo življenje, je postalo sfera zasebnega in potem zgolj še porabe, ki se brez avtonomije in brez lastne substance vleče kot privesek materialnega proizvodnega procesa.«¹

1 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, Založba / *cf., Ljubljana 2007, str. 7.

Kako se izogniti cinizmu v soočenju z zdajšnjim in s preteklim trpljenjem, saj ne premoremo niti besede, ki bi ga zmogla v zadostni meri izraziti? Kdo je tisti, ki bi to lahko? Gotovo, da ne kakšna »dobrodelna hijena« ali važič, ki na govorniškem odru kot slavnostni govornik ljudi spravlja v solze. Zgodovina 20. stoletja je zgodovina neizmernege pekla trpljenja in celo pojem je ranjen v soočenju ob misli na te, ki so umrli nepokopani, nas opozarja Adorno. Po Adornu ne moremo misliti kaj humanega (človečnosti) »z identifikacijo, temveč z njeno odsotnostjo«, in iz tega izhaja, da je »distanca kot medij spoznanja«. ² Pristop, ki ga Adorno pri tem uporablja, je filozofski, kajti ne glede na to, o čem piše Adorno, razmišlja in zapisuje kot filozof – tudi takrat, ko nam postavlja vprašanje, zakaj je predpisana moralnost, vladajoča še posebej, porajala ogromno kriminalnosti in zakaj je malomeščanščina lahko vir totalitarizma.

Upor proti idealizmu in njegovemu olepševanju je več kot upravičen in možnost dati trpljenju, da spregovori, je nekaj, kar filozofija in z njo vred celotna humanistika mora narediti. Skratka, človečnosti oziroma humanosti sploh ne uspemo dojemati (misliti) več drugače kot samo v njuni odsotnosti, nenavzočnosti, ki vsakemu tradicionalnemu nauku o dobrem ali celo kakšnem najvišjem dobrem izrazi, da ga po Auschwitzu ne moremo več misliti. Tudi pojma pravilnega življenja ne smemo odtegniti temu, kar se je dogajalo na podlagi industrije smrti. Tako je v kantovskem smislu Auschwitz »zgodovinski znak« trpljenja v zgodovini, Adorno v svojem delu *Metafizika* uporablja celo pojem »relevanca znotrajčasovnega«, ³ ko milijoni pobitih in umorjenih opozarjajo na svoje nepokopano trpljenje.

H konceptu njegove filozofije spada, da prisluhne trpljenju, ki je tako zelo zaznamovalo zgodovino, in zato si je povsem prisvojil Platonovo kategorijo spomina, to je *mnemosýne*; po Adornovi trditvi jo je Platon celo »imel za živec filozofije«. ⁴ Zgodovinski spomin (*Eingedenken*) na trpljenje in dejstvo, kako je bilo filozofsko mišljenje skoraj sovražno razpoloženo do pojma sreče ali se ga je celo sramovalo, ga pripelje do tega, da se poistoveti s tisto »tradicijo filozofskega civilnega poguma«, ⁵ ki vodi nekako od Fichteja do Nietzscheja in ki bolečino in trpljenje izgovarja, izpoveduje, četudi pri tem še kako oporeka temu ali onemu filozofu, npr. Heideggerju, in kar vse tudi

2 Theodor W. Adorno: *Beleške o literaturi*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1999, str. 273.

3 Theodor W. Adorno: *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, str. 159.

4 Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung 1* (ur. Rudolf zur Lippe), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, str. 167.

5 Prav tam.

njemu samemu povzroča trpljenje. In ravno ta, zgodovinski spomin s svojo izrazito *materialistično zarezo* pripelje Adorna, da kot materialist govori o odrešenju in mesijanski luči, ki je po njegovem ni in je ne more biti na oni strani zgodovine.

Glede trpljenja ostaja za Adorna vprašanje, kako naj se filozofija sooča z njim, saj je iz programskega zapisa v uvodu *Negativne dialektike* »potreba dati trpljenju spregovoriti pogoj vsake resnice«,⁶ v zaključnem delu *Negativne dialektike* pa, da je takó še metafizika »berljiva konstelacija bivajočega«.⁷ Tako je nemški tradiciji očital ogabnost zaradi njenega priseganja na teodicejo zla in smrti. Adorno se nikakor ni strinjal s ponotranjanjem trpljenja, kot z nečim zelo globokim, zato je že njegov uvodni del *Filozofske terminologije* zelo odločna kritika pojma globine. Solidarnost s trpljenjem v smislu »povečevanja samega trpljenja«⁸ od filozofije in teologije, negovanje kulta žrtve po vzoru mitologije, *povzročata* pri Adornu en sam protest in zaradi tega zgodovini filozofije očita, da je »negacijo sreče povzdignila v metafizično substanco«.⁹ Vsa ta dejstva so pripeljala do tega, da je še celo materialistično usmerjena filozofija sramežljivo izgovarjala pojem sreče, če ga sploh je.

Kako se je moglo zgoditi, da sta filozofija in vsa kultura gradili na paradigmi oplemenititi trpljenje in za ideal postavljati celo odrekanje sreči? Premoč obstoječega je filozofija s filozofskimi sredstvi podaljševala do njegove očitne apologije in s tem je postulat globine postajal ideologija. Na filozofijo je Adorno naslovil kar najstrožjo zahtevo prekiniti s táko identifikacijo in samó iz tega upora »preživi spekulativni moment: da si ne pusti predpisovati svojega zakona z danimi dejstvi, jih transcendirata še v najtesnejši zvezi s predmeti in v odpovedi sakrosanktni transcendenci«.¹⁰

Nov, spremenjeni odnos filozofije do tradicije, ki naj mišljenje reši pred prekletstvom neposrednosti, je Adorno opisal z izrazom »*metheksis filozofije*«,¹¹ saj skuša povsem na novo razmisliti deležnost filozofije, ne samo na tradiciji, ampak še na celoti bivajočega, in to s pomočjo pojma *določene negacije*. Gre za anticipacijo odprave mišljenja, ki je ujeto v postvarelo danost, zato: »Metheksis

6 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, GS 6, nav. iz *Gesammelte Schriften* (GS) 1–22 (ur. Rolf Tiedemann), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, str. 29.

7 Prav tam, str. 399.

8 Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung* 1, str. 170.

9 Prav tam, str. 172.

10 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, GS 6, str. 29.

11 Prav tam, str. 64.

filozofije na tradiciji bi bila edino njena določena negacija.«¹² Zelo sumljiva, in to celo med najbolj sumljivimi, je po Adornu vez med filozofijo in teologijo, kadar gre ravno za trpljenje. S tem da je filozofija s svojimi pojmi sublimirano ponavljala in obnavljala »teološko predstavo o absolutnosti božanskega principa« in ta princip sprejela celo za svojega, je sama »postala teodiceja trpljenja«.¹³ Vrhunec vsega tega razvoja je Adorno prepoznal pri Heglu, v njegovem pojmovanju zgodovine, ki naj bi bila organ resnice, in v njegovem pojmu zgodovine kot napredku je ena sama totaliteta trpljenja. Še posebej estetiki je očital prevzem tega motiva tragičnosti, ki je, vsaj kar se tiče nemške tradicije, postal prevladujoč literarni motiv.

Vsa načela tradicionalne morale so bila izničena in so popustila pod pritiskom fašizma, ki je počistil še z zadnjim zavetjem tistega življenja, ki se je oklepalo česa etičnega, čeprav samo v notranji emigraciji. Zato aforizmi, zbrani v *Minimi Moraliji*, učinkujejo kot sila protesta, ki se je preselil v individuuum. Ena sama resnica kot neresnica oziroma laž je totalno obvladovala življenje vseh in vsakogar. Adorno je moral emigrirati v Ameriko, da si je rešil življenje, podobno kot mnogi drugi, in uteči strašni usodi Petra Suhrkampa (1891–1959), ki je preživel koncentracijsko taborišče, ali še bolj tragičnemu dejanju Walterja Benjamina (1892–1940), ki si je v strahu pred gestapom raje prerezal žile, kot da bi mu padel v roke.

Čas po nastopu nacizma leta 1933 je bil za Adorna zelo naporen. Najprej je odšel v Anglijo, kjer je na univerzi v Oxfordu želel dokončati svoj doktorat o filozofu Edmundu Husserlu; delo je bilo objavljeno leta 1956 pod naslovom *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. V tem času nastajajo tudi Adornove študije o sociologiji in glasbi; njegovi biografi posebej opozarjajo na odklonilen odnos do jazza, ki je trajne narave. Leta 1937 se je v Londonu poročil z Gretel Karplus, ki jo je spoznal že leta 1923, in vez je ostala trajna,¹⁴ vendar trajnost z mnogimi soočenji tudi zelo boleče osebne narave in obojestranskega trpljenja.

Adorno se je z ženo 1938 najprej naselil v New Yorku, kjer je bil skupaj z Maxom Horkheimerjem sodelavec *Inštituta za družbene raziskave*. Po dveh letih ne ravno uspešnega sodelovanja sta se z ženo preselila v Los Angeles, še pred tem tudi Max Horkheimer skupaj z ženo Rose Christine Riekher, ki

12 Prav tam.

13 Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung* 1, str. 170.

14 Gl. Staci von Boeckmann: *Trachdon und Teddie: Über Gretel Adorno*, nav. iz Stefan Müller-Doohm (ur.): *Adorno-Portraits. Erinnerungen von Zeitgenossen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, str. 335–352.

jo je imenoval Maidon. Tu je nastopilo Adornovo ameriško obdobje, ki ga je prebil v Kaliforniji v letih 1941–1949. Čas, ki ga je Adorno preživel v Ameriki, v New Yorku in pozneje Kaliforniji v Los Angelesu, ni bil sterilen, nasprotno, bil je izjemno produktiven. Dela, ki so nastajala v tem času, so celo svetovno odmevna, skratka, to obdobje je bilo zanj zelo uspešno in v njem je bil dejaven. Vrsta objavljenih del kaže na to dejstvo in celotno bivanje v Obljubljeni deželi je dokaz o njegovi izjemni ustvarjalnosti, ki jo je še najlažje opisati z njegovim opozorilom, da je sreča mišljenja v tem, če lahko vsak trenutek razmišlja, v še tako težkih razmerah in na robu preživetja. Mislim, torej lahko preživim, in če razmišljam, potem zares sem in se ohranjam.

Kakršna koli je že Adornova sodba o Ameriki, ena najpozitivnejših je gotovo ugotovitev, ki jo je podal leta pozneje, ko je ponovno analiziral trajni učinek svojega bivanja v Ameriki na svojo dejavnost, da je »verjetno moč rezistence do fašističnih gibanj v Ameriki večja kot v kateri koli evropski deželi, z izjemo morda Anglije«,¹⁵ čeprav poudarja, da ne izključuje možnosti nastopa kakšnega totalitarizma tudi v ameriških razmerah.¹⁶ Na svoji koži je čutil sprevrženost pojma svobode, ki »na koncu pomeni pravico močnejšega in bogatejšega, da šibkejšemu in revnejšemu odvzame še tisto malo, kar ima«.¹⁷ Od tod njegovo odločno odklanjanje liberalizma, ki mu kot talilnemu loncu namenja tele besede: »*Melting pot* je bil izmislek z vajeti spuščenege industrijskega kapitalizma. Misel na to, da se znajdemo potopljeni vanj, priklicuje mučeniško smrt, ne pa demokracije.«¹⁸

V delu *Knjiga mrtvih filozofov* avtor v dokaj lahkotnem stilu opisuje Adornovo bivanje v sončni deželi na zahodu Amerike, v Brentwoodu v zahodnem Los Angelesu, bogatem in luksuznem naselju: »Med decembrom 1941 in oktobrom 1949 sta Adornova prebivala v udobni hiši na South Kenter Avenue, samo za met noža od kraja, kjer je O. J. Simpson ‚domnevno‘ umoril svojo nekdanjo ženo.«¹⁹ Slavna imena, zbrana v luksuznem okolju, v katerem so bivali takrat nekateri znani nemški intelektualci, med njimi tudi Thomas

15 Theodor W. Adorno: *Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika*, nav. iz Theodor W. Adorno: *Kulturkritik und Gesellschaft II*, GS 10.2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, str. 735.

16 Recimo kot so bila koncentracijska taborišča v ZDA med drugo svetovno vojno – sicer brez mučenj in pokolov – za Američane japonskega rodu (110. 000), za Američane nemškega rodu (11. 000) in za Američane italijanskega porekla (3000).

17 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, str. 286.

18 Prav tam, str. 113.

19 Simon Critchley: *Knjiga mrtvih filozofov*, Založba Penca in drugi, d. n. o, Novo mesto 2014, str. 291–292.

Mann s soprogo – in Mann se je pri nastajanju svojega romana *Doktor Faustus* večkrat posvetoval z Adornom.²⁰ Skupaj sta Adorno in Horkheimer napisala *Dialektiko razsvetljenstva*, eno najbolj izstopajočih filozofskih del v 20. stoletju, ki je izšlo šele po vojni, leta 1947. Med drugim je Adorno v tem kalifornijskem obdobju napisal glavnino teksta *Minima Moralia*, v katerem mu je uspelo v zelo zgoščeni, aforistični obliki zavidljivo združiti spontanost in avtonomijo mišljenja.

Teddy, kakor so Adorna imenovali prijatelji, je navezal stike s holivudsko družino igralcev in med njimi naj bila celo Greta Garbo. Filmske lepotice Adorna niso pustile ravnodušnega, imel naj bi celo vrsto erotičnih zgodbic, »serijo ljubezenskih avantur«,²¹ kar omenja le malo Adornovih biografov. Morda je nekaj malega v tem smislu izrazil sam Adorno, ki je sicer ostajal Gretel zvest; njuno kalifornijsko obdobje naj bi veljalo celo za srečno. V *Minimi Moraliji*, in sicer v tretjem delu, datiranem z 1946–1947, zato ne preseneča aforizem *Svarilo pred zlorabo*: »Dialektik pozna nesrečo in zapuščenost tistih, ki se starajo neporočeni, pozna morilskost ločitve. Toda s tem ko prav nič romantično daje prednost realizirani zakonski zvezi pred bežno strastjo, ki se v skupnem življenju ne ohrani, postane zagovornik tistih, ki ostajajo v zakonu za ceno naklonjenosti, ki ljubijo tisto, s čimer so poročeni, torej abstraktno lastniško razmerje.«²²

Pravilno življenje kot zakon moža in žene bi bil po Adornu kaj? Že skoraj pol stoletja je od njegove smrti in morda marsikaj ni več *up to date*, toda Adornovega razmisleka o dostojnosti zakona kot življenja v dvoje iz leta 1944 ne moremo prezreti, saj ga izrecno povezuje z načelom svobode: »Dostojen zakon bi bil šele tisti, v katerem bi oba živela svoje lastno neodvisno življenje, brez zlitja, ki izvira iz ekonomsko izsiljene interesne skupnosti, in bi svobodno prevzela nase medsebojno odgovornost drug za drugega.«²³ Le kdo bi temu oporekal?

Kako živeti v svetu, ki je tetoviran, trajno zaznamovan z Auschwitzem, v času »po metafiziki«, o katerem Habermas s pomočjo Adornove *Minime Moralije* in njenega »melanholičnega refrena na Nietzschejevo veselo znanost« ugotavlja, da »si filozofija ne upa več odgovarjati z odgovori na vprašanja o tem, kakšno naj bo osebno ali celo kolektivno življenje«, in se zato tudi že z naslovno

20 Christoph Gödde in Thomas Sprecher (ur.): *Theodor W. Adorno. Thomas Mann. Briefwechsel 1943–1955*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, str. 155–161.

21 Simon Critchley: *Knjiga mrtvih filozofov*, str. 292.

22 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, str. 281.

23 Prav tam, str. 27.

formulacijo sam sprašuje, »če obstajajo pometafizični odgovori na vprašanje o ‚pravilnem življenju‘«?²⁴

Ne samo življenje posameznika, ki je po letu 1933 moral emigrirati, da si je sploh rešil življenje, tudi knjige so trpele, tudi one so doživele to, kar Adorno v delu *Minima Moralia* v podnaslovu imenuje poškodovano, to je okrnjeno življenje. Pri tem piše esejistično, tako da si esej po Adornu pomen besed prisva-ja po vzoru tistega, ki jih v tujini brez ustreznega znanja jezika skuša razumeti kar najbolj neposredno, namreč »brez slovarja«; vsak posamičen pomen je prepuščen gibanju, ki pojme odteguje vsakršni »normi etabliiranega mišljenja«,²⁵ nesporne in enoznačne gotovosti. S tem esej ohranja nekaj dragocenega, to je utopično naravnost.

V eseju *Bibliografske muhe* iz leta 1956, objavljenem skupaj z drugimi eseji v delu *Beleške o literaturi* III, je spregovoril še o trpljenju knjig, ki jih je jemal s seboj na pot, kamor ga je pač zaneslo, v London, New York, Los Angeles, in emigracija tudi njim ni prizanesla. Knjige so se poškodovale, strani in platnice so se odlepile, vendar razpadajočih ni pustil propasti. Zlepil jih je, sproti dal popravljati in spet so romale z njim in se vrnilo nazaj v Nemčijo, toda nič se ni z njim vrnilo nepoškodovano. Nekdanje razpadle knjige so po Adornovi vrnitvi v Nemčiji kot zlepljene oživele in kot brošure doživele svojo drugo mladost. Zdaj so kot »minljivi dokumenti enovitosti življenja, ki se jih oklepa, in obenem njegovih prelomov, ob vsej naključnosti rešitve in tudi s sledjo nedoumljive previdnosti v tem, da se je to ohranilo, ono bilo zapravljeno«. ²⁶ Torej imajo tudi knjige svojo usodo trpljenja, ki je zaznamovalo subjekte stoletja, ki je bilo eno najbolj zasvojenih stoletij s politiko. In če Adorno knjigam zavida zmožnost druge mladosti, je pri človeku verjetno stvar povsem drugačna. Kako naj regenerira nekaj poškodovanega, ko gre za človeške usode?

Adorno v eseju *Angažma* navaja Sartrove besede iz dela *Nepokopani mrtveci*: »Ali ima življenje smisel, dokler so na svetu ljudje, ki te bijejo tako dolgo, dokler ti ne polomijo kosti.«²⁷ Temu sledi Adornovo protivprašanje: »Ali umetnost sploh še sme obstajati; ali regresija same družbe ne zapoveduje duhovne

24 Jürgen Habermas: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, str. 11.

25 Theodor W. Adorno: *Beleške o literaturi*, str. 15.

26 Prav tam, str. 239

27 Prav tam, str. 289. Gl. Jean Paul Sartre: *Nepokopani mrtveci*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1960, str. 247.

regresije v pojmu angažirane literature?»²⁸ Cinizem ni pravi odgovor, tudi ne ignoranca, s katero se je povojna Nemčija soočila z dejstvom Auschwitza. Adornovo odločno in načelno stališče je tole: »Presežek realnega trpljenja ne trpi pozabe.«²⁹ Adornovo soočenje s trpljenjem spremlja etika dosledne prepovedi pozabljanja trpljenja.

Kako torej? Njegovi negativni dialektiki kot »dosledni zavesti o neidentiteti«³⁰ in hkrati kot »nereduciranemu izkustvu v mediju pojmovne refleksije«³¹ mora uspeli izpovedati resnico o tem najbolj bolečem, torej samo o neposrednem, konkretnem življenju in njegovih najbolj temnih podobah odtujitve hkrati z vsem objektivnim, kar je subjekte določalo do vseh potankosti kot v sebi odtujene. Tudi pogled na neposredno stanje in razmere se je spremenil v ideologijo in »prikriva, da življenja ni več«.³² Smo si torej ideologije izmislili zato, ker smo z njimi življenje devitalizirali tako daleč, da nas samo še kak Friedrich Nietzsche strezni in napoti v bistveno drugačnost, ki že domala vpije »pojdi stran od vsega, kjer ni več življenja«. Tudi naš humanizem je načet, kajti v njegovi duši »razsaja ujet divjak, ki kot fašist spreminja svet v zapor«,³³ zato človeku, ki piše, kratijo pravico, da bi prebival v svojem pisanju. Kot da bi bil aforistični način pisanja še najbolj ustrezen odziv na stanje, kjer »primanjkuje možnosti za veselje« in se življenje reducira na »razkazovanje, golo pripadnost«, v »dolgočasju *cocktail parties*«³⁴ in igranju golfa ob koncu tedna. Ideologijo tega sveta Adorno opisuje s temle: »Zloba zgornjega sloja – ta se tako ali tako demokratizira – nazorno razkriva, kar za družbo že dolgo velja: življenje je postalo ideologija svoje lastne odsotnosti.«³⁵

Ne samo fašizem, tudi liberalizem je slaba popotnica v življenju, ki biva osiromašeno. Življenje je namreč posurovelo in je ravno tako poškodovano, kajti načelo konkurence je načelo hudega redukcionizma. Uči nas, da vse merimo, in kot izmerjeno obvelja za mero presoje o tem, kaj *da* in kaj *ne*. Urejenost knjig na policah je zoprna, ker nam nič ne pove o subjektu, ki jih poseduje, in Adorno v življenju knjig vidi nekaj, kar spominja na njegovo lastno življenje,

28 Prav tam.

29 Prav tam.

30 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, GS 6, str. 17.

31 Prav tam, str. 25.

32 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, str. 7.

33 Prav tam, str. 96.

34 Prav tam, str. 213–214.

35 Prav tam, str. 212.

kajti knjige se redu upirajo in tako »vztrajajo na mestih, ki si jih same izberejo«, so kot »neudomačene domače živali«. ³⁶ Morda zato, ker njihovega trpljenja ne moremo nikdar udomačiti.

Je etika nekaj, kar nam omogoča, da smo v določenem trenutku celo solidarni z nečim, kar je dejansko zločin, čeprav vemo, da gre za povsem napačno stvar in da nismo nič storili proti temu? V prispevku z naslovom *Moralnost in kriminalnost* – prvotno je bil objavljen v *Spieglu* 5. avgusta 1964 ob ponovni izdaji istoimenskega dela Karla Krausa – poudarja neko zelo določeno aktualnost dela. Ta po Adornu ustreza svetu meščanske družbe, ki se je hudobno »obdala z zidom, kot da bi bila po naravnem zakonu tako večna, kot je to od nekdaj pozitivno zatrjevala v svoji ideologiji. Še vedno jo zaznamujeta otrdelost srca, brez katere nacionalsocialisti ne bi mogli nemoteno pomoriti milijonov, in vladavina principa menjave nad ljudmi, razlog tiste subjektivne otrdelosti.« ³⁷

Etika torej, ki dopušča kriminalnost, čeprav v zelo prikriti obliki, kajti kot poudarja Kraus, te misli navaja tudi sam Adorno, gre za tole: »Kazenski zakonik je družbena zaščitna ureditev. Bolj ko je država kulturna, bolj se bodo njeni zakoni bližali nadzoru družbenih dobrin in se oddaljevali od nadzora individualnega notranjega življenja.« ³⁸ O tem nasprotju Adorno pove, da je to celo antagonizem celote, in Krausova knjiga povzema v bistvu to dejstvo, kajti: »Moralnost, vladajoča, veljavna tu in zdaj, proizvaja kriminalnost, postaja kriminalna.« ³⁹ Etika je tako represivni sistem in v aforizmu *Protislovja* v končnem delu *Dialektike razsvetljenstva*, posebej naslovljenem kot *Zapiski in osnutki*, Adorno ogorčeno ugotavlja: »Morala kot sistem, z načeli in izpeljavami, z železnim sklepanjem, zagotovljeno uporabnostjo v vsaki moralni dilemi – to je tisto, kar se zahteva od filozofov. Pričakovanje so praviloma izpolnili.« ⁴⁰

Skratka, ne samo cinizem, ampak izrecno kriminal, zato je Krausovo delo po Adornu postalo popularno s tole mislijo: »Moralni proces je smotrni razvoj individualne nemoralnosti v splošno nemoralnost, od katere mračnega temelja se izkazana krivda obtoženca bleščeče odbija.« ⁴¹ Prenos krivice in razlikovanja, ki ponotrnanja logiko gospostva, samokontrolo, to je ukazujoče sestvo na

36 Theodor W. Adorno: *Beleške o literaturi*, str. 239–240.

37 Prav tam, str. 252.

38 Prav tam, str. 252–253.

39 Prav tam, str. 253.

40 Max Horkheimer in Theodor W. Adorno: *Dialektika razsvetljenstva: filozofski fragmenti*, *Studia humanitatis*, Ljubljana 2002, str. 262.

41 Theodor W. Adorno: *Beleške o literaturi*, str. 253.

etiko, je samo eno, in to etika kot represija in tiranija dobrega. Od tod je treba razumeti Adornovo averzijo do tradicionalne etike, ne pa do etike kot take, in znana anarhoidna levičarska teza, da je vsaka etika sinonim za represijo, v Adornu ne more imeti svojega guruja.

2. Možnost za metafiziko po industriji smrti

Po petnajstih letih emigracije, oktobra leta 1949, se je Adorno vrnil nazaj v svoj rodni Frankfurt, kjer je bilo vse razrušeno, uničeno, in začeti je bilo treba znova. Rektor univerze v Frankfurtu, ki nosi ime po Goetheju, je postal Max Horkheimer, Adornov mladostni sodelavec in po letu 1933 prav tako emigrant. Vendar je zdaj njuno bivanje in delovanje na univerzi v Frankfurtu zaznamovano z očitki, da sta radikalna levičarja, kar je v povojni antikomunistični Adenauerjevi Nemčiji seveda pomenilo biti komunist, to pa je bila psovka.

Poškodovano in okrnjeno življenje – s čim je zaznamovana ta refleksija? Z bolečino, trpljenjem, holokavstom milijonskih razsežnosti in zato ni razmer, da bi nastala kakšna *vesela znanost* – sicer Nietzschejev izraz – s še bolj veselim oznanilom. Ne samo, da je Auschwitz bil, komaj dobrega pol leta po tem, ko je bil januarja 1945 leta osvobojen, mu je sledila še Hirošima. Danes je treba reči, da je bil tudi zdaj že vsekakor simbolni 11. september 2001, ob katerem smo vsi bili njegovi nemi opazovalci in ob katerem je vsak poznavalec Adornove misli moral doumeti smisel njegovega pojmovanja zgodovine, s katerim je opozarjal, da je zgodovinski razvoj zelo alternativen. Ne moremo govoriti samo o kontinuiteti, ampak tudi o diskontinuiteti, ne samo o napredku, temveč tudi o zgodovinskem razvoju kot permanentni katastrofi, o možnosti padca nazaj v barbarstvo.

Dejstvo industrije smrti po številnih koncentracijskih taboriščih ali kar z zbirnim izrazom *fenomen Auschwitz* je Adornovo misel trajno zaznamovalo. Nekaj podobnega lahko vidimo samo še pri Platonu, na katerega je učinkovala Sokratova smrt. Po tej plati tako Platon kot Adorno dokazujeta, da je eden od najmočnejših vzgibov za filozofijo (in še posebej za metafiziko) človekovo soočenje s smrtjo. Kdor se je vsaj malo izšolal s pomočjo Adornove misli, ostaja temu trajno zavezan, kot v najnovjšem času eden najbolj znanih Adornovih učencev Peter Sloterdijk,⁴² ki mu je kot enemu redkih, če že ne edinemu, ponekod uspelo »spraviti«⁴² dva nespravljena misleca, namreč Heideggerja in Adorna.

42 Peter Sloterdijk: *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2000, str. 111.

Adorno je med prvimi nemškimi filozofi tematiziral misel o industriji smrti, o dejstvu holokavsta, ki si še danes mukoma utira pot v našo, slovensko kulturo in ki ga je tudi povojna nemška kultura ignorirala in ob njem molčala. Upal si je spregovoriti, kajti nikakršna etika molka ni pravi odgovor na to, kar se je dogajalo z ljudmi po koncentracijskih taboriščih. Teorija mora znati spregovoriti tudi tam, kjer najbolj boli, in najti govorico za milijone žrtev, ki so neme. Ta strašna logika identitete, ki je pomorila na milijone ljudi, se je dogajala v svetu, ki je sebe štel za naslednika velike starogrške kulture. Ne samo, da je smrt postala nekaj brezosebnega; ponižana in zgažena je bila ideja nesmrtnosti, tudi kultura sama se je sesula sama vase zaradi očitnega pregona ideje nesmrtnosti. Kako se je vse to lahko zgodilo in zakaj, to sta vprašanji, ki Adorna nista nehali spremljati vse do njegove smrti.

Filozofirati po Auschwitzu in razmišljati o možnosti za metafiziko, ki je bila paralizirana zaradi smrti milijonov, je kot neizrekljivo, in Adorno je od filozofije in celotne humanistike pričakoval, da ji bo za začetek uspelo izreči vsaj to, kako je laž učinkovala kot resnica in resnica kot laž. Prevarantstvo kot totalna moč razpolaganja nad ljudmi in stvarmi je po Adornovem uvidu pripeljalo do stanja, ko ni samo zabrisana razlika med resnico in lažjo, ampak ko ima samo še absolutna laž »svobodo, da sploh izreče kakšno resnico«. ⁴³ Sprememba vseh vprašanj resnice v vprašanje moči ne samo da zatira resnico, ampak pripelje do tega, česar prejšnji represivni sistemi pred fašizmom in nacizmom niso poznali, namreč zabrisana je razlika med tem, kaj je prav in kaj je napačno.

Adorno odločno odklanja vsako teorijo, ki se sklicuje na definicijske postopke in tradicionalno, opredeljujoče mišljenje, ki stvari organizira z določenimi predpisanimi togimi pojmi. Refleksija o družbi strogo izključuje definiranje in apel, ki ga je posredoval na svojih predavanjih, nazorno izraža njegovo dostojanstveno pojmovanje mišljenja: »Če vam že na začetku zbujam nezaupanje do definiranja v filozofiji, želim s tem doseči samo to, da vi, ki se ukvarjate s filozofijo, zares postanete samostojni in avtonomni, razmišljujoči ljudje, o čemer se sicer vedno besediči, in da si že povsem na začetku pridete na jasno, kako je filozofija nasprotje ravnanju uradnikov mišljenja.« ⁴⁴ *Antidefinicijska* naravnost zavezuje tudi sociologijo in temu v *Uvodu v sociologijo* nameni precej pozornosti.

Tudi utopični moment je vključen v spoznavni proces, saj ga je celo povezoval z razvito filozofsko refleksijo kot »razpreti brezpojmovno s pojmi«, ⁴⁵

43 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, str. 119.

44 Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung* 1, str. 27.

45 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, GS 6, str. 21.

toda nikdar prienačiti pojma s stvarjo. Stvar se v pojmu ne razide. Mišljenje v svojem dojemanju trči na nekaj, kar ni misel sama. Za Adorna »je misliti toliko kot misliti prekinitve, biti moten s tem, kar ni misel sama«⁴⁶ in to je somatski moment v mišljenju, celo njegova *intermitentna zareza*. S to zarezo je razumljiva njegova naklonjenost ideji spontanosti zavesti, ki ga zelo ločuje od psihologizma in še bolj od ideje intencionalnosti; kjer je mišljenje, tam je vedno reagiranje in sreča mišljenja je, če vsak trenutek, tudi v najtežjih razmerah, sploh lahko razmišlja, tudi tam, kjer najbolj boli. K spontanosti misli spada še avtonomija, ki je kot prisvajanje samega sebe, kajti pri tem gre za nastajanje *jaza* na *ne-jazu*.

Z vsem tem, kar Adorno označuje z izrazi spontanost, konkretnost, avtonomnost mišljenja itd. in v čemer tudi sam vidi smisel sodobnega razmišljanja, aktualizira Kantovo misel. Adornov govor o Kantu in pogovor s Kantovim načinom mišljenja je treba razumeti kot eno izmed še vedno zelo aktualnih spodbud v smislu nadaljnjega boja za teorijo, ki jo sodobna pozitivistična naravnost čedalje bolj poriva na raven taktike oziroma taktiziranja. Podobno je nekoč, samo v še nedavni preteklosti uradno deklarirana ideologija leninizma-marksizma vztrajala pri enotnosti med teorijo in prakso; teorija je bila s tem žrtvovana in je prešla v čisto taktiko. Hkrati s spontanostjo je Adorno ves čas apeliral na avtonomijo uma, kajti očitno zlo in tragedija za mišljenjski proces je vsak tisti pristop, ki mišljenju odvzema samostojnost ali ga celo, glede na svetovnonazorske in ideološke pretenzije, spreminja v sledništvo. Ko izginja avtonomija uma, izginja tudi koncept svobode in samoodločanja človeške družbe. Zaradi tega je Adorno odločno zagovarjal pojmovno posredovanje, kajti teoriji po njegovem »možnost upanja omogoča samo gibanje pojma«,⁴⁷ in temu dosledno sledi do kraja.

Adornova temeljna zahteva glede pojmov in pojmotvornosti je, da se v njih ohranja moment nepojmovnosti. Samo z nekaj stavki in v zelo zgoščeni obliki takoj na začetku svojega dela *Negativne dialektike* pove: »Filozofska refleksija zagotavlja nepojmovno v pojmu. Drugače bi bil ta prazen, kot pravi Kant, nazadnje sploh ne bi bil več pojem nečesa in bi bil tako ničen.«⁴⁸ V svojih predavanjih je izrecno poudarjal, da odnos filozofije do pojmov ni v tem, da bi si jih ustvarjala in jih določala, ampak se filozofija nenehno sooča s tem, kar

46 Theodor W. Adorno: *Anmerkungen zum philosophischen Denken*, nav. iz Theodor W. Adorno: *Kulturkritik und Gesellschaft II*, GS 10.2, str. 604.

47 Theodor W. Adorno: *Wozu noch Philosophie*, nav. iz Theodor W. Adorno: *Kulturkritik und Gesellschaft II*, GS 10.2, str. 473.

48 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, GS 6, str. 23.

pojmi objektivno izražajo. Skratka, Adornova temeljna zahteva glede mišljenja je, naj ni nikdar brezpredmetno in naj se ne obnaša samozadostno. Pojem je torej vedno pojem nečesa, če dobesedno ponovimo za njim iz *Negativne dialektike*; s tem Adorno tudi vedno znova utemeljuje smisel svojega konkretnega razmišljanja, in to v vseh svojih delih, v vseh obdobjih.

Vsak izraz je neločljivo povezan s stvarjo, o kateri govori, in pomena pojmov po Adornu ni mogoče določiti z definicijo, ampak samo z *eksplikacijo*, kar še posebej velja za humanistiko in družboslovje. V najbolj dobesednem pomenu je definicija pojasnjevanje kakšnega pojma s pomočjo drugega pojma, kar je čista tautologija. Pri *eksplikaciji* pa gre za *opredeljevanje*, to je *ugotavljanje* (*Feststellung*), in ne za *določanje* (*Festsetzung*) pomena, zelo natančno razlaga Adorno v celotnem prvem poglavju dela *Filozofska terminologija* 1. Definiranje je zato možno – kar je ugotovil že Kant – samo v matematiki. Prav zato, ker vključuje pojem v svoj pomen tudi nepojmovno, zahteva Adorno pri pojmu »deiktčni postopek«. ⁴⁹ Pri tem ravnanju gre dobesedno za to, kar pojem konkretno kaže in na kar opozarja že sam iz stare grščine izhajajoči izraz.

Tako v *Negativni dialektiki*, v *Filozofski terminologiji* in *Uvodu v sociologijo* najdemo identična razmišljanja o posredovanosti pojma z nepojmovnim. Biti-pojem Adorno lahko še najlaže razloži s Kantom. Pri tem gre, kot že rečeno, za eksplikacijo in ekspozicijo in ne za definicijo pojma; vsi izrazi so Kantovi. Razvita teorija pomeni ohranjanje pojma in vsak trenutek negovanje pojmovnosti, kar velja tudi za sociologijo. Lotiti se poskusa definicije družbe je po Adornu povsem zgrešen pristop, kajti ta pojem ni »definijsko določeni pojem, temveč nosi v sebi neskončno zgodovinsko bogastvo«, ⁵⁰ skratka, je posredovan, in to z zgodovino, ki jo delamo mi, ljudje, in nihče drug in smo za to tudi odgovorni. Zavezanost kategorialni dvojici neposrednost–posredovanje zdaj prejme še dodatno težo in pomen, tudi v pomenu, da je *to-kar-je-tu*, torej *dano*, v sebi zgodovinsko *posredovano*, *nastalo*, je proces in ne nekaj, kar bi bilo od vekomaj in tudi nikakor nima nekakšnega *praizvora* oziroma celo *arhé*, še najmanj ne v smislu nekakšne prvobitnosti, izvornosti, zlate dobe, skratka, bit ni samo *bilost*, rečeno s pomočjo Ernsta Blocha.

Adorno se tukaj sklicuje celo na Nietzscheja in njegovo razumevanje pojmov in pojmovnotvornosti, ki morajo upoštevati procesualnost, kajti kot posebej poudarja Nietzsche v delu *H genealogiji morale*: »Vsi pojmi, v katerih je semiotično povzet celoten proces, se izmikajo definiciji; definirati se da zgolj to,

49 Prav tam, str. 24. Tudi še v Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie* 1, str. 11.

50 Theodor W. Adorno: *Uvod v sociologijo*, Sophia, Ljubljana 2016, str. 53.

kar nima zgodovine.«⁵¹ Zato je Adorno posebej izpostavil pomen zgodovine za sociologijo, »da torej zgodovina ni le nekakšno ozadje družbenih spoznanj, temveč je pravzaprav konstitutivna za prav vsako družbeno spoznanje, kar seveda velja tudi za osrednji pojem, namreč pojem družbe«. ⁵² V *Uvodu v sociologijo* poudarja, »da kar mora veljati kot bistvo družbenih pojavov, namreč bistvo v smislu bistvenega, esencialnega, v veliki meri sploh ni nič drugega kot zgodovina, nakopičena v pojavih«. ⁵³

Adornova izrecna zahteva (in ta je vedno znova, da mora mišljenje nase prevzeti *napor pojma*) učinkuje trajno in Adorno nam je s svojim razmišljanjem kazal pot za razumevanje tako Kanta in Hegla, kot študirajoči nismo čutili potrebe vračati mišljenja na predpojmovno, predparmenidovsko raven. Tak poskus je Adorno označil za regresijo zavesti in osebno priznam, da je to nekaj, kar učinkuje trajno. Dati stvarem, da spregovorijo same s seboj, pomeni prepustiti se konkretnosti, hkrati pa jih razpirati s pojmi, tako da se stvar v pojmu ne razide; gre za pristop, ki združuje tako spontanost kot avtonomijo mišljenja, in tu je adornizem prepričljiv. S tem pristopom smo si tudi lahko utrlj pot do branja in še bolj razumevanja enega najtežavnejših tekstov, namreč Heglove *Fenomenologije duha*.

Sodobno represivno družbo prepoznamo po tem, da sta »svoboda in nesramnost eno in isto«. ⁵⁴ Kaj smo storili, da bi prekinili s tem enačajem? Vprašajmo se, s kolikšno represivno močjo še vedno delujejo naše institucije, ki so celo stalni vir in dotok tega, kar obnavlja represijo. Mar večina naših institucij še vedno ne deluje na permanentni reproduktivni moči represije? Še včeraj, pred letom 1989, je bila to politika, na začetku novega tisočletja pa ekonomija. ⁵⁵

Štirideset let po Adornovi smrti so njegovi učenci in sodelavci z univerze v Frankfurtu opozarjali, da je bila Adornova vizija družbe svet, ki bi bil neodvisen od slepih ekonomskih mehanizmov, skratka premoči in nadvlade ekonomije. V času globalizacije vidimo, kako globalizacijski procesi prehajajo v nekaj negativnega zaradi premoči ekonomije, sodobneje rečeno: zaradi svetovnotržne metafizike – globalizacija postaja globalizem. Tako Ulrich

51 Prav tam, str. 54. Gl. še Friedrich Nietzsche: *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 266.

52 Prav tam.

53 Prav tam, str. 254.

54 Prav tam, str. 120.

55 Gl. Karel Gržan: *Ob 500. Obletnici reformacije: 95 tez pribitih na vrata svetišča kapitalizma za osvoboditev od zajedavskega bremitizma*, Založba Sanje, Ljubljana 2017.

Beck v svoji uspešnici opozarja, kako kriza zdajšnjega časa kaže, da se je celo »prelomila zaveza med tržnim gospodarstvom, socialno državo in demokracijo, ki je doslej integrirala in legitimirala zahodni model, nacionalnodržavni projekt moderne«. ⁵⁶ Naša doba, ki sicer retorično sugestivno, včasih že na meji zasvojenosti prisega na liberalizem, svobodno ekonomijo, toleranco, je spet svet, soočen s krutim dejstvom, da se zakoni ekonomije nikdar ne obnašajo tolerantno.

To dejstvo smo v času naše mladosti in študija imenovali kar *represivna toleranca* in tukaj mnogo dolgujemo nemškemu filozofu Herbertu Marcuseju (1898–1979), ⁵⁷ čeprav so njegova dela ta trenutek domala nema in so kot taka obležala po knjižnih kletah in podstrešjih; vendar smo pri nas leta 2004 prevedli in objavili delo *Um in revolucija*. ⁵⁸ Odzivnost Adornovih del in njegovih misli – adornizma – je mnogo na boljšem, študiji filozofije po zahodnih univerzah Adorna še vedno obravnavajo kot enega od velikih iz 20. stoletja.

Ko beremo Adornova dela danes, že dolgo po njegovi smrti (1969), si postavljamo vprašanja o tem, kako njegovo *negativno dialektiko* razumeti kot še vedno aktualno misel v navezavi z zdajšnjim, nič kaj simpatičnim dogajanjem, z dejstvi, ki jih Adorno ni mogel poznati, kajti trpljenje se nadaljuje, samo da z novimi, drugačnimi sredstvi. In kaj lahko njegova filozofija še sploh pove o aktualnosti filozofije v sodobnem svetu, s pripisom, da pri tem ne gre za aktualnost v novinarskem smislu, ampak za njeno *vselejšnjost*? Človek komaj zapiše te besede, pa so že spet mrtvi, ker je na nekem praznovanju v Franciji vozilo namenoma pobilo na desetine ljudi. Kot da pri tem mrtvi ne bi nemo spraševali nas, ki smo preživeli in še živimo: zakaj, zakaj se ne neha morija? Tistih pobitih kje v Iraku, Siriji, Afganistanu pa sploh ne registriramo več.

Niti siromaštvo danes nima več političnega odziva. Porast revščine v razvitem svetu bi se dalo z Adornom izraziti s pomočjo 95. paragrafa iz dela *Minima Moralia*, kjer navaja Rilkejev verz iz *Knjige o revščini in smrti*: »Kajti revščina je veliki blišč od znotraj.« ⁵⁹ To bi pomenilo – kaj? V Adornovem duhu bi lahko razpravljali o tem, da je revščina stanje paralizirane zmožnosti za metafizično, ki ostaja najprej in predvsem zmožnost za posredovanje, tudi kot negacija

56 Ulrich Beck: *Kaj je globalizacija? Zmote globalizma – odgovori na globalizacijo*, Krtina, Ljubljana 2003, str. 21.

57 Herbert Marcuse: *Represivna toleranca*, Časopis za kritiko znanosti, 1994, št. 164–165, str. 116.

58 Gl. Herbert Marcuse: *Um in revolucija. Hegel in nastanek teorije družbe*, Studia humanitatis, Ljubljana 2004.

59 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, str. 162.

nečesa negativnega. Revščina je že kot ugasla negacija, otopelost, ki ne presega svojih meja, nezmožnost stanju trpljenja, ki deluje celo kot nekakšno večno vračanje, reči ne, ga presegati in ukiniti. Stanje, ki samo iz sebe ne more podati svoje lastne negacije, svojega nasprotja, tako kot smrt. Ta »blišč od znotraj« v trenutku ugasne, ko pride do svoje meje, vse ostaja zaprto v meje notranjosti, ki ne more nikomur v zunanjem svetu vreči v glavo črnilnika, čeprav bi si to marsikdo zaslužil.

Neposredovano trpljenje, nepreseženo trpljenje, večno vračanje, ki si kot kača grize svoj rep, in vrtiljak tega večno istega, ko ta privezan na sedež bede vsem mimoidočim vpije, »najdite že nekoga, ki bi kači pregriznil glavo«, če spregovorimo ničejevsko – ne ničejansko – v jeziku filozofa, ki ga je Adorno občudoval in v marsičem upošteval bolj kot Hegla in Kanta. Resnica, zaprta v krog, ne premore dialoga in komunikativnosti, takšna resnica je zelo blizu cinizma ali celo cinizem sam. Še svoboda zaprta v meje svoje notranjosti prisega na idealizem, ki kot nadutost samovšečne notranjosti izživilja svojo nemoč po vzoru revščine v nič. Revščina kot nekakšen čas brez konca v nič. Le kje je z revščino nakazana možnost za drugačnost, za različnost, ki bi *linearizmu* kot napredujočemu gibanju izkazala vso potrebno zaupnico? Za preboj naprej gre! Toda ali je tak preboj sploh možen?

3. Neposrednost – posredovanje – pojem

Po Adornu je svet, v katerem živimo, kar je tu in vse, kar nas obkroža, v sebi bistveno *posredovano*, nič ni tukaj od vekomaj. Vse je posredovano z zgodovino, tudi najnovejšo, kjer je toliko trpljenja, ran in bolečine, da za njihovo odpravo in že za soočanje samo ne more biti zgled nikakršno sklicevanje na nekakšen prvobitni harmonični red – tudi stari Grki ne. Že od vsega začetka gresta skupaj nasilje in idealizem. Od filozofije, sociologije in celotne humanistike je Adorno pričakoval, da bo spregovorila o trpljenju, našla jezik tudi za najtežje izgovorljivo bolečino in trpljenje. Morda je edina sreča mišljenja po Adornu v tem, da lahko prepozna vsesplošno nesrečo in jo na glas izreka, ne da bi misel danes bila sposobna povedati, kaj je dobro in prav, še tega ne zmore več povedati, kaj je pravilno življenje. V trenutku pa lahko prepozna in mora prepoznati, kaj je slabo, nesvoboda in alarmirati zavest, da ukrepa.

Oskar Negt (1934), priznani socialni filozof in sociolog, nekdanji Adornov in Habermasov učenec, ki je bil celo resen kandidat za Adornovega naslednika po njegovi smrti na univerzi v Frankfurtu leta 1969 – mesto je

dobil Alfred Schmidt (1931–2012) –, poudarja, da je za Adorna »mišljenje protiprodukcija«,⁶⁰ in hkrati s tem opozarja še na zelo očitno in bralcem Adornovih tekstov razmeroma lahko razpoznavno mišljenjsko držo, ki je osnova Adornove intelektualnosti; gre za pojmovanje odnosa med *neposrednostjo* in *posredovanjem* in Adornovo pisanje táko ugotovitev vsekakor potrjuje. Razbijati videz neposredovanosti in pokazati, da je neposredno v sebi bistveno posredovano, je Adornov trajen mišljenjski impulz. Samo s pomočjo posredovanja je pot in napredovanje k resnici. Ta »že na materialu razvita forma mišljenja«⁶¹ tudi zelo pomembno določa Adornovo pojmovanje dialektike. Brez te kategorialne dvojice *neposrednost–posredovanje* Adornov pojem negativne dialektike nikakor ni razumljiv. Pojem posredovanja pripelje tudi do pojma neidentičnega in z njim postane razumljiva Adornova kritika vsega neposredovanega, bodisi da gre za tradicionalno ali sodobno misel; od tod tudi njegovo vehementno odklanjanje vsega, kar vztraja pri nekakšni »superiornosti izvirnega«⁶² in »substrukciji nekega prvega«,⁶³ kakor je to označil v *Negativni dialektiki*, npr. v podobi večnosti, neskončnosti, biti in podobnem.

Biti vesel, nasmejan v svetu socialne hladnosti, te napačne neposrednosti, je bilo Adornu, ki se je smejal zadržano in redko, tuje, in med svojimi predavanji v šestdesetih letih prejšnjega stoletja je opozarjal, kako v tistem trenutku padajo bombe po Severnem Vietnamu. To je bil čas, ko so nas študirajoči kolegi na Zahodu opozorili, da v t. i. svobodnem svetu, ki naj bi poznal demokracijo, obravnavajo levičarje kot socialno neprilagodljive – se pravi kot psihično bolne – po psihiatričnih bolnišnicah, seveda zaprte. Da je treba skrajno oprezno sporočati svoje misli, na to nas nazorno opozarja začetek *Minime Moralije*, kajti na »napačnem mestu«⁶⁴ izgovorjena misel doseže to, da je njena resnica povsem izpodbita in razvrednotena.

Adornova dosledna zavezanost dialektičnemu posredovanju je prepoznavna vsepovsod, o čemer koli že razmišlja. Vsekakor spada k njegovi negativni dialektiki, da kot »razsvetljena dialektika (*die aufgehellte Dialektik*)«⁶⁵ pomeni »metodo kritike, zatočišče vseh misli zatiranih, celo tistih, ki jih niso nikoli

60 Oskar Negt: *Denken als Gegenproduktion*. Nav. iz Josef Früchtel in Maria Calloni (ur.): *Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, str. 76.

61 Prav tam, str. 82.

62 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, GS 6, str. 78.

63 Prav tam, str. 50.

64 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, str. 21.

65 Prav tam, str. 281.

mislili«. ⁶⁶ Trditev, da ima vsaka stvar dve plati, je po Adornu preddialektični stadij; konzumacija dialektike kot nečesa izgotovljenega v podobi metra, ki vse izmeri do določene normativnosti lastninskega razmerja, pač ni dialektika. Tisti, ki govori o nauku o nasprotjih in protislovjih, pozablja, da človek, ki se zaletava v nasprotja, ni dialektik, ampak bedak.

Ena najbolj citiranih Adornovih misli iz dela *Minima Moralia* vse do danes je vsekakor tale: »Nikakršnega pravnega življenja ni v napačnem.« ⁶⁷ In kako naj se etika sama sooča s tem, samó zgodovinsko nastalim in posredovanim stanjem, ko je vendar treba glede soodgovornosti zaradi holokavsta, te strašne industrije smrti, tudi humanistiko vprašati, kje bi bili oporniki in nastavki za neko obupno in dolgotrajno sokrivdo, ki se je povsem razkrila v koncentracijskih taboriščih?

Nihče ne more oporekati dejstvu, da je bilo v imenu »tiranije dobrega« človeku, človeštvu in naravi nasploh storjeno ogromno zlo in da so zelo dolga obdobja človeške zgodovine žal zaznamovana z etičnim nasiljem. V imenu pojma napredka je narava bila izrinjena, priznana za manjvredno in na tej podlagi je etika z vsem učinkovala kot proti-narava. Že Nietzsche je slutil čas, ko bo prišlo do upora potlačene in ponižane narave, in Adorno je tukaj Nietzscheju zelo prisluhnil. Vprašajmo se, kako je danes z vzgojo. Kako je mogoče, da vsa liberalizacija šolstva ni uspela če že ne odpraviti, pa vsaj zmanjšati agresivnosti? Nasprotno, kot žal vidimo, je ta še v porastu in v šolah so že obležala trupla – in koliko jih bo še?

Če izhajamo ne iz vprašanja, kaj ima nam ponuditi Adornova misel danes, ampak obratno, kaj imamo mi pokazati njej, potem seveda njegovo delo *Minima Moralia* zelo zgodovno opisuje proces porajanja nečesa represivnega s temi besedami v 123. aforizmu z zelo značilnim naslovom *Hudobni tovariš*: »Pravzaprav bi moral znati izpeljati fašizem iz svojih spominov na otroštvo. Tako kot zavojevalec daljnih pokrajin je fašizem tja vnaprej poslal svoje glasnike, dolgo pred tem, ko je sam vkorakal: moje šolske tovariše.« ⁶⁸ Z neko prefinjeno, samo Adornu lastno senzibilnostjo spregovori o tem, kako ga je tretji rajh sicer neprijetno presenetil glede njegove politične presoje, ne pa glede njegove »nezavedne pripravljenosti na strah«. Kot da bi odrašal z motivi, ki so pripeljali do zla, kajti že šola je bila institucija, kjer so na grozljiv način vsi zatirali vsakega: »V fašizmu je nočna mora otroštva postala realnost.« ⁶⁹ Je bila torej fašizacija sveta med drugim

66 Prav tam, str. 279.

67 Prav tam, str. 38.

68 Prav tam, str. 217.

69 Prav tam, str. 218.

možna zaradi naše vzgoje, ki nas je naredila vse preveč dovzetne za agresivnost, najprej proti nam samim in nato še proti drugim?

Kot je že bilo poudarjeno, sta v represivni družbi svoboda in nesramnost po-bratima, eno in isto. Najbolj zgovoren dokaz tega je manifestacija svobode zdajšnjega sveta v podobi komolčarstva, ki se hkrati kaže še kot razkriti mehanizem tekmovalnosti in konkurence. To načelo smo po letu 1989, odeto v najbolj kičaste cape demokracije, belino kalodontnega nasmeška in polakirano s pojmom tolerance, sprejeli kot protiutež pojmu solidarnosti.

Adorno je bil priljubljen predavatelj in le redkokdaj so kakšnega profesorja poslušali tako množično in spoštljivo kot njega. Njegova sugestivnost učinkuje pri teh, ki so ga poslušali, še danes in pod njegovim vplivom nastajajo dela kot novejši roman *Wiesengrund*.⁷⁰ Sredi akademske tišine, ki je spremljala Adornova predavanja, je od svojih študentov glasno in odločno zahteval, naj ne zamenjujejo mišljenja s kakšnim konkretnim mislecom, ne s Kantom, Heglom, Heideggerjem in tudi ne z njim, se pravi z Adornom samim, ne, in v tem smislu je vsem strogo prepovedoval, da bi postali zaklinjalci kakšne druge misli in pameti razen svoje lastne. Seveda je ravno ta njegov klic – bodi zaklinjalec svoje lastne pameti in nikogaršnje druge – na vse nas, ki smo se v poznih šestdesetih letih soočili z Adornovo mislijo, naredil trajni pozitivni učinek: na svojem lastnem mišljenju opazuj, kaj je to – misliti in razmišljati.

Nečesa takrat nismo razumeli, namreč zakaj smo se s tem klicem – *bodi zaklinjalec svoje lastne pameti, nikogaršnje druge* – mnogim tako zelo zamerili, da nas to trajno spremlja. Adorno nas je celo z Marxom učil proti Marxu in hvaležni smo mu za ta vzor zdaj, ko je dialektična tradicija razmišljanja že domala nekakšna misel v mirovanju – kako dolgo še?

Adornov način dojetanja in izrekanja je negativen v nekem zelo določenem pomenu, ki vidno izstopa v njegovem delu *Minima Moralia*. Izrekel ga je na svojih predavanjih s temi besedami: »Zastarelost pojma filozofije, moment neaktivnosti v filozofiji, ki ga je treba upoštevati, če danes še sploh želimo dobiti pojem o njej, je povezana s tem, da je možnost za pravilno življenje postala napačna. Če pa motiv pravilnega življenja, misel, kako bi se lahko živelo, povsem izgine, je filozofije zares konec. Dialektika ima svoje prizorišče v napetosti med uvidom v povsem nemogoč prikaz pravilnega življenja in hkrati zavesti o tem, kako bi lahko bilo.«⁷¹ Ravno ta uvid v nezmožnost izrekanja pravilne-

70 Gl. Gisela von Wysocki: *Wiesengrund*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2016, 265 strani.

71 Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung* 1, str. 133.

ga življenja bistveno zaznamuje njegova razmišljanja o etiki v delu *Minima Moralia*, celo tako, da ne govori niti o etiki in morali, ampak samo o *filozofiji morale*, ki je naravnana izrazito protinormativno.

Kljub temu je Adorno od filozofije in mišljenja pričakoval nekaj odrešenjskega: »Spoznanje nima druge luči kot to, ki na svet sije iz odrešitve: vse drugo se ustvari v poznejši konstrukciji in ostaja delček tehnike.«⁷² Gre za zadnji, 153. aforizem v prvi izdaji knjige *Minima Moralia*, ki hkrati svari še, da morajo takšne odrešenjske perspektive potekati brez samovolje in nasilja. Iz celote njegove misli vemo, da k temu odrešenjskemu momentu spada tudi materializem, ki ga je razumel s tem, da sicer metafizični interesi ljudi zahtevajo neprikrajšano zaznavanje njihovih materialnih. Moralno poslanstvo materializma je njegova »načelna demaskirajoča tendenca«⁷³ in že od vsega začetka je materializem ljudi opozarjal, da imajo pravico do sreče, ne samo do svobode, kar je počel idealizem in pri tem svobodo zapiral samo v meje človekove notranjosti.

Vsekakor je materializem mnogo starejši od Marxa in Engelsa, isto velja tudi za dialektiko. Že pri Platonu je Demokritov materializem povzročil nemalo ljubosumja in kar sovražen odnos, ki je šel tako daleč, da se je Platon po ohranjenih virih celo ukvarjal z mislijo, kako bi dal sežgati Demokritova dela. Samo zelo očitna popularnost in priznanje takratne dobe naj bi bila Demokrita obvarovala pred takimi Platonovimi namerami. Zanimiva je Adornova razlaga tega ljubosumja, saj ga povezuje z naravo idealizma. Človek duha, ki se je znašel še na politični strani močnejšega, je nastopil proti človeku materije, neduha, in želel proti njemu uporabiti fizično silo. V tej kretnji je Adorno videl »simbol za globoko sorodnost med idealizmom in nasiljem, ki je takrat obvladovalo zgodovino«.⁷⁴ To nasilje ni bilo nič manjše od surovosti represivnega materializma. Adorno nam Platonovo sovraštvo do Demokritovega idealizma razlaga v bistvu samo s tem, da tudi najčistejši idealizem v podobi platonizma ne more brez svojega nasprotja, brez materializma. Ker je Platon to dojel, se je hotel znebiti zanj očitno zelo nadležnega soavtorstva nauka o idejah in želel uničiti Demokritov materializem, z njim pa izbrisati vse neidealistične sledi.

72 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1951, str. 480. V slovenskem prevodu: »Spoznanje nima nobene druge svetlobe razen tiste, s katero odrešitev ovija svet: vse drugo se izčrpava v naknadni konstrukciji in je zgolj tehnika.« Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, str. 282.

73 Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung* 2 (ur. Rudolf zur Lippe), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, str. 172.

74 Prav tam, str. 190.

V enem delu svoje zgodovine materializem izrazito opozarja na socialno komponento, na dimenzijo ugodja in neugodja in na trpljenje človeštva. In ravno tega je, kot ugotavlja Adorno s pomočjo Georga Simmla, v zgodovini filozofije zelo malo. Vsako, še tako vzvišeno obliko duha materializem opozarja na njegovo določenost z naravo. Materialistična »zareza skozi celoten svet«⁷⁵ je izoblikovala pojem sveta, v katerem naj ne bi bilo več strahu, lakote, bede in gospostva. Adorno kot zanimivost navaja, da je za materialistične filozofe značilna nagnjenost do pojmov, kot so ugodje, dobro in sreča, kar vse zahteva urejene materialne razmere. Ne glede na nagnjenost materializma do determinizma, na njegovo očitno zelo pomanjkljivo pojmovanje človekove svobode in na nekonkurenčnost idealizmu glede pojmovanja duha Adorno materializmu, še posebej glede na Marxov prispevek, po vzoru kritikov materializma ni očital nekakšnega totalnega determinizma in nezmožnosti svobode.

Adorno Marxu priznava, da je veliko in zares najbolj dialektično v njegovem materializmu to, da vidi možnost za dosego dejanske svobode v »ukinjanju materializma, kar pomeni ustvariti takšno stanje, v katerem bodo zlomljene slepe prisile materialnih pogojev nad ljudmi in kjer se bo šele zares postavljalo vprašanje o svobodi«.⁷⁶

Kritika idealizma pri Adornu zelo izstopa in po njegovem idealizem nikdar in nikakor ni in ne more biti edini in izključni sinonim za filozofijo. Teza, da je idealizem isto kot filozofija, je doživela pri Adornu eno najbolj neprizanesljivih kritik, vidno še v njegovi kritiki subjektivnosti kot čiste notranjosti. Subjektivnost naj bi bila možnost samoohranjanja, tudi možnost razvijanja nečesa osebnega, enkratnega, še posebej izjemnega. Tako nas prepričuje vitez subjektivnosti Søren Kierkegaard (1813–1855), ki je vsekakor prepričljiv in nagovarja s svojo znano mislijo, eno največkrat omenjanih pri njegovih interpretih, namreč »subjektivnost, notranjost resnica in bivanje odločilno, je moja teza«.⁷⁷ Vedno moramo začeti pri samem sebi in vsak naš eksodus v svet se začne v naši notranjosti; kdor v svoji notranjosti nič ne premore, ta tudi v zunanjem svetu ne bo nič postal. Toda tukaj so stvari za Adorna vprašljive, celo sumljive. Kakšna subjektivnost je to, ki prezira objektivnost? In zanimivo, da Adorno podobno kot Kierkegaard večkrat omenja priljubljeno misel, po kateri resnica učinkuje resnično, osvobajajoče takrat, ko je naravnana praktično, saj

75 Prav tam, str. 179.

76 Prav tam, str. 198.

77 Søren Kierkegaard: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken I*, Gesammelte Werke, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf – Köln 1957, str. 276.

»neusmiljenost resnice« ponazarja latinski rek *veritas est index sui et falsi* (*resnica kaže nase in na zmoto*).⁷⁸

Do kod seže resnica, da je subjektivnost, ki je notranjost, resnica? Theodor W. Adorno je o Kierkegaardu napisal celo obsežno študijo,⁷⁹ svoj habilitacijski spis novembra 1930 pri Paulu Tillichu na univerzi v Frankfurtu. V njem je poudaril, kako je posamičnik kljub vsemu samo videz, kajti v kapitalizmu in njegovem produkcijskem načinu samoohranitev subjekta ni možna drugače kot skozi družbena, tj. socialna razmerja in na njihovi podlagi, te pa obvladuje tržno-blagovna produkcija. Danes je ta odeta v retorične cunje demokracije, ki je podivjala s privatizacijo in je zaradi tajkunov in kobiličarskega kapitalizma spet odprla vrata pregnanemu Marxu, ne da bi ta sploh prosil za možnost vstopa na zgodovinsko prizorišče, s katerega je bil brez potrebe pregnan na obrobje zgodovine, morda celo iz zgodovine, ko so mnogi patetično prisegali na tezo, da Marx ni več alternativa Nietzscheju.

»Obstaja tip intelektualca, ki mu gre toliko manj zaupati, kolikor bolj očara s poštenostjo svojega prizadevanja, z ‚duhovno resnostjo‘, pogosto tudi s skromno objektivnostjo. To so ljudje spopadov, ki nenehno živijo v boju sami s sabo, v odločitvah, ki zahtevajo angažiranje vse njihove osebe. Ampak tako hudo spet ni.«⁸⁰ Ta Adornov 87. aforizem v delu *Minima Moralia* je naslovljen *Rokoborsko društvo* in vse še tako junaško in uporno, tudi v knjigah, »ki so jih napisali svetohlinski emancipirani teologi«, je ponotranjeno in hkrati nevtralizirano do samovšečne drže. Ti ljudje imajo do zunanjega sveta »brezbrižno vzvišen odnos, saj spričo resnosti njihove odločitve sploh ne zasluži obravnave; tako ga puščajo, kakršen je, in ga na koncu pač priznajo. Divji izrazi so rokodelski nakit, tako kot školjkice pri telovadkah, s katerimi se rokoborci tako radi družijo. Ples z meči je vnaprej odločen. Ne glede na to, ali zmaga imperativ ali pravica individuuma – ali se kandidatu posreči, da se osvobodi osebne vere v boga ali jo spet pridobi, ali je soočen z breznom biti ali s pretresljivim doživetjem smisla, pristane na nogah. Kajti moč, ki usmerja konflikte, etos odgovornosti in pokončnosti, je vselej avtoritarna, je maska države. Če izberejo priznane dobrine, potem je tako ali tako vse v redu. Če pridejo do uporniških sklepov, potem imajo v rokah adut, ker ustrezajo povpraševanju po vrlih, neodvisnih možeh.«⁸¹

78 Søren Kierkegaard: *Bolezen za smrt*, Mohorjeva družba, Celje 1987, str. 79.

79 Theodor W. Adorno: *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*, nav. iz Theodor W. Adorno: GS 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979.

80 Theodor W. Adorno: *Minima moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, str. 148.

81 Prav tam, str. 148–149.

Jezik, v katerem se ti ljudje izražajo in pišejo, je zelo svojevrsten, in čeprav se sklicujejo na glas in moč notranjosti, ker je zanje pač subjektivnost resnica, Adorno izrazi o tem klenem besednjaku dvom »o poštenosti bojov, prirejenih in izbojevanih v notranjosti. Izrazi so v celoti izposojeni iz vojne, telesne nevarnosti, dejanskega uničevanja, vendar pa opisujejo le miselne postopke, ki so bili pri Kierkegaardu in Nietzscheju – nanju rokoborci posebno radi opozarjajo – morda res povezani s smrtnim izidom, prav gotovo pa ne pri njihunih nepoklicanih privržencih, ki se sami sklicujejo na tveganje. Medtem ko si sublimiranje boja za obstanek štejejo v dvojno čast, čast poduhovljenosti in čast poguma, je moment nevarnosti, s tem ko ga ponotranjijo, obenem nevtaliziran, zveden na sestavino samovšečno zakoreninjenega, v jedru zdravega nazora.«⁸² Intelktualistično negovana samovšečnost?

Proti komu in s kom se je Kierkegaard pravzaprav boril? Adorno na zanimiv način spregovori o pojmu pristnosti (*Echtheit*), kot da bilo zlato na preizkušnji ravno zaradi svoje pristnosti, in tukaj ugotavlja, da sta »Ibsenova – kajpak okrnjena – obsodba življenjske laži in Kierkegaardov nauk o eksistenci postavila ideal pristnosti v osrčje metafizike.«⁸³ Med temi neodvisnimi in kritičnimi misleci, ki so se naveličali pobožnjakarskih in idealističnih fraz kot velikih in nesramnih laži, so ti, ki uprizarjajo ravsanje samo s samim seboj. Tak podvig označuje Adorno za represivnega, skratka, gre za subjektivnost brez objektivnosti, samovšečno trpinčenje in samopouživanje »smilim se samemu sebi« in tako: »Celoten duševni pogon razvijajo samo zato, ker jim ni bilo dovoljeno, da bi svoji blaznosti in besu dali duška zunaj njega; boj z notranjim sovražnikom so pripravljene spet prenesti v dejanje, ki je bilo po njihovem mnenju tako ali tako na začetku. Njihov prototip je Luter, iznajditelj notranjosti, ki je vrgel svoj črnilnik v glavo samemu hudiču, ki ne obstaja«, in tako mora le pokvečeni duh »sovražiti samega sebe, da bi svoje duhovno bistvo, ki je neresnica, demonstriral s surovo silo.«⁸⁴ Z umikanjem v sebe priti do svoje popolnosti je po Adornu žrtvovanje posameznika. Čaščenje svobode, obrnjene samó v svojo samozaverovano notranjost, in sklicevanje na nekakšno pristnost je zgolj zakrknjeno ponotranjanje družbenega zatiranja, in to toliko bolj, kolikor se pri tem sklicuje na nekakšno prvobitnost.

Taka filozofija notranjosti, ki ne samo da zahteva zaničevanje sveta, je hkrati tipična še za idealizem in njegovo potuho barbarski brutalnosti vsega zunanjegega, obstoječega družbenega stanja, ki se ohranja s kapitalizmom. Ta si vsekakor

82 Prav tam, str. 148.

83 Prav tam, str. 170.

84 Prav tam, str. 149.

ne zasluži, da smo z njim solidarni, čeprav nimamo odgovora, kako iz njega ven. Nekaj nam je ta trenutek nedosegljivo, toliko bolj, ker Adorno tudi s Kierkegaardovo pomočjo ve, da zgodovina tako po heglovskega nikakor ni samo sinonim za napredek, ampak je – po letu 1989 še posebej vidno – alternativna, padec v kakšno barbarstvo je čedalje bolj možen.

Minima Moralia je delo, ki s svojimi številnimi aforizmi prihaja v spor z določeno tradicijo; ta je ravno v idealizmu potuhnjeno in perverzno negovala nasilje in Adorno ga je denunciral, še posebej potem, ko je kakšno učno uro filozofije opravil pri samovoljnem Dancu. Pristnost zlata ni bolj pristna od pristnosti peska in Adorno nam je prepričljivo predstavil, da gre za nekaj povsem posredovanega, posredovano medčloveškost, ki smo so si jo ustvarili mi, ljudje sami, nihče drug. Na osamljenem otoku, kjer je živel Robinzon, zlato in denar nimata menjalne vrednosti, manjka posredovana medčloveškost, ki je iz odnosa, strnjenege v stvar, ki se imenuje denar, naredila vladarja sveta, in Adorno ve, da gre tukaj za »družbeno razmerje«; tako »zlato in pristnost izražata le zamenljivost, primerljivost stvari; prav onadva nista na sebi, ampak za drugo«⁸⁵ – in v tem je celo nepristnost pristnega.

Subjektivnost samo tostran in ne onkraj vse objektivnosti, in če je v spoznavnem procesu poudarek na subjektivnosti, potem ta ni *konstituens* objektivnosti, ampak samo njegov *agens*.⁸⁶ Materialistična zarezka skozi celoten svet je človeštvu pomagala izoblikovati takšen pojem sveta, v katerem naj ne bi bilo več strahu, bede, lakote in gospostva – takšnega ali drugačnega. Tisto v materializmu največje in najbolj prepričljivo je po Adornu to, da je doumel, kako je za dosego dejanske svobode nujno materializem ukiniti – v nekem zelo določenem pomenu. Vprašanje o svobodi se bo zares postavljalo namreč šele tam, kjer bodo vse materialne prisile odpravljene. Moja generacija 68, ki je študirala s pomočjo Adornove misli in skušala doumeti, da je mišljenje protiprodukcija, »proces razreševanja konkretnosti v sami sebi«, in dialektika »vselej razkrajja tudi samo razkrajajoče«⁸⁷ in se pri tem ne sklicuje na nič »prvega« in tudi ne »poslednjega«, spremlja dejstvo, da se svet ni znašel onkraj kapitalizma in komunizma, ampak krepko v kapitalizmu neoliberalistične provenience. S tem dejstvom je bila soočena slovenska izdaja prevoda knjige *Minima Moralia* (z vsem priznanjem prevajalki Seti Knop za njeno naporno delo, da je ob skrajno težavnem Adornovem jeziku sploh zdržala).

85 Prav tam, str. 174.

86 Theodor W. Adorno: *Zu Subjekt und Objekt*, nav. iz Theodor W. Adorno: *Kulturkritik und Gesellschaft II*, GS 10.2, str. 752.

87 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, str. 279.

Nismo se odrekli upanju, utopiji, metafiziki, tudi ne solidarnosti, samo da z Adornovo pomočjo ta trenutek vemo, da »je za intelektualca neomajna samota edino obličje, v katerem nekako še lahko pokaže solidarnost. Vse sodelovanje, vsa človeškost druženja in udeležbe so gola maska za molčeče sprejemanje nečloveškega. Človek bi moral deliti trpljenje s soljudmi: najmanjši korak k njihovim radostim je korak k otrdelosti trpljenja.«⁸⁸ Kot da bi bil edini smiselni protest samo še ta, ki se je preselil v našo notranjost, saj navzven ta trenutek ne moremo delovati. Bivanje s takim notranjim protestom je po svoje prijetno, kajti čutiš silo, ki to omogoča, da se ne izgubljaš v nepravem svetu, da nisi eno z njim, zdaj, ko nismo več mladi.

Še negujemo zmožnost, da na stvareh in dejstvih dojemamo nekaj več kot samo to, kar one so, upanje, da bi lahko bilo drugače, bistveno drugače, kot je. Danes levi optimizem ne vpije več tako kot v Adornovem času: če komu svet ni všeč, naj si poišče boljšega. To bi bilo, verjetno tako po malomeščansko in salonsko levo, klicanje hudiča – zdaj, ko jih imamo že krepko čez šestdeset, smo se odločili za tempelj miru. Le kako dolgo še, je odvrnil mlad študent, ki ni vedel, da smo ga slišali, čeprav smo ga tako po kurtoazno malomeščansko morali preslišati. Nadaljeval pa je s tem, da ne bo trajno živel v akademskem okolju, imun pred zunanjimi družbenimi vplivi.

Protestnemu srečevanju mladih ljudi, ki so na koncertih z ovacijami in divjim ploskanjem tem, ki so s privlačnimi »songi« peli proti vojni in nasilju v svetu in povrh »mastno« služili, je Adorno očital, da je skrajno amoralno konzumirati trpljenje in iz tega narediti konzum produkt, potrošniško blago. Na naslednjem koncertu je bilo še več zanesenjaških privržencev, ki so nehote potrjevali pravilnost Adornove kritike kulturne industrije in v potrošniško blago se je vse do danes začelo spreminjati marsikaj, kar je sicer družbeno gledano pomenilo laž, ki se jo da unovčiti.

4. Dialektična teorija družbe

Zakaj v celotni Adornovi misli in nikakor ne samo v sociologiji tolikšen poudarek na družbi, na družbenem? V svojem 3. predavanju *Uvoda v sociologijo* Adorno sam opozarja, »da osrednji pojem sociologije, torej tisti, ki bi ga danes številni sociologi najraje vrgli stran, je pojem družbe«, in kakor koli že: sociologija »vendar pomeni *logos o societas*, se pravi spoznanje ali vednost o družbi.«⁸⁹

88 Prav tam, str. 21.

89 Theodor W. Adorno: *Uvod v sociologijo*, str. 48.

Že v svojem času je Adorno o pojmu družbe ugotavljal, da »cela vrsta sociologov meni, da ga ni več mogoče uporabljati«. ⁹⁰ Tako v frankfurtski šoli kot v Adornovi misli je gotovo ena najpogosteje rabljenih besede gotovo beseda *družba*. Kako razumeti to dejstvo, še posebej danes, ko že do obsedenosti govorimo predvsem o kulturi, vsaj kar se tiče družboslovja in humanistike?

S tem smo zdaj na terenu frankfurtske šole in ne odrekamo se temu izrazu, čeprav je pogosteje rabljen izraz *kritična teorija* oziroma kar »kritična teorija družbe, katere prototip je Marxova teorija družbe«, ⁹¹ poudarja Adorno v svojem zadnjem predavanju (11. 7. 1968) in torej samo leto pred svojo smrtjo spet opozarja na trajno aktualnost Marxove misli v svoji teoriji.

Albrecht Wellmer je v svojem prispevku *Pomen frankfurtske šole danes* opozoril, da frankfurtska šola »ni bila šola, ampak kolektivni in kooperativni projekt; projekt obnove in razvoja kritične teorije družbe«. ⁹² Kot taka je oblikovala kritični vpogled v konzervativne in celo represivno-reakcionarne vidike nemške samovšečne kulture, kajti »kulturtregerstvo« – pri nas, Slovencih, so znani nacistični *Kulturbund* in njegovi kulturbundovci – je soodgovorno za marsikaj, kar se je dogajalo v času nacizma, in to vsekakor ni prenehalo po drugi vojni, ne pri nas in tudi ne znotraj Združene Evrope.

Zelo dober poznavalec Adornove misli, nemški filozof Herbert Schnädelbach ugotavlja, da je beseda »družba« doživela vzpon v petdesetih letih zdaj že prejšnjega stoletja, in tukaj je treba upoštevati zelo svojevrstno usodo dveh besed, namreč kulture in družbe, kar – poudarjam – s svojim vplivom sega celo v naš, slovenski prostor.

Že v 19. stoletju je beseda kultura pomenila desničarsko usmerjenost, kajti samo sociologijo so označevali za socialistično, med drugim tudi zgodovinar Heinrich von Treitschke (1834–1896). Skratka, po Schnädelbachu je beseda družba v Nemčiji pomenila »levo‘ besedo«. ⁹³ Vemo, da je družba prostor med posameznikom in državo. Beseda »kultura« pa je bila privilegij konzervativcev, dobesedno prepoznavni znak zahodnjakov, varuhov »večnih vrednot«, in od konca 18. stoletja je veljala kot nasprotje civilizaciji, ki sicer materialno, tehnično – »udomačevanje človeka« – lajša življenje ljudi, kultura pa pomeni *etizacijo*

90 Prav tam, str. 53.

91 Prav tam, str. 254.

92 Albrecht Wellmer: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, str. 224.

93 Herbert Schnädelbach: *Philosophie in der modernen Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, str. 111.

(Kant) in *estetizacija* (Nietzsche) človeškega življenja. Kot opozarja Schnädelbach, se ta sicer trivialna delitev nadaljuje po drugi svetovni vojni, celo tako, da Goethe, operni abonma in drago rdeče vino pomenijo kulturo, železnica, kino in kokakola pa civilizacijo in tudi amerikanizacijo.⁹⁴

Kultura kot prestiž »desnih« seveda ni preprečila holokavsta in zdaj, v tej svojevrstni pojmovni delitvi na družbo in kulturo, Adorno ni mogel zapisati nič drugega kot misel, da »Auschwitz potrjuje filozofem o čisti identiteti kot smrti.«⁹⁵ Skratka, to, kar se je žal zgodilo in kar se ni bi smelo nikdar zgoditi, se ne sme ponoviti nikdar več oziroma naj se ne bi ponovilo, je njegov povojni novi etični imperativ, ki apelira na novo obliko za preživetje: »Hitler je ljudem v stanju njihove nesvobode vsilil nov kategorični imperativ: njihovo mišljenje in ravnanje urediti tako, da se Auschwitz ne more ponoviti, da se ne more zgoditi nič podobnega. Ta imperativ je tako uporen proti njegovi utemeljitvi kot nekoč danost Kantovega. Bil bi zločin, če bi ga obravnavali diskurzivno: na njem je živo čutiti moment pridružitve k nravnemu. Živo zato, ker je praktični odpor do neznosne fizične bolečine tisti, kateremu so izpostavljeni posamezniki, tudi po individualnosti, kot duhovna refleksijska oblika pred izginotjem. Morala preživi le v materializmu brez olepšav.«⁹⁶

Industrija smrti, ta strašni indeks neresnice o kulturi, po Adornu nemške še posebej, se je lahko zgodil v svetu, o katerem Adorno po drugi svetovni vojni ni mogel nič kaj drugega kot z Brechtovo pomočjo zapisati, da je vsa kultura »zgrajena iz pasjega govna. Leta pozneje, kot je to bilo zapisano, je Auschwitz neizpodbitno dokazal neuspeh kulture. Da se je nekaj takega lahko zgodilo sredi vse tradicije filozofije, umetnosti in razsvetljskih znanosti, ne pove več kot samo to, da te, torej duh, človeka niso uspele dojeti in spremeniti.«⁹⁷

Še bolj odločen je s svojo mislijo v *Prizmah*, da je »pisati poezijo po Auschwitzu barbarsko.«⁹⁸ Ta misel, ki jo je zapisal leta 1949, objavljena je bila leta 1951, je sčasoma postala ena njegovih najbolj citiranih, saj je pomenila hud izziv, in kot kažejo številne zdajšnje interpretacije, gre za izziv, ki vse do danes ni izgubil svojega teoretskega naboja. Sam Adorno je v svojem predavanju leta

94 Gl. še Cvetka Hedžet Tóth: *Dialektika refleksijskega zagona*, Založba 2000, Ljubljana 2015, str. 123–128.

95 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, GS 6, str. 354–355.

96 Prav tam, str. 358.

97 Prav tam, str. 359.

98 Theodor W. Adorno: *Prismen – Kulturkritik und Gesellschaft*, nav. iz *Kulturkritik und Gesellschaft I*, GS 10.1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, str. 30.

1962 izjavil: »Stavka, da je po Auschwitzu barbarsko še vedno pisati poezijo, ne želim omiliti; v njem je negativno izrečen impulz, ki navdihuje angažirano poezijo.«⁹⁹ Habermas vedno znova opozarja na pomen teh Adornovih stališč in se v različnih kontekstih opira na Adornove analize – in v marsičem je Habermasova misel nadgradnja Adornove.¹⁰⁰ Filozofija nima prepovedi, kajti gre vendar za mišljenje samo, ki mora ostati dejavno, misliti vsak trenutek, še v najbolj brezupnem stanju.

Toda ko gre za soočenje frankfurtske šole oziroma kritične teorije z nekaterimi imeni iz nemške tradicije, se razhajanje med »družbo« in »kulturo« ne dogaja samo izključujoče in militantno; tako Albrecht Wellmer v tej zvezi podaja tole zanimivo ugotovitev: »Znotraj kulturne scene Zvezne republike Nemčije je bil Adorno mnogo več kot samo zelo opažen kritik in filozofski komentator; on je bil ta, ki je avtentičnost spet osvobodil iz reakcionarno okužene tradicije nemške kulture in ki je te tradicije naredil dostopne zavesti moralno uničene in v vsej njeni identiteti okrnjene povojne generacije. Skratka, je tako, kot da bi si ti intelektualci, ki jih je nacizem preganjal in izgnal, zelo prizadevali Nemcem rešiti njihovo kulturno identiteto: tako je z Adornom v Nemčiji spet postalo možno intelektualno, moralno in estetsko stopiti v korak s časom in pri tem vendarle ne sovražiti Kanta, Hegla, Bacha, Beethovna, Goetheja ali Hölderlina. Na ta način je Adorno bolj kot kdor koli drug prispeval k temu, da je sicer prepogosto rabljeni izraz ‚drugačna Nemčija‘ prejel legitimni smisel. Njegovi konzervativni kritiki tega do danes niso dojeli.«¹⁰¹ Vsekakor je dojel Habermas in mnogi ga danes želijo razvrednotiti, očitajo mu, da je filozof stare Zvezne republike Nemčije, ne pa te, združene, s prestolnico v Berlinu. Pravijo, da ga je sicer treba spoštovati, ne pa »več poslušati«.¹⁰²

Ko Adorno govori o sociologiji o tem seveda razpravlja najprej kot filozof, ki se zaveda, da je sociologija prvotno nastala iz filozofije, in tako ni nujno, da je Auguste Comte, »ki je na zemljevid znanosti sploh vpisal ime ‚sociologija‘«,¹⁰³ svoje prvo veliko delo naslovil kot *Tečaj pozitivne filozofije*

99 Theodor W. Adorno: *Engagement*, nav. iz *Noten zur Literatur*, GS 11, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, str. 422.

100 Gl. še Cvetka Hedžet Tóth: *Hermenevtika metafizike. Metafizika – materializem – etika – utopija*, Društvo 2000, Ljubljana 2008, str. 369–434.

101 Albrecht Wellmer: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, str. 225.

102 Jan Philipp Reemtsma: *Laudatio*, nav. iz Jürgen Habermas: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, str. 35.

103 Theodor W. Adorno: *Uvod v sociologijo*, str. 14–15.

(1830). Adornova refleksija o družbi bi se lahko imenovala *filozofija družbe* ali *sociofilozofija*, ki mišljenje obvezuje, da nase prevzema napor vsebine. Moč vsebinskega razmišljanja je pri Adornu izredno močna, izstopajoča in kot nosilna spada v prav vsa obdobja njegove misli, v bistvu celo kot trajno povezujoča, tako da ne moremo govoriti o nekakšnem zgodnjem in poznem Adornu. Ta delitev namreč povsem zaobide bistvo njegove misli, pomeni celo nepoznavanje in ignoranco njegovega dela. Zelo dosledno Adorno opozarja, da filozofija potrebuje moč vsebinskega mišljenja, in tudi to, kar je sociološko pomembno, je »vsebina; in do nje se lahko dokoplje le imanentna analiza«. ¹⁰⁴ To bi morda veljalo označiti kot kraljevske pot v sociologijo, čeprav je sociologija zelo nehomogena, *aglomerat*. ¹⁰⁵

Delo *Uvod v sociologijo* (1968) so Adornova zbrana predavanja v letnem semestru na univerzi v Frankfurtu, ki so bila posneta, ostala ohranjena in jih je skupaj sedemnajst. Prvi vtis ob prebiranju tega dela je, kako zelo se razhajata govorjena in zapisana beseda. Prihajajoča tehnika je marsikoga začela prehitovati in Adorno se je tega dobro zavedal: »To, da prav povsod obstaja težnja po zapisovanju prosto govorjene besede na, kot temu rečemo, zvočni trak in po njegovem reproduciranju, je simptom tistega ravnanja upravljanega sveta, ki efemerno besedo, ki ima svojo resnico v lastni minljivosti, še fiksira, da bi na ta način nekako zapriseglo govorečega. Zvočni zapis je nekaj podobnega kot prstni odtis živega duha.« ¹⁰⁶ Prstni odtis živega duha torej! Vsaj kar se Adorna tiče, izstopa najprej to, kako konsistentni so njegova miselna drža in pojmi, s katerimi jo utemeljuje že v svojem najzgodnejšem obdobju, še pred letom 1933. Kritična teorija družbe briše stroge meje med tradicionalnimi disciplinami, med humanistiko in družboslovjem še posebej. Skratka, pred nami je zgledna interdisciplinarnost, ki humanistiko samo poglablja in krepi.

V čem je problematičnost redukcije mišljenja na metodo? Najprej v tem, ker s tem mišljenju odvzemamo spontanost, Adorno pa je zahteval oboje, tako spontanost kot avtonomijo. Zato k Adornovi imanentni analizi spada moč vsebinskega mišljenja, brez tega teorija postaja defetizem uma: »Prednost vsebine se izraža kot nujna nezadostnost metode.« ¹⁰⁷ Razvita teorija pomeni zavezanost konkretnosti in se kot taka ne prepušča diktatu metode. Že zelo zgodaj je Adorno kritično zavrnil postopek, ki mišljenje reducira na metodo

104 Prav tam, str. 159.

105 Prav tam, str. 14.

106 Prav tam, str. XV.

107 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, GS 6, str. 58.

in izrecno terja mobilnost mišljenja. Ta dosledna prepoved redukcije mišljenja na metodo je ena izmed njegovih temeljnih mišljenjskih potez, ki kot stalnica nastopa in izstopa v vseh njegovih delih, v vseh obdobjih. Adornova prepoved istovetenja mišljenja z metodo je tako stroga, da spominja na Heglovo kritiko in zavrnitev mišljenja kot stališča oziroma *a priori* izdelanega stališča mišljenja do stvarnosti. Po drugi plati ta Adornova prepoved kaže še na osupljivo podobnost z Gadamerjevimi stališči; to Adornovo filozofijo, njegovo negativno dialektiko, spravlja v tesno bližino s hermenevtiko. Tako je že Habermas med prvimi opozoril na hermenevtičnost Adornove analize; zanimiva je tudi naslednja podobna ugotovitev: »Da je metoda nevarnost za resnico, stoji tako pri Adornu kot pri Gadamerju.«¹⁰⁸

Če vzamemo znan spor »med pozitivistično in frankfurtsko šolo«, je razhajanje med njima po Adornu v tem, ker frankfurtska šola ne poskuša sociološke metode »zasnovati *in abstracto*, torej ne instrumentalno ločeno od predmeta, temveč si vedno znova« prizadeva, da bi »metode že od vsega začetka uskladili z raziskovalnimi predmeti, jim jih prilagodili.«¹⁰⁹ Zato po Adornu metodo razvijamo iz stvari same in s poglobljanjem v stvar: »Metodo v sociologiji v resnici v kar največji meri posreduje njen predmet in pri tem je odločilno, da se sociologija zave tega posredovanja.«¹¹⁰ Sodobna industrija zavesti »in umetno proizvajane nedoletnosti, današnje sintetične nepismenosti«,¹¹¹ ankete javnega mnenja, kar je vse v Adornovem času že bilo vidno, so zelo manipulativne, kajti konkretnost zaobidejo, stvarni problemi ne pridejo do izraza. Z vsem, kar je Adorno ustvaril, prežema konkretnost razmišljanja, tako mnogi tak pristop označujejo kar konkretna filozofija.

Na svojih predavanjih je Adorno študente še izrecno opozoril, da je za teorijo družbe zelo pomembno, kako beremo znanstvena dela, in nasvet, ki ga je dal, je bil v tem, da si postavijo vprašanje *cui bono* (*komu v prid?*, *v čigavo korist?*): »knjige, ki jih prebirate, ali če naj se izrazim drugače, dela, ki jih študirate, že od vsega začetka obravnavate z vidika tega, kaj je njihova specifična intenca.«¹¹² To velja že za Platona in Aristotela, »kajti za družbene razmisleke je vse od Platona in Aristotela značilno, da niso v neki zgolj duhovni, zgolj

108 Herbert Schnädelbach: *Dialektik als Vernunftkritik: Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno*, nav. iz Ludwig von Friedeburg in Jürgen Habermas (ur.): *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, str. 79.

109 Theodor W. Adorno: *Uvod v sociologijo*, str. 121–122.

110 Prav tam, str. 123.

111 Prav tam, str. 122.

112 Prav tam, str. 167.

teoretični kontinuiteti, temveč da se v njih nakazujejo tudi nadvse realna družbena navzkrižja in situacije«. ¹¹³ Skratka, kar je duhovno, je treba obravnavati tudi družbeno! Samostojnost duha in njegova avtonomija »izhajata iz delitve dela in slednjič iz zahtev po preživetju, ki veljajo za človeški rod«. ¹¹⁴ Tudi za strukturalizem po Adornu velja, da je v bistvu »teorija družbe«. ¹¹⁵

Adorno poudarja, da je Freudov tekst *Predavanja za uvod v psihoanalizo* »še vedno najboljši uvod v celotno področje psihoanalize, kar jih obstaja«, zato tudi vsem priporoča, da ga preberejo, in posebej opozarja na »pojem ‚življenjske nujnosti‘ kot prisile k odpovedovanjem neposrednemu zadovoljevanju gonov, ki se nadaljujejo v vseh mehanizmih potlačevanja in vsem tem, kar so njihove psihične posledice«. ¹¹⁶ Kakor koli že, tudi Freudova psihoanaliza »sloni na delitvi dela in mora to delitev dela spoštovati iz čisto podobnega vtisa, kot je ta, ki ga zagovarja tudi sociologija, namreč, da psihologija, kar se tiče njenih čisto imanentnih sovisij, vedno znova naleti na družbene pojme«. ¹¹⁷ Ta pojem »življenjska nujnost« je docela družbena nujnost, tako je v tem pojmu nekaj objektivnega, četudi se Freud sam tega morda ni zavedal, dejstvo, »da družba v svoji dosedanji ureditvi ni proizvajala dovolj življenjskih sredstev«, ki so pač omejena, niso dana v zadostni meri za vse, treba jih je proizvajati. S proizvodnjo stopamo v produkcijska razmerja in od tod v lastninska, ki se podaljšajo v oblastniška, skratka, znotraj družbenega dela smo, »ki si ga v njegovi dosedanji podobi sploh ni bilo mogoče predstavljati brez delovne discipline in ki nas je zaradi tega, da se je lahko izoblikovala tako imenovana delovna morala, ki je ljudi usposabljala, da so proizvajali toliko, da so lahko živeli, silila k vsem tem odpovedovanjem erotičnim gonom, katerih dinamična teorija v bistvu predstavlja vsebino Freudovega nauka, kolikor je teoretična psihologija«. ¹¹⁸

Trajni ničejevski impulz, da je resnica *nastajajoča konstelacija*, Adorna tudi opozarja, da je odnos med teorijo in prakso »izredno zapletena dialektika«, ¹¹⁹ odnos, ki ga je po njegovem zelo intenzivno analiziral Jürgen Habermas v delu *Teorija in praksa* ¹²⁰ in ki ga lahko strnemo v vprašanje, »ali iz sociologije

113 Prav tam, str. 168.

114 Prav tam, str. 169.

115 Prav tam, str. 185.

116 Prav tam, str. 198.

117 Prav tam, str. 197.

118 Prav tam, str. 199.

119 Prav tam, str. 48.

120 Gl. Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974.

ali sociološkega spoznanja izhaja praksa ali pa je njeno spoznanje kratko malo uporabno za določene dane oblike prakse – to je izjemno daljnosežna in radikalna razlika.«¹²¹ Svoje slušatelje Adorno naproša, da o tem resno razmišljajo. Družbo določa zelo konkretna povezava, zato v *Uvodu v sociologijo* tale odločna ugotovitev: »Kar družbo pravzaprav dela za družbeno, kar v posebnem smislu konstituira tako pojmovno kot tudi realno, je menjalno razmerje, ki navidezno združuje vse ljudi, ki jih zajema ta pojem družbe in ki v določenem smislu, če naj se tu izrazim nekoliko previdneje, predstavlja tudi predpostavko postkapitalističnih družb, v katerih zagotovo ni mogoče govoriti o tem, da ne prihaja več do menjave.«¹²² Torej, družbo določa menjava! V naravi (prirodi) menjave ni.

V današnji razviti družbi ta menjava »poteka v denarni ekvivalentni obliki« in o tej obliki sta nas že klasična nacionalna ekonomija in pozneje še Marx opozorila, »da je tista prava enota, ki tiči za to denarno ekvivalentno obliko, povprečno porabljeno družbeno delo, ki se seveda spreminja glede na specifična družbena razmerja, v katerih poteka menjava.«¹²³ Zato je po Adornu v družbi navzoče nekaj povsem objektivnega, skratka nekaj takšnega kot »pojem«, in »imanentna analiza«,¹²⁴ ki izhaja iz prednosti vsebine, to odkriva. Tako je »odločilna razlika med pozitivistično in dialektično teorijo družbe« v tem, »da se dialektična teorija nanaša na to objektivnost pojma, prisotno v stvari, medtem ko pozitivistična teorija ta proces zanika ali ga vsaj potisne v ozadje, pojmovne tvorbe pa premesti zgolj v razmišljajoči, opazujoči, urejajoči in sklepajoči subjekt«.¹²⁵

Pojem družbe je po Adornu najbolje označiti z izrazom »pojem sistema«, ki je mnogo boljši »od pojma celote ali organskega, vendar s to omejitvijo, da tedaj, ko govorimo o sistemu družbe, ne gre za opazovalčevo sistematiziranje, temveč je ta sistemski značaj prisoten v sami stvari.«¹²⁶ Zdaj smo na terenu vsesplošne odtujitve, kajti živimo v svetu, »ki povezuje ljudi med sabo zgolj na podlagi njihove odtujenosti, in za takšno celoto je značilno, »da je sedanja družba posredovana zgolj z individualizacijo«, dobesedno, »da se celota ravno s *principium individuationis*, se pravi s tem, da posamezni ljudje v vladajočih družbenih oblikah iščejo svojo posamično korist, profit, torej ravno s tem vztrajanjem pri

121 Theodor W. Adorno: *Uvod v sociologijo*, str. 48.

122 Prav tam, str. 58.

123 Prav tam, str. 59.

124 Prav tam, str. 159.

125 Prav tam, str. 59.

126 Prav tam, str. 78.

načelu individualizacije s stokanjem, ječanjem in neznanskim žrtvovanjem«, skratka, da se celota »sploh ohranja pri življenju in reproducira«. ¹²⁷

Sklep, ki ga Adorno tukaj povzema, je obtožujoč, kajti družba kot celota se »ne ohranja pri življenju na solidaren način, iz nekega celostnega družbenega subjekta, temveč zgolj na podlagi antagonističnih interesov ljudi, v to racionalno menjalno družbo konstitutivno, iz samega njenega jedra, vstopa moment iracionalnosti, ki ji seveda grozi s tem, da jo bo vsak trenutek razbil«. ¹²⁸ Celotna kulturna industrija z množičnim poneumljanjem je naravnana v tej smeri.

5. Sociologija – družbena samorefleksija

Pojem družbe je po Adornu »v strogem smislu dialektičen, takšen, da ga ni mogoče zvesti niti na individuume na eni strani niti na družbo na drugi«, ¹²⁹ in ta očitna protislovnost kaže na to, kako se kljub vsej napredujoči integraciji družbe zaradi menjave in delitve dela dogaja še bolj izrazita diferenciacija, ki posameznike zelo globoko prizadene v njihovi individualnosti. V tem smislu je sociologija družbena samorefleksija in tako znotraj evropske skupnosti danes govorimo o investicijski državi in ne več o socialni državi, kot smo še v nedavni preteklosti. Prav tako razpravljamo o spreminjanju osebnosti, zato je v najnovejši dobi, ki se samovšečno imenuje posthistorična doba po izteku utopij, dvestoletne zgodbe revolucij in sesutju socializma boljševiškega izvora (1789–1989), zelo pogosta beseda individualizacija – s prizvokom izrazite nesolidarne, egoistične države – in ne več družba, saj družbe kot take naj sploh ne bi bilo; so samo posamezniki in sociologija (naj bi) pomeni(la) nekakšno nadziranje družbe. Klicu »nazaj k naravi« sledi še klic »nazaj h kulturi« in nekakšnim večnim, naravno danim antropološko-psihološkim danostim kot človekovim stalnicam. Bratovščina med ekonomijo in kulturo je čedalje bolj izrazita, etika prehaja v postmodernistični patos, ki zahteva oživiljanje ponižnosti in poslušnosti, da bi kapitalizem bolje funkcioniral.

Adornova razmišljanja o sociologiji zelo nasprotujejo ločevanju sociologije od zgodovine, zato je »dehistorizacija sociologije, s katero imamo opraviti danes« le »simptom reifikacije«, to je odtujitve, »prekinitve tega, kar v njej nastaja«. ¹³⁰

127 Prav tam.

128 Prav tam.

129 Prav tam, str. 75.

130 Prav tam, str. 252.

Tudi ko gre za razmejitev med filozofijo in sociologijo, ni jasno začrtanih meja, te meje Adornova misel ukinja, kot je nasploh za njegovo misel značilno, da briše tradicionalne meje med različnimi disciplinami, tako humanističnimi kot družboslovnimi. Prevod dela *Uvod v sociologijo* prihaja v naš prostor v trenutku, ko nas je mnoge privatizacijski zagon z vsem svojim priseganjem na individualizacijo pripeljal do spoznanja, da vsa smejoča in hahljajoča se demokracija, odeta v belino kalodontnega nasmeška, ni nič drugega kot simptom represivne družbe.

Na vprašanje, kaj je sociologija, Adorno v svojih predavanjih iz leta 1968 med drugim povsem lahkotno odgovarja, da je to »refleksija družbenih momentov na različnih stvarnih področjih, refleksija, ki sega od preprostega fiziognomičnega ugotavljanja družbenih implikacij vse do razvijanja teorij o družbeni totaliteti«. ¹³¹ V heglovskem smislu ¹³² o povezavi med kategorijama *neposrednost* – *posredovanje* opozarja, da ni med nebom in zemljo »ničesar, česar ne bi bilo mogoče obravnavati tudi sociološko«, ¹³³ tako »da pod tem soncem ni ničesar, kar ne bi bilo s tem, da je posredovano po človekovem razumu in človekovi misli, hkrati tudi družbeno posredovano«, ¹³⁴ skratka za dialektično »slabo neskončnost« ¹³⁵ gre. V svojem zadnjem, 17. predavanju tako Adorno v *Uvodu v sociologijo* posebej poudarja, da je zmožnost interpretacije »v bistvu zmožnost, da se v pojavih zavemo nastalosti ali mirujoče dinamike«, da pojave, ki na videz mirujejo, ki so na videz nekaj danega, po možnosti trenutnega, dojemamo kot to, v čemer se je nakopičila zgodovina. Zato je sociološki pogled istoveten »z zaznavanjem nastalosti v tem, kar se kaže kot golo bivajoče« in kar je še posebej ena izmed bistvenih značilnosti kritične teorije družbe, ki jo je Adorno opisal še s tem, »da se samo to, kar je nastalo, že od vsega začetka kaže tako, da nas bode v oči tudi njegova možna sprememba«. ¹³⁶

Izobraževanje, študij na visokošolskih ustanovah iz vsega tega ni izvzet in že Adorno je razbral prihajajoče tendence, ki so kot pospešena funkcionalizacija izobraževanja, sprotni študij in podobno končale desetletja pozneje v zdajšnjem bolonjskem pristopu. Svoje slušatelje je Adorno pri tem že na prvem, uvodnem predavanju o sociologiji, in ne gre pozabiti, da so ta predavanja

131 Prav tam, str. 184.

132 Gl. G. W. F. Hegel: *Znanost logike* I, Analecta, Ljubljana 2001, str. 60.

133 Theodor W. Adorno: *Uvod v sociologijo*, str. 183.

134 Prav tam, str. 29.

135 Prav tam.

136 Prav tam, str. 255.

potekala samo eno leto pred njegovo smrtjo, opozoril na »idejo svobode študija«, ki na »akademskem področju pomeni akademsko svobodo«, zato je prepričan, »da to idejo svobode jemljete enako resno, ko jo jemljem sam – da se torej to do neke mere nanaša tudi na samo študentovo oblikovanje lastnega študija«. ¹³⁷ Torej, dober poduk bolonjski zasnovi študija, da neguje in ohranja idejo svobode, ki naj bi jo vsak akademsko izobražen ¹³⁸ človek trajno ponotravnjil in v soočenju z vsem, prav vsakim dejstvom, tudi vedno dokazoval.

Kdo in zakaj nam je vsilil bolonjsko visokošolsko reformo? Krogi iz številnih vodilnih rektorskih vrst univerz po Evropi, vključno z ljubljansko, so spregovorili celo o bolonjski zaroti, in vemo, da se tega ni dalo preprečiti. Ko ljudje iz neakademiških vrst sprašujejo o tem, kaj je to bolonjska reforma študija, jim človek iz akademskih krogov to še najlažje razloži z izrazi kot industrija izobraževanja, *polizobrazba* (*Halbbildung*), trženje znanja ali kar množično poneumljanje, in vsi smo edini, da ta *skolarizacija univerze* (*Verschulung der Universität*) – vsi ti izrazi so Adornovi – ni nič dobrega. Se pa ta proces nadaljuje in mnogi ne razumemo, zakaj.

Adorno je že leta 1959 opozoril na »vsepovsod opazne simptome razkroja izobrazbe«, ¹³⁹ še pri izobražencih samih, kajti med drugim se očitno znižuje duhovna zahteva do teh, ki se izobražujejo. Ta proces je Adorno v petdesetih letih razumel kot nekaj, kar se bo samó nadaljevalo, in nekdanja funkcionalizacija izobraževanja v podobi sprotnega študija je te tendence tudi potrjevala. Toda tukaj so na delu določeni sovisni družbeni momenti, vpetost v širše dogajanje, o katerem Adorno že zelo zgodaj ugotavlja tole: »Kar je nastalo iz izobrazbe in se sedaj, zagotovo ne samo v Nemčiji, sedimentira kot neke vrste negativni objektivni duh, to bi bilo moč izpeljati že iz zakonov gibanja družbe, celo iz pojma izobrazbe. Izobrazba je postala socializirana polizobrazba, vsepričujočnost odtujenega duha. Glede na genezo in smisel polizobrazba ni pred izobrazbo, ampak ji sledi. V njej je vse ujeto v zanke podružbljenja, nič ni več neoblikovana narava; toda njena surovost, tisto staro neresnično, se trdoživo vzdržuje pri življenju, se reproducira in razširja.« ¹⁴⁰ Narava ne prehaja več v kulturo, ampak prej v barbarstvo in tako nastala polizobrazba je kot slepa pega, ki zahteva kritično refleksijo, teorijo, ki se je s tem dejstvom zmožna soočiti.

137 Prav tam, str. 8.

138 Gl. Theodor W. Adorno: *Theorie der Halbbildung*, nav. iz Theodor W. Adorno: *Soziologische Schriften* I, GS 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972, str. 93–121. Omenjeni prispevek je preveden v slovenščino.

139 Theodor W. Adorno: *Teorija polizobrazbe*, Problemi, 2009, št. 6–7, str. 5.

140 Prav tam, str. 6.

In ko gre za izobrazbo, gre najprej za kulturo, saj »izobrazba ni nič drugega kot kultura po plati njene subjektivne prisvojitve«. ¹⁴¹ Kultura je hkrati pomenila svobodo, vendar tukaj po Adornu nastaja določen primanjkljaj, kajti vzpon in emancipacija meščanstva nista prinesla tega, da bi meščanska družba pomenila dejansko emancipacijo človeštva. Kot da bi humanizem ostal nekaj nedorečenega, samo na pol poti, in tako je nastal prostor za vdor marsičesa. Po eni strani je kultura dojeta kot samo duhovna in zdaj postaja samosmoter, tako kot je o tem razmišljal Wilhelm Dilthey. Po drugi strani pa postaja kultura sredstvo za prilagajanje in oblikovanje stvarnega življenja, sredstvo, ki lahko zajezi in nevtralizira izbruhe kaotičnosti, skratka, ljudje naj »se drug ob drugem obrusijo«. ¹⁴² Humanistična ideja izobrazbe je želela hkrati obvladati to, kar je v človeku živalskega, in ohraniti naravno, da bi z njim omogočila »upor zoper pritisk trhlega človeškega družbenega reda«. ¹⁴³

Tukaj bi se lahko prepoznal Nietzsche, kajti smisel izobraževanja vidi v tem, da institucija, ki izobražuje, mladega človeka ne odteguje naravi: »Ne zmotite njegovega naivnega, zaupanja polnega, tako rekoč osebno-neposrednega odnosa do narave.« ¹⁴⁴ Ohranjati odnos do narave pomeni negovati naivno metafiziko, kajti »gozd in pečina, nevihta, jastreb, posamezni cvetovi, metulj, livada, pobočje govorijo vsak v svojem jeziku, v njih se mora, kakor v neštetih razmetanih refleksijah in odsevih, v pisanem vrtincu spremenljivih pojavov, tako rekoč ponovno prepoznati; tako bo v veliki prispodobi narave nezavedno podoživel metafizično enotnost vseh stvari in se z njeno večno vztrajnostjo ter nujnostjo hkrati tudi sam pomiril«. ¹⁴⁵ Osebna bližina narave in ne učiti se, kako naravo podjarmiti. Z izkoriščevalskim in celo z zvitim preračunavanjem, prelišenjem narave si naravo podrejamo in etika tako ni več človekova druga narava, ampak postaja človekova protinarava – in v tem je eden najbolj dragocenih ničejevskih vidikov etike. »Tako je resnično izobraženemuodeljeno neprecenljivo dobro, da brez kakršnega koli preloma lahko ostane zvest zamišljenim instinktom svojega otroštva, s čimer lahko doseže mir, enotnost, povezanost in ubranost, česar nekdo, vzgojen za življenjski boj, ne more niti zaslutiti.« ¹⁴⁶ Emancipacijski vidik izobraževanja človeka kot posameznika in

141 Prav tam.

142 Prav tam, str. 7.

143 Prav tam, str. 8.

144 Friedrich Nietzsche: *O prihodnosti naših izobraževalnih ustanov*, A priori, Ljubljana – Gornja Radgona 2016, str. 87.

145 Prav tam.

146 Prav tam, str. 87–88.

celotne družbe, ki ohranja svobodo, skratka izobraževanje onstran vsakršne represije, zatiranja sebe in drugega.

Tako je Adorno že v svojem času še v *Uvodu v sociologijo* študente opozarjal na protislovje med motivom »poenostavitve univerze, torej njene skolarizacije, ki vas v smislu poklicnega izobraževanja in predizobraževanja razbremenjuje ovinkov« in pričakovanji študirajočih na univerzi v prihodnje, kajti kot trajno je naslovil »zahtevo po reformi univerze, ki nam ne bo dirigirala, ki bo dajala prednost svobodni in neodvisni misli in se bo predvsem v to tudi usmerjala«. ¹⁴⁷ Enostavneje rečeno, gre za to, da naj akademsko izobraževanje oblikuje tako strokovnjaka kot hkrati tudi intelektualca. Ta proces je zdaj tako po bolonjsko amputiran z zelo prefinjenim funkcionalizmom, ki je celo normiran in povrh izrazito kvantitativno naravnano, to je usmerjen v točkovanje in brezobzirno zbiranje točk. Biti, postati intelektualec ni več ideal izobraževanja, humanistična pa je s tem pahnjena na obrobje.

Z reformo univerze in z njo povezanim študentskim gibanjem Adorno razume, da gre po eni strani »za resnično emancipacijsko gibanje, ki bi rado privedlo do tega, da se misel ne bi držala povodca, da bi se nasproti splošnim prisilam prilagajanja, kot jih izvaja družba in kot jih v zadnjem času usmerja tudi kulturna industrija, postavilo nekaj takega, kot je oblikovanje avtonomne sposobnosti presoje in razsodne moči. In ti razmisleki nas zatem popeljejo prek gole institucionalnosti univerze in postanejo kritika družbe, ki ljudem s tem, ko jih v čedalje večji meri integrira, kot temu pravimo, hkrati jemlje njihove možnosti.« ¹⁴⁸ Takšna reforma starejšega človeka, kot je Adorno sam, človeka osrečuje in celo ohranja nekaj utopičnega. Hkrati s to reformo univerze, ki je emancipacijska še v širšem družbenem smislu, je tu navzoča še ena plat reforme, ki ni spodbudna. Gre za instrumentalizacijo izobraževanja, vpeljavo tega, kar je Max Horkheimer imenoval »instrumentalni um«, ki je usmerjen v »skolarizacijo univerze, v njeno spremembo v nekakšno tovarno ljudi, ki na čim bolj racionalen način proizvaja blago po imenu delovna sila in ljudi usposablja za dobro prodajanje svoje delovne sile kot blaga«. ¹⁴⁹ Pri rubriki opisa predmeta v bolonjskem univerzitetnem programu je ta skolarizacija vpisana kot »cilji in predmetno specifične kompetence« in gre na škodo gibanja za avtonomijo univerze.

Na akademski ravni mišljenje mora ohranjati svobodo in negovati kritičnost. Po Adornovem lastnem priznanju je kritičnost, v smislu nečesa nerepresivnega

147 Theodor W. Adorno: *Teorija polizobrazbe*, Problemi, 2009, št. 6–7, str. 9–10.

148 Theodor W. Adorno: *Uvod v sociologijo*, str. 100.

149 Prav tam, str. 101.

v pedagoškem smislu, v *Minimi Moraliji* (*Vrzeli*) tale misel: »Vrednost misli se namreč meri glede na njeno distanco od kontinuitete znanega.«¹⁵⁰ Kot da bi ravno v tej diskontinuiteti lahko našli razloge za obstoj sociologije, in vemo, da je ta nastala zelo pozno, šele v 19. stoletju. Auguste Comte je izraz *socialna fizika* zamenjal s *sociologijo*, z izrazom, ki ga omenja že leta 1824, posebej pa v enem svojih glavnih del 1854 in takrat se je beseda sociologija trajno ustalila.

Kar koli je že Comte s tem izrazom dojemal, tudi ko je šlo za načelo urejenosti in načelo napredka, kar pomeni načelo statike in dinamike v sociologiji, je Comte po Adornu imel pred seboj nekaj zelo dragocenega, namreč kljub svoji deklarirani averziji do filozofije še »nekakšen sekularizirani filozofski ideal, ko je imel v smislu, ki je bil glede na njegovo teorijo povsem pravilen, v mislih usmerjanje družbe, ki naj bi bilo naloga sociologije«.¹⁵¹ Sociologija torej kot usmerjanje družbe – v zdajšnjem jeziku *orientir!* Tako mednarodno priznani filozof in sociolog Zygmunt Bauman (1925–2017) v zadnjem in sklepnem poglavju dela *Kolateralna škoda* izrecno omenja nastanek sociologije zaradi »modernistične vneme po izboljšanju družbe«, in s tem je sociologija ves čas živela in se razvijala, tudi »zaradi našega skupnega prepričanja, da je družba, v kateri sociologija je, boljša od družbe brez nje«.¹⁵² In ta ideja o »izboljševanju družbe« je nekaj, kar je še posebej zaživelo v trenutku, ko je sociologiji uspelo stopiti v akademski prostor, in Bauman tu posebej opozarja na Webrovo in Durkheimovo ime.

Tako je odločitev za študij sociologije še danes za marsikoga zelo vprašljiva, kajti mnogim pomeni nevarno bližino politizacije in Adorno je s trditvijo na svojih predavanjih, »da je sociologija eo ipso nekaj takšnega kot impregnacija s socializmom«,¹⁵³ pri slušateljih izzval odobravajoč smeh. Sociologija je bližje socializmu kot kapitalizmu in Adorno se je spraševal, kakšna naj bi bila družba, ki bi se ohranjala in vzdrževala solidarno in ne na podlagi antagonističnih interesov ljudi, v katere jih sili premoč ekonomije.

Za nas, ki smo izšolani v dialektični tradiciji in teoriji, ki vključuje tudi adornizem, je tuje razpravljati »o pozitivnih predstavah o pravilni družbi, o njenih državljanah ali celo o tistih, ki naj bi jo udejanjili«.¹⁵⁴ Skoki v prihodnost, v

150 Theodor W. Adorno: *Minimi Moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, str. 86.

151 Theodor W. Adorno: *Uvod v sociologijo*, str. 17.

152 Zygmunt Bauman: *Kolateralna škoda: družbena neenakost v globalni dobi*, Znanstvena založba Filozofske fakultete, Ljubljana 2013, str. 121.

153 Theodor W. Adorno: *Uvod v sociologijo*, str. 15.

154 Theodor W. Adorno: *Minimi Moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, str. 295.

razmere onstran sedanjosti pristajajo v preteklosti. Intelektualci danes ne prebujajo otopelih, prej morajo pametnjakovičem razbiti iluzijo, da je kapitalizem lahko kaj drugega kot zatiranje in izkoriščanje. V tem pa je naša solidarnost, da skušamo podati boljši uvid v dogajanje. Nikakršna zvijačnost uma ni dialektov prestiž, prekinili smo z nesebičnim podrejanjem posameznikove spontanosti nam vsem znani partijski disciplini. Tudi ideologij kot veziva, recimo kot družbenega cementa, ne potrebujemo več. Odklanjamo etikobrižneže in zaklinjalce varovanja vrednot. Upanje ne sme biti zamenjano z resnico, te pa ne mislimo več absolutno. Nikakor ne želimo novega »Gospodarja« ali celo kakšnega »kulta osebnosti«, še najmanj ne poklanjati svobode nekemu po vzoru Velikega inkvizitorja iz sveta Dostojevskega.

Bi spet potrebovali revolucijo? »Množice niso več nezaupljive do intelektualcev zato, ker so izdali revolucijo, temveč zato, ker bi nemara hoteli revolucijo, in prav s tem razodevajo, kako zelo potrebujejo intelektualce. Le če se skrajnosti najdeti, bo človeštvo preživelo.«¹⁵⁵ Reševati kaj miroljubno, brez revolucije? Se je še sploh kaj spremenilo brez revolucionarnih rezov v zgodovino? Vsaj zadnjih dvesto let ne. Tudi kontrarevolucije niso miroljubne, skupaj s to po letu 1989, ko se je sesul socializem boljševiskega izvora. Ob tem sesutju glavni tvorec *Deklaracije o svetovnem etosu* (1993) Hans Küng kritično pripominja, da kljub vsemu vendarle ostaja veliko vprašanje, če je bila zmaga atomske vojaške super sile nad Sovjetsko zvezo dolgoročno gledano zares v prid ZDA, kajti: »Gospodarski, socialni in moralni polom je bil, da je supersila uničila Sovjetsko zvezo.«¹⁵⁶

Nikakršna pre nagljenost, je sporočilo aforizma *Skupaj z vodo še otroka*. Odstranjevanje slabega naj ne odstranjuje še dobrega, in z »logiko doslednosti in patosom resnice«¹⁵⁷ bi bilo nujno narediti rez z vsemi ukrepi proti utopiji, po letu 1989 še posebej s temi, ki so celo razglasili konec, smrt utopije. Nedvomno je objektivnost prednostna, toda ta zahteva zato, da bi jo lahko obvladovali, malo več in nikakor ne malo manj subjektivnosti. Danes industrija, podjetniki, proizvajalci iščejo poti do teorije, ki s svojo vztrajno samokritiko vendar neguje alternative in možnosti za boljše, pravilnejše in pravičnejše razmere v svetu, čeprav samo in najprej znotraj svojega doslednega mišljenja. Misлити po Adornu pomeni misliti in dojemati še nekaj malo več kot pa samo to, kar je, in s tem bi se dalo stopiti k branju in razumevanju dela *Ideja socializma*, ki ga je

155 Prav tam, str. 298.

156 Hans Küng: *Projekt Weltethos*, Piper, München 2002, str. 26.

157 Prav tam, str. 42.

napisal njegov učenec, filozof in sociolog Axel Honneth (roj. 1949). Tako kot Habermas je tudi on sodelavec kritične teorije družbe, ki preučuje možnosti emancipacijske teorije družbe, to je socializma, ki bi ga morali glede na »njegov prvotno hotenje še enkrat preoblikovati«, da bi socializem lahko »ponovno postal vir politično-etičnih usmeritev«,¹⁵⁸ in tu brez pomoči in angažmaja teorije, po Habermasu *refleksijskega zagona*, ne bo šlo.

To, kaj naj bi bil socializem v tem pomenu, nazorno pojasnjuje Hermann Cohen (1841–1918), nemški filozof, novokantovsko in hkrati še zelo judovsko religiozno usmerjen, ki je z navdušenjem izražal svojo naklonjenost ideji socializma, s katerim je kot teoretik razreševal probleme zgodovine novejšega časa, zato ne preseneča tale zapis: »V resnici ni le napredek etične kulture, temveč posredno tudi napredek etične znanosti, da vprašanje optimizma v našem stoletju, če se ne oziramo na zabavno filozofijo, nadomesti problem *socializma*. Job naše dobe ne sprašuje več, ali človek sploh ima več sonca kot dežja, temveč ali neki človek trpi bolj kot njegov bližnji in ali v pravici ugodja, ki ljudi razdeljuje, obstaja predvidljiva povezava, da presežek ugodja za enega člana v kraljestvu nravi naredi pomanjkanje drugega za logično usodo. S to spremembo v teodicejski postavitvi vprašanja se izraža koincidenca čistega, formalnega nramnega zakona z najvišjim blagrom, z najvišjim, namreč z edinim, ker v brezpogojnem ni nobenega stopnjevanja.«¹⁵⁹ Je Cohen od tako razumljene odrešenijske ideje pričakoval mnogo preveč, se morda smemo spraševati danes, ko naj bi se po mnenju mnogih ta *velika zgodba* kot totaliteta napredujočega optimizma iztekla.

Samo zatekanje v kulturo, estetiko in etiko ne bo zadoščalo. Nekdanja marksistična zaverovanost v totaliteto je onemela, vendar pravice do moralne zaščite v pometafizični dobi ni onkraj urejene sociale na vseh življenjskih ravneh. Kljub vsemu rohnenju kakšne postmodernistične zavesti o koncu utopije kot totalitete je treba upoštevati, da ni delne emancipacije in tudi ne pravičnosti. Utopija morale in pravičnosti – oboje se je zelo razšlo¹⁶⁰ – bi morali sovpadati v nekem zelo določenem pomenu, namreč kot enoten proces človekove osebne samokreacije in hkrati prizadevanja za socialno pravičnost. To bi bila polnost ali filozofsko rečeno polnost bivanja, samospoznanje in spoznanje sveta bi sovpadala in v tem kratkem življenju, ki ga živimo med

158 Axel Honneth: *Ideja socializma. Poskus aktualizacije*, Krtina, Ljubljana 2016, str. 21.

159 Hermann Cohen: *Kants Begründung der Ethik – nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1910, str. 368.

160 Jürgen Habermas: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, str. 14.

rojstvom in smrtjo, bi zares domovali. Naš ideal bivanja, ki ga filozofija samo bolj glasno izreka, pa je domovati, bivati, prebivati varno, v zavetju, kot da smo doma v vsakem kotičku sveta.

Domoljubje in svetovljanstvo

Jugoslavija, i kraljevina i komunistička,
uvek je bila trn u oku velikih sila.

Anton Vratuša, 2016

Socialna država se kar naprej klesti. Posameznik, katerega blaginja je odvisna le od lastnega dela, je vse bolj prepuščen samemu sebi. Zaradi izkoriščevalskega kapitalističnega družbenega sistema, ko si državo jemljeta v zakup odtujeni finančni kapital in egoizem partitokracije, se je v državi zaprlo na tisoče podjetij in preko sto tisoč delavcev je izgubilo delo. Pod pragom revščine živi že okrog ena četrtnina prebivalstva.

Anton Vratuša, 2015

Slovenija kot socialistična republika je imela več samostojnosti in samozaupanja kot današnja država. Razvijala se je zelo decentralizirano. Veliko bolj kot danes. V drugi polovici sedemdesetih let je bila uza- konjena ekonomska politika policentričnega razvoja.

Delo je prišlo tja, kjer je bila delovna sila. Če danes omeniš policentrični razvoj, naletiš na sarkazme. Meni se še vedno zdi, da mora delo priti tja, kjer ljudje živijo. S tem imaš več razvoja, in mislim, da tudi več demokracije. Za demokracijo potrebuješ samozavest ljudi in zavzemanje za lastno bodočnost.

Anton Vratuša, 2013

1. Zarezati v pravico

Akademik dr. Anton Vratuša – Slavečki Vran (21. februar 1915–30. julij 2017) je s svojim življenjem nam, ki smo z njim sodelovali, posredoval med drugim

izjemno vrednoto, namreč kako delati za dobro skupnosti in hkrati nikomur biti hlapec, ob tem pa negovati domoljubje in svetovljanstvo. Nekaj simbolnega bi navedla iz Vratuševega več kot stoletnega življenja. Kot otrok je Vran – s tem imenom se je Vratuša podpisoval pod svoje črtice in novele – poslušal petje goloba, *gugutke*, in mater vprašal, kaj ta ptica poje. Pa mu je odgovorila: »Znaš ka: pod pudon sidín, postrüžnjek ladin, srmaki ga dan, bogaci pa nej!«¹ To je Vranova prazračetna etična misel, ki ga je spremljala vse njegovo življenje. Skratka: revnemu *da* – bogatemu *ne*. S tem zarezješ v pravico in trajno neguješ solidarnost.

Kot desetletni fantiček se je odločil, da bo študiral jezike, kajti samo kak kilometer zahodno in vzhodno od njegove domačije so govorili na eni strani nemško, na drugi madžarsko, in ne enih in ne drugih ni razumel. Želel pa je, da bi ga ljudje razumeli in on njih. Ta njegova odločitev – »jeziki bodo« – kaže na njegovo značajsko nagnjenost in usposobljenost za komuniciranje z ljudmi. Glede domoljubja omenja svoje mladostno in »tesno prijateljstvo z Josipom Hedžetom (1915–1943)«,² pozneje diplomiranim inženirjem montanistike, ki je bil istih let kot on, le da je bil v šoli štiri leta pred Vranom, ki se je med svojimi mlajšimi sošolci zaradi tega počutil malo nelagodno.³ Pred Hedžetovo rojstno hišo na Razkrižju je še danes lep, velik spomenik z napisom: »V tej hiši so se sestajali nosilci upora NOB za Pomurje. 1. sestanek je bil 22. 5. 1941.« Naj neskromno povem, da je to tudi moja rojstna hiša, Josip Hedžet pa moj stric.

Zaupanje vase in samospoštovanje je značilno za Vratušovo zgodnje oblikovanje, zato ni dosti spraševal, pravzaprav nikogar, samo opazoval je. Hedžet ga je tako navdušil, da je Vran trajno upošteval njegove odgovore, celo tako, da je v tem mladostnem srečevanju druga najpomembnejša simbolna gesta. Na vprašanje, kaj je domovina, mu je Hedžet pojasnil, da je to najprej mati, ki se je kot otrok držiš za krilo, nato vsa družina in njeni člani, ko shodiš, pa se domovina širi tja, do koder greš – sčasoma je to cel svet. V dokumentiranih pogovorih je Vratuša večkrat omenjal, da se je lahko vsepovsod v svetu počutil doma, ker je negoval vrednoto svetovljanstva.

V pogovoru z Vranom smo čutili stoičnost, zbranost in neverjetno pripravljenost, da posluša in upošteva naše mnenje, tudi takšno, ki ni bilo docela

1 Nav. iz: Franc Just (ur.): *V svet po veliki, beli cesti: 95 let akademika Antona Vratuše*, Franc-Franc: Ustanova dr. Šiftarjeva fundacija, Murska Sobota 2010 (Knjižna zbirka Redkosti), str. 8.

2 Gl. Mirko Munda: *Samorastnik z Goričkega*, nav. iz: *Jezikovna in literarna misel Antona Vratuše: znanstvena monografija* (ur. Mirko Munda), Ustanova dr. Šiftarjeva fundacija – Pomurska akademsko znanstvena unija, Petanjci – Murska Sobota 2015, str. 19.

3 Gl. Anton Vratuša (Slavečki Vran): *Naš Žižek mrtev*, Novine, št. 22, Črensovci 1935, str. 3.

v soglasju z njegovim. Vsakemu intelektualcu je bil zgled tega, kaj pomeni obvladovati lastno čustvenost in kot osebnost učinkovati poduhovljeno, umirjeno. Opazoval je svet okrog sebe in otepanje prekmurskega človeka z revščino, toda sezonsko delo ni bilo samo »s trebuhom za kruhom«, ampak vir nastajanja svetovljanstva, kajti če si le malo angažiral pamet, si se lahko drugod naučil marsikaj zglednega. Z odprto glavo je treba hoditi skozi življenje, v svet »po beli, veliki cesti« in ta se sčasoma samo širi. Njegova ni bila vedno prijetna, nasprotno: ko se je Vran znašel v italijanskem koncentracijskem taborišču v najbolj neugodnih in težkih razmerah, v mrazu, lakoti, ko so ljudje okrog nje umirali, je prosil stražarja za italijansko slovnico, da se je učil italijanskega jezika – in naučil se ga je.

Po maturi, ki je zanj pomenila soočenje s svobodo in izbiro, je v črtici *Valeta* v reviji *Mladi Prekmurec* leta 1938 zapisal, da je »sreča in blagor v samospoznanju in delu za skupnost«,⁴ skratka, osebna etična popolnost in pravičnost v enem, kar je zanj pomenilo delati za skupnost in nikomur biti hlapec. V prispevku z naslovom *Slovenstvo prekmurskih pisateljev* za takratno prekmursko književnost ugotavlja, da njeni pisci ustvarjajo »iz volje do življenja in samozavesti«,⁵ kajti vse je onaravljeno, domala zakoreninjeno v domači zemlji in njeni skupnosti, ki mora preživeti mimo vseh političnih usmeritev. V krajši črtici z naslovom *Matija Prelec* je govor o človeku, ki je »zarezal v pravico«,⁶ v prispevku *Misli o kritiku in kritiki* govori o tem, »da kritik presoja, tolmači in uči«, tako subjektivno kot objektivno, in poudarja, da idealna subjektivna kritika ni dosegljiva, »kakor so nedosegljivi pravi ideali sploh: ko ga dosežeš, ni več ideal«. ⁷ Tisto najbolj objektivno v različnih nazorih je predvsem »globoko dojeta in doživeta objektivna resnica vsega življenja«, hkrati s tem isto leto kritično ugotavlja: »Današnje subjektivne kritike, nastale iz tega ali onega svetovnega nazora, so ozkosrčne in nestrpne, da se jim ni mogoče približati z drugimi merili kakor s takimi, s kakršnimi so bile same merjene in izmerjene.«⁸ Življenje ostaja zunaj.⁹ Katehetova pripoved o preklinjanju ga je spremljala kot nekaj etičnega, kajti če se človek na vožnji z vozom navkreber

4 Anton Vratuša (Vran): *Valeta 1937*, *Mladi Prekmurec*, št. 3, Murska Sobota 1938–1939, str. 17.

5 Anton Vratuša: *Slovenstvo prekmurskih pisateljev*, *Mladi Prekmurec*, št. 3, Murska Sobota 1939, str. 149.

6 Anton Vratuša (Vran): *Matija Prelec*, *Mladi Prekmurec*, št. 4, Murska Sobota 1940, str. 16.

7 Anton Vratuša (Vran): *Misli o kritiku in kritiki*, *Mladi Prekmurec*, št. 4, Murska Sobota 1940, str. 85.

8 Prav tam.

9 Gl. Matjaž Kmecl: *Anton Vratuša – literarni zgodovinar*, nav. iz: *Jezikovna in literarna misel Antona Vratuše: znanstvena monografija* (ur. Mirko Munda), str. 243–256.

večkrat spotakne ob isti kamen in pri tem grdo preklinja, je najbolje ta kamen umakniti s ceste, na skrivaj, in Vran je to storil. Pri naslednji vožnji voznik ni več klet, ni bilo potrebe.

Samo strinjati se je treba z ugotovitvijo akademika Matjaža Kmecla, da je nujno izraziti »obžalovanje, da je Vratuševo literarnoraziskovalno delo ostalo torzo ter da sta ga začetek vojne in okupacija Slovenije surovo presekala, njega pa z vso generacijo vred nasilno pahnila v popolnoma drug svet. Ni pa nikoli skrival, da mu je ob vseh družbenopolitičnih dejavnostih, ki si jih poslej ni nagalal malo in niso bile najmanj ugledne, literatura in ukvarjanje z njo ostajalo predmet globoke nostalgije.«¹⁰

Šolanje in njegovo študijsko bivanje v Ljubljani nam danes, ko se kapitalizem čedalje bolj kaže v svoji pravi podobi in ko vsak dan bolj izginja organizirana solidarnost, pomaga razumeti, kaj pomeni, če je človekova potreba po izobraževanju (in pravica do izobrazbe) iz socialno-solidarnostne kategorije spremenjena v ekonomsko kategorijo; recimo: toliko zdravja, sociale, izobrazbe boš imel, kolikor denarja imaš. Ko je šel v šole, je staršem obljubil, da ju ne bo nič stalo. Vran se je v času študija sam finančno vzdrževal z inštrukcijami; ena ura takrat je stala 4 dinarje in povrhu je bil odličnjak. Zelo hudo mu je bilo, ko je pozneje izvedel, da je profesor latinščine »svoje dijake ovajal Italijanom, zaradi česar so nekatere vrgli s šole, nekatere pa poslali v koncentracijska taborišča.«¹¹ Večina se jih od tam ni vrnila.

Po maturi je šel za devet mesecev prostovoljno na služenje vojaškega roka in se izobrazil v vojaških veščinah, kar mu je pozneje v vojni zelo koristilo, celo tako, da je lahko druge učil, kako se ravna z orožjem. Vendar nič pri njem ni potekalo na škodo študija. Na Filozofski fakulteti v Ljubljani je študiral pod A slavistiko, pod B pa literarno zgodovino, v nekaj mesecih je opravil vse izpite za dva letnika fakultete in bil hkrati aktiven v *Klubu prekmurskih akademikov* v Oražmovem domu na Wolfovi ulici. Spomladi leta 1941 je diplomiral in že pripravljala disertacijo na temo *Levec in Ljubljanski zvon*. Njegova znanstveno-raziskovalna usmerjenost je potekala pod mentorstvom prof. dr. Frana Ramovša; z njim se je pogosto srečeval, kajti profesor je hitro spoznal, koga ima pred seboj. V času diktature kralja Aleksandra, ko je bila Slovenija preimenovana v Dravsko banovino, je trmasto vztrajal pri rabi izraza Slovenija in to tudi pisal na pisemske ovojnice – stoletni nam je povedal, da so vsa tako odposlana pisma vendarle prispela na odposlani naslov.

10 Prav tam, str. 254.

11 Nav. iz: Franc Just (ur.): *V svet po veliki, beli cesti: 95 let akademika Antona Vratuše*, str. 12.

2. »Ne damo jim miru, dokler jim ne vidimo peta!«

Toda vojna se je grozeče približevala in nisi mogel ostati neopredeljen. To generacijo, ki ji je bilo usojeno, da se je morala soočati z najhujšim zlom novejše dobe, zaznamujeta tako politična kot vojaška angažiranost. V Vranovih razmišljanjih o študiju in o dejavnostih, povezanih z njim, zelo izstopa predvojni Slavistični seminar na Filozofski fakulteti v Ljubljani, ki je bil med najodmevnejšimi in študijsko najuspešnejšimi oddelki na fakulteti, »tako po svoji številčnosti kot po glasnem obsojanju vojne«,¹² in ta je že prihajala. Sklenili so, da okupatorju ne bodo dali miru, in ljudi v seminarju je navdihovalo »domoljubje: ljubezen do slovenskega jezika ob globljem spoznavanju kulture in zgodovine slovenskega naroda. Ta zavest nas je bodrila in krepila borbenega duha ter poglobljala medsebojno zaupanje in solidarnost, pa tudi pripravljenost na tveganje, še zlasti, ko se je zunanjim grožnjam pridružila še Hitlerjeva peta kolona znotraj slovenske dežele.«¹³ Tako poroča v *Slovenskem zborniku 2016 – Ob 75-letnici ustanovitve Osvobodilne fronte slovenskega naroda*.

Med udeleženci Slavističnega seminarja se je »udomačila beseda tovariš«,¹⁴ ki je danes skoraj ne uporabljamo več, kot da bi se je sramovali. Za občutenje posameznika kot člana skupnosti gre, in takšno skupnost združuje to, da v njej z ogromno dobre volje skupaj tovorimo, kot ogromna človeška moč – kot tovarišija –, breme zgodovinskih izzivov. To tako lepo in plemenito besedo – *tovariš* (in z njo tudi *tovarištvo*) – je že v prvi slovenski natisnjeni knjigi leta 1550 zapisal Primož Trubar in z njim vred so jo pisali tudi drugi protestanti 16. stoletja. Le zakaj in v imenu česa se je ta beseda umaknila iz precejšnjega dela naše govornice in kako dolga bo doba, ki bo po hudih preizkušnjah spet vrnila tovarištvo v tem žlahtnem in plemenitem pomenu? Še nedavna doba je posredovala in negovala kot »stisnjeno pest ljudstva«, ki se je uprlo, ko je prišel k nam okupator izvajati genocidne načrte in etnično čiščenje.

Navzočnost okupatorja je zahtevala neprestano budnost in trdnost na lastnih nogah in ob Vranovem zapisu se nasmehnemo, saj so ti mladi ljudje samozavestno sklenili tole: »Ne damo jim miru, dokler jim ne vidimo peta!«¹⁵ Uporništvu teh ljudi so zelo navdihovali kmečki upori in reformacija: »Najbolj pogosto so

12 Anton Vratuša: *Predgovor k Slovenskemu zborniku 2016*, nav. iz: *Slovenski zbornik 2016 – Ob 75-letnici ustanovitve Osvobodilne fronte slovenskega naroda* (ur. Janez Stanovnik, Nevenka Troha), Ustanova Franca Rozmana – Staneta, Ljubljana 2016, str. 11.

13 Prav tam, str. 11–12.

14 Prav tam, str. 13.

15 Prav tam, str. 14.

se ponavljale besede: *Akcija, pobuda, ni čas za čakanje*. Pojavil se je tudi Cankarjev srbski rek *Uzdaj se u se i u svoje kljuse*, in tudi slovenski ljudski pregovor, *Potrpljenje je božja mast, ampak joj tistemu, ki se z njim maže.*¹⁶ Z arhivskih posnetkov lahko slišimo in vidimo, kako Vratuša z dvignjeno glavo opozarja na ponos in plemenito upornišтво slovenskega naroda. Ta njegova antropologija upornišťa nam danes, na začetku novega stoletja in tisočletja, spet postavlja vprašanje, kdaj in zakaj postane človek upornik. *Predvsem takrat, ko se spopade z usodo in jo želi pokončati*. Pri tem gre celo za vprašanje človekovega preživetja v povsem konkretnih, bivanjskih razsežnostih, kajti upornišтво je bilo najbolj močno takrat, ko je bila ljudem kratena pravica do obstoja, do življenja. Zato je upornišťvo nekaj povsem *prvobitnega*, povezano z naravo in njenimi silami ter s človeškimi hotenji preseči omejenost, krutost, brezupnost vseh danosti.

Skratka, upornišťvo in pogum za upor se rojevata samo znotraj najbolj neposrednega življenja, v njegovih povsem konkretnih razmerah, saj ju obuja potreba po obvladovanju in pokončanju nakopičenega zla in nasilja, ki vse človeško razčlovečujeta in celó naravo ponižujeta v nekaj protinaravnega. Toda upornik je najprej junak s tem, ko zna premagovati lasten strah in bojazen, tako da sta to sili samopreobrazbe, ki prehajata v skrivnosten izvor moči in energije, s katero juriša – tudi na nebo. Ti veliki, najprej samo notranji človekovi samopremagovalni boji prehajajo v eno samo *voljo kot ogromno moč*.

Takrat pa, ko je človeška volja motivirana najprej povsem bivanjsko in povrhu še moralno, prehaja v nezaustavljivo silo, ki ji ni nič nemogoče, kajti upornišťvo temelji na človekovi *potrebi po pravičnosti* in na njegovem *občutku za poštenost*. Da ne bo nesorazuma: to ni ideologija, ampak antropologija upornišťa, ki nam je kot narodu skozi vso našo zgodovino omogočala, da smo sploh preživeli.

Tako je upornišťvo *najprej* docela naravno občutenje življenja, ki je in trajno ostaja najprej *pravica do življenja in obstoja majhnega naroda* in vsakega posameznika v njem. Upornišťvo je naša najbolj onaravljena etika, ki je človekovo in narodovo pravico do bivanja in življenja povzdignila na raven vesoljne razsežnosti. *Držo* slovenskega naroda temeljno zaznamuje njegovo upornišťvo in z njegovo pomočjo je zgodovino preživil kot junak in upornik, ne kot hlapec. Pri tem je zastavil celo *svoje življenje*, kajti najvišja vrednota mu je najprej življenje samo. Vsebina tega je najbolj prefinjena vednost o tem, da je sveta dolžnost posameznika in naroda braniti svojo najbolj elementarno pravico do življenja. Kajti življenje je enkratni dar, ki ga zgodovina slovenskega človeka

16 Prav tam.

izpričuje kot najvišjo vrednoto, ta pa je samo nerazvezljiv spoj med znanjem, vednostjo in delovanjem. Zato premore držo človek, ki ravna v skladu z vrednotami. In tako je nastajala človeška veriga ljudi iz Slavističnega seminarja, ki je tudi kulturo negovala kot imperativ bivanja, ki osredinja življenje.

Okupator se ni smel polastiti »Plečnikove rdeče leptice na Turjaški cesti, ki je bila zgrajena 1939 in je stala prazna«, in Slavistični seminar se je organiziral kot človeška veriga »od univerzitetne zgradbe čez Gosposko ulico in po Turjaški cesti do oken novega Slovenskega inštituta. Več dni smo si podajali dragoceno knjižno bogastvo iz rok v roke«. ¹⁷ Knjige so takoj skladali na knjižne police, to »je bilo svoje vrste narodnoobrambno delo in smo bili nanj ponosni. Izredno je vplivalo tudi na razvoj medsebojnega zaupanja in rast narodne zavesti. Slavistični seminar, ki je slovel po svoji enotnosti in prijateljstvu, se je v novih razmerah še bolj strnil.« ¹⁸ V kakšno uteho in zadoščenje je ta zapis danes nam, ki moramo poslušati kar najbolj perverzne izjave in ocene o nekakšni organizirani zaroti zločinske ideologije!

Tako se je torej začelo in Vratuša v svojih številnih prispevkih vedno znova opozarja na gibanje, ki je organiziralo odpor, nikakor ne najprej Osvobodilna fronta. Še v svojem 103. letu je poudarjal, da je domoljubje kot *stisnjena pest ljudstva* omogočilo nastanek odpora in torej vseljidskega gibanja, iz katerega je izšla poznejša OF. Drugačna razlaga tega, kako se je pravzaprav začelo, bo še onim mnogo za nami omogočila presojo, ki bo samo krepila občutek domoljuba in dojemala uporništvu kot naš humanizem, ki nam omogoča spoštovanje tako nas samih kot tudi drugih narodov, skratka, v tem uporništvu so hkrati tudi temelji našega svetovljanstva. Vran je eden teh, ki so to tudi konkretno živeli, negovali in nam zgledno posredovali kot trajno vrednoto. Te vrednote ne gre zametovati!

Herojstvo mladih ljudi iz Slavističnega seminarja, ki so tako kot Vratuša celo razorožili kakšnega italijanskega vojaka in ga pustili živeti, ni ostalo prikrito okupacijskim oblastem, ki so jih s pomočjo domačih izdajalcev – in nikdar in nikjer v nobenem narodu izdajalstvo ni bilo vrednota in tudi nikdar ne bo – veliko večino aretirali, Vratušo sredi februarja 1942, na večer pred njegovim rojstnim dnevom.

Deportiran je bil v taborišče Gonars, nato v Treviso, skozi kar šest taborišč je šel in himna internirancev je postala pesem *Lipa zelenela je*. Moč himne

17 Prav tam, str. 16–17.

18 Prav tam, str. 17.

je namreč povezovalna, združuje in tesno povezuje ljudi v skupnost. Mnogo pozneje ni pozabil povedati, da je ena po njegovem najbolj združevalno-povezovalnih, celo najlepših – ni razloga, da bi zdaj to sramežljivo zamolčali – *Marš na Drino*.

Himna, ki jo mi, sodelavci *Ustanove dr. Šiftarjeva fundacija – Petanjci*, danes pojemo, se glasi *Bosa pojdiva, dekle, obsorej*, povezuje nas »polstoletna vzajemna ustvarjalnost«. ¹⁹ Od jeseni 1942 je bil Vratuša v taborišču na Rabu, kjer je bil spet aktiven in med temi, ki so po kapitulaciji Italije osvobodili taborišče in ustanovili Rabsko brigado. Vran je postal namestnik komandanta brigade (o kateri je leta 1998 izdal knjigo z naslovom *Iz verig v svobodo: Rabska brigada*). Pozneje je sodeloval z italijanskimi komunisti in garibaldinci, to sodelovanje pa kljub podobni nazorski, protifašistični usmerjenosti ni bilo najbolj vzorno in prijateljsko. Čedalje bolj razumem, zakaj je narod pred vsakršno nazorsko opredeljenostjo, in očitno nihče na italijanski strani – tudi komunisti ne – ni hotel biti slabši Italijan. Zato so bila pogajanja z njimi o ureditvi poveljske meje težka in skrajno mučna. Za iztek vemo.

3. Politizacija kot etizacija sveta

Poveljsko obdobje je bilo zelo naporno in Vratuša se je lahko demobiliziral šele leta 1953; ni mogel nazaj v akademske kroge, da bi deloval samo znanstveno. Neki črnogorski general mu je priznal, da je biti na univerzi in delovati kot znanstvenik lepa ideja, hkrati ga je opozoril: »Fronta pa je tukaj.« ²⁰ Seveda je šlo pri tem za neposredno politično dejavnost, ki se ji Vratuša ni mogel izogniti, doumel je, da bi to bilo takrat do domovine neodgovorno.

Zgodilo se je tudi leto 1948 in Vratuša pove: »Med Informbirojem leta 1948 je neodvisnost Jugoslavije visela na nitki. Vse je bilo podrejeno obrambi domovine. Vojvodina je bila vsa prekopana, čeprav je bilo iluzorno pričakovati, da bodo jarki zadržali tanke vojska Varšavskega pakta, razporejene na izhodiščnih položajih za napad na drugi strani severne ter vzhodne jugoslovanske meje, ki so le čakali, da jih Stalin požene nad Jugoslavijo. Jugoslovanski koncept obrambe je temeljil na tem, da se vsi skupaj z državnim vodstvom, če Vojvodina pade, umaknemo iz Beograda v odročne bosanske planine in tam organiziramo odpor. Mislim, da je bilo to jasno tudi Stalinu in da ne bi okleval, če bi

19 Anton Vratuša: *Vanekova štiriperesna deteljica*, nav. iz: *Bosa pojdiva, dekle, obsorej: drugi Šiftarjev zbornik* (ur. Etelka Korpič Horvat), GV Založba, Petanjci 2010, str. 61.

20 Nav. iz: Franc Just (ur.): *V svet po veliki, beli cesti: 95 let akademika Antona Vratuše*, str. 44.

bil prepričan, da si lahko pokori Jugoslavijo z bliskovito vojno. A vedel je, da v Jugoslaviji to ne bi šlo. Zadržal pa je tudi mednarodni vidik.«²¹ Danes težko razumemo, kako dramatični so bili takratni odnosi med SFRJ in Sovjetsko zvezo; po Vratuševi oceni so bili vedno hladno-topli ali celo ledeno-vreli.

Kljub temu je v tem času njegova dejavnost potekala na različnih ravneh, od politične, diplomatske do znanstvenoraziskovalne s področja humanistike, kulture in jezikoslovja. Kot »vodja Kardeljevega kabineta, ki je bil pravzaprav znanstveni inštitut«, je po lastnem priznanju imel čas, da se je »lahko pripravljaj tudi na predavanja na univerzi« in tako je »študiral in hkrati gradil.«²² Vran je bil aktiven še z dvema profesurama na univerzi v Beogradu in Ljubljani. Želja, da bi se vrnil v Ljubljano, da bi bil znanstvenik in deloval le akademsko, znanstvenoraziskovalno, pri njem ni nikdar zamrla.

Še posebej zgledno je nas, Vratuševe učence, v njegovem značaju in njegovi pokončni drži pritegnila *vedrina*, to pa je nekaj, kar je treba negovati vedno in vsepovsod, celo v najtežjih razmerah; tudi smisla za humor Vranu ni primanjkovalo. Tako je ob spominu na svoje soočenje s Sovjeti zapisal: »Ko je sovjetska delegacija leta 1955 – prvič po letu 1948 – pripotovala v Beograd, vodil jo je prvi sekretar Nikita Hruščov, so bili gostje nameščeni v Starem dvoru. Pisma oz. sporočila jugoslovanske delegacije sem jim prinašal jaz kot sekretar jugoslovanske delegacije. V zabavo mi je bilo, ko sem jih večkrat našel ležeče v travi. Na dvorišču so razprostrli volnene odeje in se tam dogovarjali, kako in kaj; tako nezaupljivi so bili. Očitno so predpostavljali, da imajo tudi pri nas stene ušesa, kot so jih imele pri njih.«²³ Narava ne izdaja, ljudje pa.

Leto 1956 na Madžarskem nas je spet izzvalo in kmalu po vojni rojeni se spominjamo, da je bila tudi Murska Sobota novembra vsa razrita zaradi tankov. Ti so naredili po cestah, ki takrat še niso bile asfaltirane, take jarke, da smo se otroci v njih skrivali. Po odhodu JLA so glavne ceste v mestu tlakovali in prepovedali promet s kravami. Poznejše leto 1968, ko so sile Varšavskega pakta vkorakale na Češkoslovaško, je čas, ki je zaznamoval mojo generacijo 68, ta pa je želela udejanjiti solidarnost svetovnih razsežnosti v imenu pravičnosti. Hej, to je bil čas, ko smo spolitizirali prav vse, tudi življenje od spodaj v dimenziji vsakdanjosti, in svetu zavpili, da je *zasebno politično* in da potrebujemo spremembe na vseh ravneh, tudi na področju medčloveškosti, ne samo sprememb od zgoraj.

21 Prav tam, str. 31–32.

22 Prav tam, str. 34.

23 Prav tam, str. 33.

Vratuša se je takoj odzval povabilu takratne ljubljanske študentske organizacije, da pride med nas. Iz tega obdobja sem za vedno privzela to, da je politika samo sredstvo, nikdar cilj, in da gre pri politizaciji sveta najprej za udejanjanje idealov, vrednot. To sem Vratuši na njegovo vprašanje, zakaj sem politično dejavna, ob najinem prvem srečanju tudi povedala in spomnim se, kako zadovoljen je bil z mojim odgovorom. Socializem pri nas je nastal z ogromno herojstva, vendar smo mi, študirajoči, opazili, da je socializmu nekako začelo primanjkovati reproduktivne zmožnosti, kajti vsak sistem za svoj obstoj potrebuje učinkovit mehanizem sprotne obnove. Za to smo si prizadevali takrat, ko smo vztrajali pri konceptu policentričnega razvoja na vseh ravneh, od ekonomskega, socialnega, zdravstvenega, kulturnega itd. Politiki so nam prisluhnil in nas, priznam, tudi upoštevali. Vratuša nam je svetoval, da svoje pobude vedno napišemo v obliki programa in jih posredujemo naprej. V Sloveniji s tem ni bilo težav – da ne bo nesporazuma: delali smo na podlagi slogana »*Želimo več demokracije, vendar ne z manj, ampak z malo več socializma*«.

In poznejši razvoj dogodkov? Bila sem v generaciji, ki je verjela v vseosvajajočo moč politike in ostala praznih rok, kajti zdajšnja doba je zavrгла idejo organizirane solidarnosti, to idejo, romantično utopijo, v imenu katere smo mnogi, ki smo študirali v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, bili pripravljeni jurišati celo na nebo in še z eno potezo svet in razmere v njem spremeniti v pristno domovanje za prav vsakega človeka. In ni nam žal!

V zborniku iz leta 2015 *Protestantizem včeraj, danes in jutri* je Vratuša v uvodni besedi prizadeto in z ogorčenostjo ugotavljal, kako se socialna država »kar naprej klesti. Posameznik, katerega blaginja je odvisna le od lastnega dela, je vse bolj prepuščen samemu sebi. Zaradi izkoriščevalskega kapitalističnega družbenega sistema, ko si državo jemljeta v zakup odtujeni finančni kapital in egoizem partitokracije, se je v državi zaprlo na tisoče podjetij in preko sto tisoč delavcev je izgubilo delo. Pod pragom revščine živi že okrog ena četrtnina prebivalstva.«²⁴

Etizacija in politizacija sta neločljiva, vzporedna, in to je nekaj, kar odlikuje Vratušev odnos do politike, saj nikdar ni mogel pristati, da v politiki, tako kakor se večinsko prakticira, veljajo »samo interesi« in ne ideali, vrednote. Odločitev za politiko je odločitev za nekaj povsem konkretnega: ne moreš več biti vsem všeč, toda samo kritika in revanšizem nista primerna za politizacijo, kajti

24 Anton Vratuša: *Po petnajstih letih*, nav. iz: *Protestantizem, včeraj, danes in jutri: zbornik* (ur. Franc Kuzmič, Polonca Šek Mertük), Ustanova dr. Šiftarjeva fundacija, Petanjci – Murska Sobota – Ljubljana 2015, str. 19.

treba je graditi in odkrivati nove možnosti za boljše življenje. Če ne veš, kaj bi rad, ne pojdi v politiko, ker boš sicer na ta način samo do kraja razvil svoje nesposobnosti. Ko si pa znotraj politične dejavnosti, ne pozabi na prijateljstvo, kajti k politični modrosti spada to, da hkrati in enako zavzeto skrbi za pravičnost in *prijateljstvo* med ljudmi svoje dežele, s sosednjimi in z vsemi po svetu.

Ne pozabimo: najvišja stopnja pravičnosti ima tudi značilnosti prijateljstva. Politična modrost torej, ki jo ta trenutek pogrešamo pri naših južnih sosedih, zaradi naše strankokracije pa tudi med nami samimi. Parlamentarna demokracija da – strankokracija ne!

Vedoželjnost akademskih razsežnosti je bila tolikšna in Vratuši dana kot naravni dar, celo usojena, da se je moral vrniti v akademske vrste, vendar ne na slavističnem področju, ampak na družboslovnem. To se je zgodilo leta 1952, ko ga je vodstvo beograjske univerze povabilo, da predava »o mednarodni politiki in o samoupravljanju oz. o problemih participativnega odločanja v svetu«. ²⁵ O svojem sodelovanju s Kardeljem poroča: »Kardeljev kabinet, v katerem sem delal od leta 1953 do 1965, je bil zame nova univerza. Že tretja v mojem življenju. Tam sem užival največjo svobodo.« ²⁶

V boju za samoupravni socializem in neuvrščenost se je Vratuša vseskozi soočal s pritiski s strani Sovjetske zveze, kajti vztrajali so, da če lahko Indija vodi neuvrščeno politiko, Jugoslavije v tem taboru naj ne bi bilo. Gibanje neuvrščenih nikakor ni pomenilo nekakšne tretje sile v svetu, ampak gibanje za svetovni mir in organizirano pomoč nerazvitim deželam. Tako v kontekstu teh dogodkov v knjižici *V svet po veliki, beli cesti* beremo celo tole: »Med največjo krizo med obema blokoma oz. velesilama, leta 1968, je Vratuša s pomočjo svojih prijateljev, ameriških kvekerjev, organiziral sestanek ambasadorjev neuvrščenih držav v hribovju blizu New Yorka pri jezeru Mohonk. Sovjetska delegacija je namreč neuvrščene v OZN dobesedno zasledovala.« ²⁷ O samoupravljanju nam Vratuša pove še, da je bilo eno izmed osrednjih Kardeljevih del »raziskovanje, kako se izogniti razumevanju samoupravljanja kot delničarstva.« ²⁸

Zanimivi so Vratuševi spomini na sodelovanje z najmlajšo hčerjo pisatelja in nobelovca Thomasa Manna Elisabeth Mann Borgese (1918–2002), ki je bila kot prepričana socialistka navdušena nad samoupravljanjem. Vratuša jo

25 Nav. iz: Franc Just (ur.): *V svet po veliki, beli cesti: 95 let akademika Antona Vratuše*, str. 34.

26 Prav tam, str. 35.

27 Prav tam, str. 34.

28 Prav tam, str. 35.

je opisal takole: »Kakor hitro sem maja 1967 prišel v New York, je nepričakovano potrkala na vrata moje pisarne. Kar naravnost je rekla, da bi rada iz prve roke slišala, kaj se dogaja v Jugoslaviji, ker da je kot socialistka zaljubljena v samoupravljanje.«²⁹ Danes se mnogi sprašujemo, če ima ideja samoupravljanja še obnovitveno moč, skratka, če kljub vsemu po sesutju socializma ostaja od nje kaj trajnega in zgledega. Drugod, predvsem po razvitem zahodnem svetu, v Skandinaviji še posebej, je niso zavrgli in opustili.

Pri Vratuševi akademski dejavnosti je treba omeniti, da je postal član Slovenske akademije znanosti in umetnosti leta 1978, častni doktor ljubljanske univerze leta 1979, mariborske pa leta 1988. V svojem zahvalnem govoru takratnemu rektorju mariborske univerze Križmanu je »prvič govoril o svojih življenjskih univerzah; prva je bila filozofska fakulteta oz. slavistika v Ljubljani, druga narodnoosvobodilni boj, za katerega smo se mladi na ljubljanski slavistiki odločili že drugi teden po okupaciji, preden je bila ustanovljena Osvobodilna fronta, tretja delo v kabinetu Edvarda Kardelja, četrta moje delo v OZN oz. delovanje za krepitev položaja Jugoslavije v svetu«.³⁰

Vsekakor je treba omeniti še aktivno Vratuševo sodelovanje in pomoč pri ustanavljanju *Mednarodnega centra za upravljanje podjetij v družbeni lasti v deželah v razvoju* s sedežem Ljubljani. Iz Vratuševe biografije izhaja, da je bil že v času, ko je uradno predstavljal Jugoslavijo v OZN (1967–1969), pred iztekom tega mandata in na poti nazaj v Beograd na izrecno prošnjo takratnega generalnega sekretarja OZN U Tanta celo pobudnik za ustanovitev tega mednarodnega centra v Ljubljani. Kljub vsej spremenjeni politični in idejni situaciji pri nas se je ta center ohranil vse do danes in zdaj že nekaj let svojo dejavnost celo rahlo krepi.

Vratuševa bibliografija je veličastna: obsega skoraj štiristo razprav in člankov in kar nekaj knjig, od katerih so nekatere prevedene v angleščino. Od njegovih samostojnih del naj omenim samo nekatera: *Levec in Ljubljanski zvon* (doktorska disertacija, 1941), *Profili nevrščenosti* (1980), *Ten years of ICPE* (1984), *Iz verig v svobodo: Rabska brigada* (1988), *Piran, a green coastal community in the Northern Adriatic* (2002).

Vratuša se je vedno vračal k svoji slavistični dejavnosti in jo povezoval s svojim rodnim Prekmurjem, pri čemer je še posebej izstopala njegova dejavnost z *Ustanovo dr. Šiftarjeva fundacija – Petanjci*; ta fundacija deluje v okviru *Vrta spominov in tovarištva* in tukaj smo se z njim najpogosteje in redno dobivali,

29 Prav tam, str. 40.

30 Prav tam, str. 41.

kajti menil je, da je znanstvenoraziskovalno dejavnost nujno razvijati tudi zunaj akademskih struktur. Ob Vratuševi 70-letnici leta 1985 je Vanek Šiftar, zaslužni profesor univerze v Mariboru – iz objavljene korespondence izhaja,³¹ da se je Vratuša podpisoval še z imenom Tonek –, poudaril tudi, da je Vratušo vedno zelo zanimalo »izrazito bogastvo prekmurskih prebivalcev in njihovih slovenskih sonarodnjakov v Porabju. Trdno je opredelil slovenstvo v narečju, ki so ga govorili in pisali evangeličani. Nekateri so zatrjevali in še zatrjujejo, da je to madžaronščina, pa niso niti najmanj poznali goriškega narečja. Ob proučevanju jezika Slovencev v Porabju ni mogel neprizadeto mimo izrazitega potujčevanja in javno je v osrednji slovenski reviji povedal svoje. Morda se jim je že tedaj zameril, da je bil kaj redek gost Madžarske republike. V mnogih kasnejših delih se je pogosto ustavljal ob nacionalnih vprašanih sodobne družbe.«³²

Intelektualci imajo vedno in vsepovsod posebno poslanstvo, kot elita. In v čem je to poslanstvo? Vratuša je tu opozarjal predvsem na etični vidik, s katerim naj pride v ljudeh do izraza »*boljši jaz*«, kajti zvestoba do lastnega naroda zahteva od vsakega njegovega nosilca pravi nrvni, etični napor. Etično poslanstvo intelektualca pa je bilo vodilo in drža Antona Vratuše. Zato je bila – poudarjam – v vseh njegovih življenjskih obdobjih etika pred vsakršno politizacijo. Sovražil je besedo kariera in karierizem mu je bil tuj; tudi nas, svoje učence, je pred karierizmom celo ogorčeno svaril in opozarjal, da se sprašujemo, kaj dobrega lahko prispevamo k družbi. Ne pozabimo, da denar ni pomemben, osnovno je človek. Delujmo povezovalno tudi tam, kjer je vsega malo ali celo nič – in nam, Prekmurcem, je omogočil marsikaj, kar bomo nadaljevali.

Vztrajati, ne popustiti, ne si dovoliti malodušja, boriti se za stvar, za katero si se zavestno odločil, prisvajati si jo s trdim delom, odgovorno, kajti kjer je razvit čut za odgovornost, tam je smisel in k temu smislu spada razvita občutljivost za kakovost, čistost medčloveških odnosov. Vanek Šiftar je zato poudaril, da Vratušo »opredeljujejo velika samodisciplina, red, načrtno delo in zavest, da je treba živeti za zastavljeni cilj. To pa so lastnosti, ki mu tudi kot znanstveniku dajejo posebno odliko. Kot je zahteval sam od sebe, ima pravico zahtevati nekaj od tega tudi od drugih.«³³ Njegov odnos do Krajinskega parka na Goričkem je bil kot ekološko ozaveščena etika, kajti Vratuša je med temi, ki so poudarjali, da danes etika ni samo stvar kake lepe človeške duše in da ni omejena samo na medčloveškost, ampak vključuje še odnos do narave, skratka,

31 Mirko Munda: *Ob Muri in daleč čez: korespondenca dr. Vaneka Šiftarja z nekaterimi pomurskimi rojaki*, Založba Franc – Franc, Murska sobota 2011, str. 303–379.

32 Prav tam, str. 316.

33 Nav. iz: Franc Just (ur.): *V svet po veliki, beli cesti: 95 let akademika Antona Vratuše*, str. 50.

zdaj je poudarek na *etiki biti*. Vemo, da sta zaradi tehnološkega napredka danes ogrožena svetovna bit in z njo vred življenje v njej, zato ju velja ohranjati in ravnati z njima skrajno odgovorno.

4. Vrednote NOB – humanistični odnos do življenja

Ustanovo na Petanjcih, ki je bila oblikovana 15. oktobra 1997, je treba ohraniti, in Vratuša je preroško zahteval, da moramo »Vrt zadržati v njegovi izvorni zamisli ter razvijati na njem tudi znanstveno, raziskovalno in izobraževalno delo. O tem je Vanek sam naredil program – t. i. štiriperesno deteljico. Prepričan sem, da smo v Šiftarjevi fundaciji program, ki si ga je zamislil Vanek, zastavili tako, da so v njem doslej zrasle vsaj tri štiriperesne deteljice s štirimi temeljnimi področji: protestantizem, založništvo, sezonsvo in sodelovanje ob meji.«³⁴ V »norih« časih demokracije je Vrt spominov in tovarštva doživljal čudno usodo; oblasti so šolam prepovedale, da bi ga otroci obiskovali tako, kot so ga v preteklosti. Nekoč je bilo na Petanjcih na dan po več avtobusov, potem pa zaradi čudne politične prepovedi nič več.

Omenjena fundacija si aktivno prizadeva za znanstvenoraziskovalno dejavnost na kar najširšem področju – zgodovine, etnologije, ekologije, umetnostne zgodovine in arheologije –, hkrati s tem pa tudi spodbuja organizacijo kulturno-umetniških prireditev. Na teh smo praviloma vedno srečevali akademika Vratušo, ki je s svojo karizmatično osebnostjo na vse nas, udeležence omenjenih srečanj, učinkoval zelo pomirjevalno in povezovalno. Zdaj razumem, da ne moremo govoriti samó o onesnaževanju okolja, ampak tudi o tem, na kar je Vratuša opozoril na neki mednarodni konferenci že v šestdesetih letih prejšnjega stoletja: »Ne vem, kaj me je prijelo, a opozoril sem na onesnaževanje odnosov med ljudmi.«³⁵ Koliko manj gorja bi bilo v življenju, če ne bi bilo med nami tega zla – sesuti, sprti in skrajno konfliktni medčloveški odnosi! Naša novejša skupna srečevanja z Vratušo so prav tako intenzivno potekala v vrstah Pomurske akademsko znanstvene unije (PAZU). Vratuša je bil v letih 1996–2006 predsednik programskega sveta uprave te fundacije, zatem pa častni član zbora ustanoviteljev te fundacije.

Vratušev govor ob 70. obletnici konca druge svetovne vojne v Dražgošah je med drugim še sporočilo o tem, kaj razumeti s spravo. Ob svoji stoletnici je

34 Prav tam, str. 53–54.

35 Prav tam, str. 8.

človek, ki je šel skozi najrazličnejša obdobja življenja, tako da je njegovo življenje eno najbolj popolnih, kar jih poznam, spregovoril o nečem najprej povsem človeškem. Dovolj je bilo sporov in preprirov med nami, dajmo, pogledajmo si v oči, stisnimo si roke in skupaj se spravimo na delo, delajmo dobro za vse nas, nikogar ne izločajmo. Takšna sprava je smisel sporočila proslave v francoski Normandiji 6. junija 2014, ki se je je sam udeležil, »slovenski partizani – vojni veterani smo bili med njimi, kar je bilo veliko priznanje tudi celemu slovenskemu narodu in njegovi narodnoosvobodilni borbi« in tam so v svečanih vrstah stali tudi nemški vojaki. Slovesno opravljena sprava med sovražnimi silami v drugi svetovni vojni je manifestirala »zaupanje v prihodnost miru«. ³⁶

Spravo je Vratuša razumel kot poziv k skupnemu naporu vseh nas, prizadevanju, da s kulturo, znanostjo, skratka z živim in dejavnim humanizmom gradimo družbo, našo takó zelo težko pridobljeno slovensko domovino. Ideal tega našega kratkega življenja, ki ga živimo med rojstvom in smrtjo, je domovanje povsod, varno bivanje v prav vsakem kotičku. Celó ljubezen med dvema človekoma je kot sredstvo, da si eden ob drugem ustvarimo prostor za takšno domovanje. Pri tem je Vranovo spoštovanje tradicije NOB in partizanstva trajno in neomajno, kajti kot je poudaril leta 2012: »Vrednote NOB niso prazne parole. To je humanistični odnos do življenja. Tega nam danes manjka.« ³⁷

Še enkrat: kaj je etična drža tega, da sta samospoznanje in spoznanje sveta enoten in neločljiv proces? Človekovo prizadevanje za osebno popolnost in razvit občutek za skupnost, združevati samoustvarjanje in pravičnost, gre skratka za etiko zasebnosti, odličnosti in medčloveškosti. Anton Vratuša nam tu ostaja trajni zgled, kajti samo človek, ki ve za vrednote in te tudi živi in jih udejanja, je osebnost. V tem pa je nam, ljudem, kljub temu da smo končna in umrljiva bitja, dana neka enkratna popolnost in polnost bivanja tako, da v življenju lahko zares domujemo, in takšno življenje je vrednostno naravnano življenje. Vranovo je bilo takšno – kot da bi celo njegova dolžina to potrdila in ovekovečila.

Vranovo zdaj sklenjeno življenje je dokument o tem, kako sta samospoznanje in spoznanje sveta enoten in neločljiv proces. Ostaja nam tudi njegov trajni zgled, kako vztrajati v času, ko marsikaj izginja in se povsem sesuva. Tudi Vranovo življenje je dokument o tem, kako se na področju politike praviloma vedno vse sesuva, nič ne nadgrajuje. Človek kot posameznik pa se ne sme sesuti, imeti mora držo, biti mora osredinjen – in ta drža je najprej nekaj etičnega.

36 Anton Vratuša: *Po petnajstih letih*, nav. iz: *Protestantizem, včeraj, danes in jutri: zbornik*, str. 20.

37 Anton Vratuša: *Vrednote niso prazne parole*, *Mladina*, 30. 11. 2012, št. 48, str. 18–21.

Ponovno: kaj so bili oporniki njegovega dolgega življenja? Srčnost, vedrina, optimizem, stoičnost, ki jih je negoval kot svojo držo, in celo v najhujših razmerah je videl slamico, ki se je velja oprijeti. Čeprav je še tako neznatna, je hkrati pot za premagovanje najtežjih življenjskih razmer. Ni brezizhodnega položaja, »slamice se je treba oprijeti«, ne izgubiti zaupanja vase, misliti je treba in tuhtati, kako premagati ovire: »Ni položaja ali pa nesreče brez izhoda. Če je človek na svojih nogah, če zaupa vase, če se giblje v okviru svojih sposobnosti in če ima moč, ki je ne zlorablja proti šibkejšim, mu gre dobro. Preprosto, človeška solidarnost je ta, ki družbo drži pokonci. Pomoč in samopomoč.«³⁸

Srečo neguj na ta način, da lahko vsak trenutek, tudi tako kot Vran v koncentracijskem taborišču, misliš in razmišljaš, *kako naprej*. V tem je vsebovana volja, ponos biti, obstati, vztrajati, reči življenju *da* in priznati *vsakomur svoje*. Glasno in za vselej dokumentirano je povedal, kako se je ravnal po tem, da česar ni želel, da bi drugi počeli njemu, tega on sam še toliko bolj ni počel drugim. Tako počne samo aristokrat, odličnik – in Anton Vratuša je oboje bil.

38 Prav tam.

O dialogu kot človeškosti

Strpnost je tedaj tista drža, ki naj bi jo spoštovali in uresničevali posamezniki, skupine, vlade, parlamenti in sploh tudi ustvarjalci javnega mnenja. Seveda pa strpnosti ni mogoče zahtevati od tistih, ki jih vladajoče institucije ali strukture vidno zatirajo. Sploh v resnici ne gre za tako imenovano čisto toleranco v vsakem pogledu, 'toleranco smisla in nesmisla' in z njo povezano manipulacijo, ki onemogoča trezno presojanje stvari in ustrezno odločanje, ki bi torej služila teptanju človekovih pravic, tiraniji enih in suženjstvu drugih. Zato je treba načelo tolerance v demokratičnem sistemu dopolniti z načelom resnične enakopravnosti.

Vekoslav Grmič, *Iskanje resnice*, 1997

1. Biti človek blage volje

Težko bi opisala svoje povsem prvo srečanje z Vekoslavom Grmičem, vsekakor pa je med prvimi njegovo predavanje, na katerem nas je – svetovnonazorske ateiste – nagovoril z mislijo, zakaj ne bi tudi ateisti razvijali in negovali svojega pojma transcendence. To misel, ki sem ji pozorno prisluhnila in jo v času študija v začetku sedemdesetih let – zdaj že prejšnjega stoletja in tisočletja ponotranjila –, sem opazila še pri nekaterih znanih marksistih frankfurtske šole, sicer svetovnonazorsko deklariranih ateistih, pri njih, ki so na srečo trajno zaznamovali moje dojemanje sveta, in jim zanjo mnogo dolgujem. Med ta imena vsekakor spadajo Max Horkheimer, Theodor W. Adorno in Jürgen Habermas.

Naj omenim zunaj frankfurtske šole še pokončnega misleca, marksista in *ateista po volji Boga*, ki ima docela samostojen pomen, namreč Ernsta Blocha, ki je s svojimi mislimi učinkoval kot zanimiv teoretski izziv, saj je v delu z ne-navadnim naslovom *Ateizem v krščanstvu* ugotavljal, da Sveto pismo vsebuje kar precejšnjo mero ateizma in da marsikaj v njem zapisanega učinkuje subverzivno, uporniško. To subverzivnost razlaga Vekoslav Grmič v enem izmed

svojih del kot »navdih za spreminjanje sveta v duhu pravičnosti in medsebojne ljubezni med ljudmi, v duhu vesoljnega bratstva, ‚brezrazredne družbe‘, kar naj bi pomenilo ‚božje kraljestvo‘ na zemlji.«¹ Tako *knjiga vseh knjig* po filozofu Ernstu Blochu vsekakor ni samo glas onstranstva, vsebuje eksodus iz statičnega sveta onstranstva v kraljestvo tostranstva, svobode, in tudi »Sveto pismo je možno brati z očmi Komunističnega manifesta. Šele takó Sveto pismo učinkuje, da se ateistična sol ne poneumi in da to, kar vsebuje marksizem, dojema skupaj s tem čez, ki sôli sami ne pusti, da bi postala neumna.«² Zato se Vekoslav Grmič ne more izogniti Blochovi ugotovitvi, iz katere izhaja, da tam, »kjer je upanje, je tudi vera, toda kjer je vera, ni vedno upanja«,³ in Blochovo »filozofsko delo je resnična enciklopedija upanja.«⁴

Človek je po Grmiču domala poklican k upanju kot svojemu življenjskemu poslanstvu, kajti: »Človek ima lahko različne poglede na svet in življenje, a se mora kljub temu iskreno ustaviti ob resničnosti, ki se imenuje upanje. Upanje, ki je pričakovanje nečesa, kar bi moglo človeka zadovoljiti, je seveda najtesneje povezano s prepričanjem o smislu, ki ga naposled razodevata svet in človeško življenje. Komur je zavest nesmisla zatemnila pogled v prihodnost, zanj je upanje prazna beseda, brez pomena, saj ga je začel razjedati obup ali ga je omrtila otopelost.«⁵ Upanje je nekaj neuničljivega, »človeka drži pokonci«, človeško življenje se »napaja iz upanja«,⁶ gre skratka za eno naših najbolj temeljnih antropoloških določb. Še tak zavzet ateist pri prebiranju Grmičevih misli takoj prepozna naravnost Grmičeve misli, saj tam, kjer bi pričakovali, da gre za teologijo, takoj vidimo, da je govor o antropologiji in predvsem o tem.

Vsakršna demonizacija ateistov je bila Grmiču tuja, tudi stališča vernih, da so neverujoči »norci ali moralni pokvarjenci«. Na tak verski fanatizem je opozarjal s tole mislijo: »Vsekakor bi bilo dobro, da bi se večkrat spomnili na možnost bruna v lastnem očesu, ko govorimo o iveri v očesu svojega brata.«⁷ Vse to so bila razmišljanja, ki so bila nam, ateistom, v oporo takrat, ko je šlo

1 Vekoslav Grmič: *V duhu dialoga. Za človeka gre*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1986, str. 169.

2 Ernst Bloch: *Atheismus im Christentum*, GA 14, nav. iz Gesamtausgabe 1–16, Suhrkamp, Frankfurt am Main, str. 89.

3 Vekoslav Grmič: *V duhu dialoga. Za človeka gre*, str. 170. Glej še Ernst Bloch: *Atheismus im Christentum*, GA 14, str. 23.

4 Vekoslav Grmič: *Marksistična filozofska misel in upanje*, Časopis za kritiko znanosti, 1984, št. 71–72, str. 7.

5 Vekoslav Grmič: *Življenje iz upanja. Razprave in razmišljanja*, ČGP Delo, Ljubljana 1981, str. 5.

6 Prav tam, str. 288.

7 Prav tam, str. 177.

za preverjanje naše lastne zmožnosti za negovanje dialoga oziroma koliko dialoščnosti zmoreš (ali pa tudi ne) z nekom bistveno drugačnim v primerjavi s svojimi sicer načelnimi nazori in stališči. In kot da bi nam, obojim, Grmič želel dopovedati, da šele takrat, ko imaš razvit čut za dialog, lahko pojasniš, kaj je bistvo tvoje vere ali nevere (ateizma), ki sta samo dve različni plati našega humanizma, s katerim kljubujemo nihilizmu in oboji negujemo upanjske vidike našega dojetja, tudi v povsem konkretnem bivanju. Tako kot Edvard Kocbek je tudi Grmič predlagal, da berimo nazore Ernsta Blocha, ki je razvil celo metafizični materializem.

Ernst Bloch, ta uporni mislec upanja in utopije, me je uvajal v zanimive akademske študije, ki so vsekakor krepile intelektualizem, čut za teorijo mlade študentke, vendar s stvarnostjo, v kateri sem živeła, niso bile tako povezane kot misli, ki so bile izrečene – menda leta 1968, objava je iz leta 1969 – na javni tribuni med marksisti in kristjani v Idriji, ko sta me s svojo iskrenostjo presenetila Janez Janžekovič in Vekoslav Grmič. Njuna razmišljanja so pomenila povabilo soočiti se z razmerami pri nas, ki so bile boleče zaznamovane z razlikami kot religiozni in nereligiozni, verujoči in neverujoči, ateisti in verniki, komunisti in kristjani – z vsem, kar nas je medsebojno ločevalo in ohranjalo nezaupno budne, vsak trenutek pripravljene, da eni planemo po drugih. Malo nerodno je bilo s krščanskimi socialisti, večina ni vedela, kam bi z njimi, vse do danes.

Bil je to čas naše mladosti, študija, prežetega z vedoželjnostjo, odprtostjo za svet idej, ki so imele določeno prevratno moč in so nagovarjale, da se uprimo strašni moči navade, ki nas je v razmerah naše kranjske zadržanosti razdeljevala na dva medsebojno sovražna in izključujoča se nazorska tabora. Čutili smo potrebo po nečem, kar bi med nami učinkovalo kot most, kot določena dialoškost, nekaj, kar bi nas, sicer medsebojno različne povezovalo, ne pa kot nenehno prizadete in užaljene pripravljalo na kakšno novo, vsak čas možno bratomorno vojno? Vemo, da tega, kar je bilo storjeno, noben bog ne more spremeniti, kot da se ni nikdar zgodilo. Takšno soočenje pa je naloženo človeku, in vsaj moja generacija je začutila moč, da stvari lahko premakne, nekako tako, kot je Edvard Kocbek razumel sposobnost za dialog; zavedal se je, da je pri tem na preizkušnji naša *darežljivost*. Te nam danes primanjkuje.

Toda ta ne pade z neba. Danes vem, da je dialoškost lahko tudi past, ko na koncu začutiš, da so se samo, žal, pomnožili predsodki – ki so negativne in izključevalne sodbe – do drugačnosti, celo neiskrenost in nezaupanje se porajata. Moja osebna izkušnja je bila lepa, kajti videla sem, kako se je znotraj dialoga porajala moč, ki je nekoga kot mene – ateista, marksista in komunista

– soočala z vrednoto kultivirane in poduhovljene osebnosti, subjektivnosti, ki se vsekakor ni mogla več izpostavljeti samo s svojo bojevito solidarnostjo; ta bi v določenih okoliščinah lahko takoj prešla v kaj nasilnega. Več kot očitno je bilo, da je nad dilemo verujoči – neverujoči stala etika kot najbolj pristno »spričevalo humanizma«, in dialog v teh okvirih je potekal zelo sproščeno in povsem neovirano, kajti oboji smo videli, »da je mogoče humanistično etiko razvijati tudi zunaj verskega področja, ker je to etika ljudi ‚dobre volje‘, z metaforo povedano: etika srca«. ⁸

Spominjam se, da so v času, ko sem začela študirati na filozofski fakulteti, ameriška letala vsak dan bombardirala Severni Vietnam, in v kakšnem prijetnem študentskem lokalu smo ob toplih zgodnjepoletnih večerih s pestmi, polnimi gneva, tolkli po mizah in vpili: »Ho, Ho, Ho Ši Minh.« Še pred tem je nekega dne prišla do mene novica, da je v Kolumbiji v boju za svoje ideale, ko se je boril skupaj s komunisti, februarja 1966 padel duhovnik, dominikanec Camillo Torres, ki je v eni od svojih poslanic – ta me je še posebej pretresla – izjavil: »Dejal sem, da sem kot Kolumbijec, kot sociolog, kot kristjan in duhovnik revolucionar. Menim, da ima komunistična partija zares prave revolucionarne elemente, pa zato kot Kolumbijec, kot sociolog, kot kristjan in kot duhovnik ne morem biti antikomunist. Kot Kolumbijec nisem antikomunist, kajti antikomunizem preganja moje tovariše v deželi, ki protestirajo, pa naj so komunisti ali ne, in katerih večidel so reveži.« ⁹ Kmalu zatem, v nedeljo 8. oktobra 1967, pa je bil ubit še legendarni Che Guevara. Leta 1968 sem s češkimi kolegi doživljala evforijo njihove, »češke pomladi« in v Pragi smo družno vpili: »Naše morje – vaše morje.«

Nekaj zelo romantičnega je spremljalo mojo pot na univerzo in moja generacija 68 je s svojim *jurisem na nebo* doživljala nepozabno in enkratno *potrebo po čutu pravičnosti in čutu za poštenost*.

Bil je to trenutek, ko je izgledalo celo, da ima evrokomunizem – čisto nasprotje boljševizmu kot vzhodnemu totalitarizmu – lepe možnosti, da uspe. Ideja *organizirane solidarnosti*, predvsem možnosti za doseg tega, nas je prevzela celo tako, da smo govorili o socializmu kot svetovnem procesu. V poletu moje in naše mladosti, tj. generacije 68, smo sanjali o univerzalni človečnosti, o domovanju v svetu, verjeli smo, da je to, da bi vsepovsod v svetu bivali kot doma, možno v tem tako zelo kratkem življenju, ki nam je dano živeti med našim rojstvom in smrtjo.

8 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, Unigraf, Ljubljana 2003, str. 82.

9 Richard Gott: *Gverila v Latinski Ameriki*, Zavod Borec, Ljubljana 1972, str. 246.

Toda smisel tega sporočila je trenutno zelo težko posredovati mlajši generaciji, saj nas je konec prejšnjega stoletja in tisočletja soočil s pojavom liberalnega kapitalizma; ljudje okrog mene ne razmišljajo več o kvaliteti življenja, ampak o boju za preživetje. Nekdanji levičarji so postali liberalci, nekateri moji študentje mi očitajoče postavljajo vprašanje, ali morda oni zdaj ne preplačujejo za naše nekdanje ideale, in ko jih poslušam, sklonim glavo. Spet smo pod hudim udarom ekonomije, ki zaustavlja ves, tudi »akademski čvek« o toleranci z dejstvom, da se zakoni ekonomije nikdar ne obnašajo tolerantno.

Spomnim se, kako se je leta 1990 revija *Znamenje* odzvala s prevodom našega sodelavca Romana Štusa (1955–2015) na temo o krizi socializma, kajti avtor prevedenega članka Werner Post je za socializem uporabljal izraze kot »mrtvi pes« in opozarjal na dejstvo, da je »starosocialistična ‚solidarnost‘ postala anahronistična«. ¹⁰ Na njegovo vprašanje, »ali pa vendarle ni v samem konceptu socializma težka konstrukcijska napaka«, ¹¹ ne morem kaj, da se ne bi – za zdajšnje t. i. demokrate verjetno skrajno naivno, že slišim njihov porogljiv ton, da sem boljševik – vprašala, kako so ljudje živeli nekoč, v socializmu. Varnost, ki jo ljudje izgubljajo zdaj, ne more biti spodbudna in tako poslušam ironične tone s podeželja, ki pravijo, da ni kaj prida od demokracije, ko lahko tako po pasje, s praznim želodcem vso noč v luno lajam, ne da bi od kod priletelo poleno.

Ko berem dela Vekoslava Grmiča, me pretrese, saj je ugotavljal, da je govor o t. i. visoki kulturi, patriotizmu, skrbi za identiteto odveč, če upoštevamo te, ki živijo v skrajnem pomanjkanju. »Človekov odnos bodisi do naroda bodisi do države je takšen, da je za njega domovina tam, kjer mu je dobro, ni pa tam, kjer mu je slabo.« ¹² V svojem delu *Misli iz šole življenja* v krajšem sestavku *Globalizacija – kolonizacija* je kritično opozarjal, da splošna paradigma Evropske skupnosti, ki se imenuje globalizacija, ni zgledna že zaradi tega, ker pozna samo tekmovalni boj svetovnih razsežnosti, ki sega od ekonomije do vseh področij človeških medsebojnih odnosov, tudi odnosov med narodi in državami. Zato globalizacija ne pomeni samo uveljavljanja splošno priznanih človekovih pravic, je namreč nevarnost, da se vedno znova uveljavlja pravica močnejšega. Tu Grmič predlaga, da bi se moral uveljaviti »na poseben način splošno priznani ‚svetovni etos‘«. ¹³ S tem je nam, sodelavcem revije *Znamenje*, svetoval, naj si

10 Werner Post: *Upanje in beda socializma*, *Znamenje*, 1990, št. 5, str. 373.

11 Prav tam, str. 364.

12 Vekoslav Grmič: *V Evropo s ponosom na svoje uporništvoo*, *Panorama*, 10. julij 2003, št. 15, str. 44.

13 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 180.

pobljže ogledamo misel Hansa Künga in njegovih mednarodnih sodelavcev o *svetovnem etosu*.

Danes je več kot očitno, da bi bila globalizacija smiselna samo takrat, če bi potekala hkrati še kot etizacija sveta in bi tako pomenila nekaj pozitivnega za razvoj človeštva. Vse preveč pogosto na raznih mednarodnih srečanjih slišimo vprašanje, ki ga postavljajo predstavniki iz nerazvitih delov sveta, namreč, kdo je tisti, ki globalizira, in kdo tisti, ki bo globaliziran, seveda kot žrtev. Kolonizacija v najnovejši preobleki.

2. Soočenje *Nove zaveze* in *Komunističnega manifesta*

V svojih uvodnih razmišljanjih ob izidu v slovenščino prevedenega dela Leonarda Boffa z naslovom *Cerkev: karizma in moč* je Vekoslav Grmič o teologiji osvoboditve opozarjal na razmere v Latinski Ameriki, kjer velika večina ljudi živi v skrajni revščini, izkoriščanju, zato si je nujno prizadevati za pravičnejši red in biti solidaren z ubogimi. Teologija osvoboditve zato upravičeno »opozarja na odtujitve in razredni boj v družbenem življenju, pri čemer uporablja tudi marksistično analizo družbe«. ¹⁴ Ne gre za akademsko naravnana razmišljanja, stvarnost sama je zbližala marksizem in krščanstvo, in kot poudarja Boff v kontekstu procesa osvobajanja, ko »revni zahtevajo nazaj svoje pohojeno dostojanstvo in sodelujejo pri nastajanju nove, ne nujno bogatejše, vsekakor pa pravičnejše in bolj bratske družbe«. ¹⁵ V takšnih razmerah je krik zemlje oblikoval vernost, ki je, kot ugotavlja Grmič, »dobila družbene in politične razsežnosti, čeprav sicer teologija osvoboditve še tako poudarja samostojnost zemeljskih resničnosti. Vse kristjanovo življenje prevevajo vera, upanje in ljubezen, ki pa pomenijo izreden navdih in spodbudo za življenje in delo na zemlji, tudi v duhu revolucionarnega spreminjanja sveta. Zato vera ni noben opij, temveč veliko bolj protest zoper vsako nepravičnost, nasilje in zatiranje.« ¹⁶

Ko danes listam po dokumentih dialoga med marksizmom in krščanstvom – tu moram omeniti dragocene publikacije *Pavlove družbe* (*Paulusgesellschaft*) –, vidim, da je to nedokončan projekt, ki bo nekega dne morda znova oživel,

14 Vekoslav Grmič: *Temeljna spoznanja teologije osvoboditve*, nav. iz Leonardo Boff: *Cerkev: karizma in moč. Razprave o bojeviti ekleziologiji*, Obzorja, Maribor 1986, str. 10.

15 Leonardo Boff: *Cerkev: karizma in moč. Razprave o bojeviti ekleziologiji*, str. 45.

16 Vekoslav Grmič: *Temeljna spoznanja teologije osvoboditve*, nav. iz Leonardo Boff: *Cerkev: karizma in moč. Razprave o bojeviti ekleziologiji*, str. 12.

čeprav je ta trenutek videti, kot da ne premore obnovitvene moči. Ni razloga, da bi človek knjige na to temo odnesel v kakšen odročen kot na podstrešje, še toliko bolj ne, ker mnogi pojmi, o katerih (je) razmišlja(l) marksizem, niso nekakšna teoretska dogma, ampak samó stvarnost sama, kruta, neizprosna, nesolidarna. Če je bila nekoč ena glavnih tem dialoga med marksisti in kristjani odnos med teorijo in prakso, potem ostaja ta odnos vsekakor aktualen še danes, ko gre za nekatera najbolj temeljna vprašanja človekovega življenja, njegovega smisla in celo samoudejanjanja.¹⁷

Moji generaciji – meni vsekakor, dolžnost imam govoriti najprej v svojem imenu – je nekdanji dialog med marksisti in kristjani vendar dal marsikaj zgledega in z veseljem sledim mislim žal že pokojnega ameriškega filozofa Richarda Rortyja (1931–2007), ki ugotavlja,¹⁸ da »lahko tudi še danes hinvski moralni apostoli ali egomanski gangsterji zelo učinkovito navajajo tako *Novo zavezo* kot *Komunistični manifest*«. ¹⁹ Kljub temu Rorty ugotavlja, da sta prerokbi, vsebovani v *Novi zavezi* in *Komunističnem manifestu*, navdih in spodbuda: »Obe besedili sta z leti celo pridobili moč navdiha. Kajti vsako od njiju je ustanovni dokument gibanja, ki je veliko naredilo za svobodo ljudi in za enakopravnost med njimi. Spričo hitre rasti prebivalstva po letu 1848 bi bilo mogoče zagovarjati tezo, da sta obe besedili medtem spodbudili enako veliko število pogumnih, na žrtve pripravljenih moških in žensk, ki so postavili na kocko lastna življenja in lastno srečo, da bi prihodnjim rodovom prihranili nepotrebno trpljenje. Zdaj je mogoče že enako veliko socialističnih in krščanskih mučencev. Če bo človeško upanje prestalo bojne glave, napolnjene z bakterijami vraničnega prisada, jedrsko orožje v velikosti kovčka, prenaseljenost planeta, globalizirani trg delovne sile in ekološke katastrofe naslednjega stoletja, če bomo imeli potomce, ki se bodo čez sto let še lahko sklicevali na zgodovinsko izročilo in bodo lahko iz preteklosti črpali navdih, potem bodo mogoče menili, da so sveta Neža in Rosa Luxemburg, sveti Francišek in sindikalist Eugene Debs, belgijski misijonar pater Damien in francoski socialist Jean Jaurès skupaj pripadali istemu gibanju.«²⁰ To besedilo z navdušenjem berejo mnogi moji zdajšnji študenti in se mi zanj vedno znova zahvaljujejo, kajti lajša jim bivanje

17 Helmut Rolfes (ur.): *Marxismus und Christentum*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1974, str. 75–89, 245–275.

18 Gl. še Richard Rorty: *Failed Prophecies, Glorious Hopes*, nav. iz: Richard Rorty: *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999, str. 201–209.

19 Richard Rorty: *Komunistični manifest 150 let pozneje: Spodletele prerokbe, veličastna upanja*, Teorija in praksa, 1998, št. 5, str. 951.

20 Prav tam.

takrat, ko se srečujejo s svetovnonazorsko drugačnostjo, ki pri nas verjetno nikdar ne bo docela prebila nezaupanja in predsodkov.²¹

Še vedno je med nami vse preveč nestrpnosti, celo krepi se, ob kakšnih volitvah še posebej, v parlamentu dobiva čedalje večji in s skrajnim sovraštvom prepojen zagon. V Grmičevem delu iz leta 1986 z naslovom *V duhu dialoga* stoji zapisana tale misel, ki ji velja prisluhnuti: »Govorica nove zaveze je za ateiste govoric o humanizmu, o resničnem počlovečenju človeka. Vendar takšna ni ta govoric samo za ateiste, takšna bi morala biti ista govoric tudi za verne, kajti tudi veren človek mora biti najprej človeški, saj samo na resnično človeškem more uspevati tisto, kar naj bi človeka presehalo ali ga odpiralo za presežna obnebja.«²²

Grmičevo sporočilo nagovarja ljudi *blage volje*, ki nasprotja med ateisti in verujočimi spravlja v dialog, saj si oboji prizadevajo za doseg človečnosti »glede na horizontalne razsežnosti njegove biti«. ²³ Tudi smisla za kaj docela vsakdanjega, življenjskega Grmiču ne manjka, analizira še modo in njeno čudno gospostvo. Zaveda se, da se v človekovem pretiranem navdušenju za modo, ki je predpisana uniformnost, »pogosto skriva neiskrenost, prav tako pa odseva iz njega tudi napuh«, in zato resnega človeka »nedvomno moti neutemeljenost različnih oblik mode, ki so za človeško zdravje prej škodljive kakor koristne. Moti ga način, kako se uveljavlja njeno gospostvo ali zaslužnjevanje človeka. Moti ga tudi občutek, da se človek tako izgublja v množici, da se odtuja sebi, svoji individualnosti, svoji samostojnosti, ali jo samo igra. Predvsem pa nenehno spreminjanje mode človeka naravnost sili v porabniško miselnost in ravnanje. Najusodnejše pri tem je, da nekatere oblike mode celo iz človeka naredijo porabniško blago, resnično samo blago, ki je na prodaj, da človeka ponižajo na golo telesnost.«²⁴

Ta razmišljanja vključujejo *antropologijo potreb*, ki natančno razlikuje med praviimi in nepravimi, tj. navideznimi potrebami in Grmič je hudomušno opozarjal na vsiljene potrošniške potrebe kot na izrazito nepravne, nebitvene potrebe, ki dejansko prikrivajo samo eno, in to nezmožnost obstoja človekovih dejanskih potreb, teh, zaradi katerih je človek zares človek. In ta, ena najbolj pristnih človekovih potreb je potreba po svobodi in tu njegova razmišljanja sovpadajo z deli Ericha Fromma.

21 Glej še Cvetka Hedžet Tóth: *Materialistično– idealistična zarezca*, ZZFF, Ljubljana 2015, str. 161–222.

22 Vekoslav Grmič: *V duhu dialoga*, str. 169.

23 Prav tam, str. 172.

24 Vekoslav Grmič: *Življenje iz upanja. Razprave in razmišljanja*, str. 275.

Pristen duh časa zdajšnje zgodovine naj bi bila toleranca oziroma strpnost, saj si brez nje pojma napredka ne moremo več misliti. Na človeški ravni pomeni pripravljenost priznavati človeku pravico do njegove lastne drugačnosti. Toda do kod seže toleranca? Je mogoče tolerirati tudi najbolj ekstremno netoleranco? Ne gre za t. i. čisto toleranco, nas leta 1995 opozarja Vekoslav Grmič, za toleranco »smisla in nesmisla«. Da ta v demokratični družbi zares učinkuje v svojem pozitivnem izročilu, jo je treba »dopolniti z načelom resnične enakopravnosti.«²⁵ Kot prav vse se tudi toleranco da spremeniti v kaj represivnega in manipulativnega za teptanje človekovih pravic. Da bi toleranca med nami, ljudmi, zares zaživela, potrebujemo ljudje pogum, s katerim uveljavljamo najprej svojo lastno strpnost. V knjigi *Misli iz šole življenja* zato smisel tolerance razume kot »resnično solidarnost« oziroma s pomočjo tibetanskega voditelja, dalajlame, pove, da gre za »iskreno sočutje.«²⁶

Tam, kjer je na delu fanatizem, tam ni pripravljenosti soočati se z drugačnostjo in jo prenašati. Za vsakega fanatika je značilna trajna ogroženost, ki se sproža ob stiku z vsako drugačnostjo. Nestrpnost do vsega drugače mislečega je značilna za vse fundamentalizme, ne glede na njihovo provenienco. Strpnost zahteva urejenega duha, notranjo uravnovešenost in trdnost, da bi v konkretnih družbenih razmerah uspela socializacija.

Prisluhnimo tem besedam iz knjige *Moje misli*: »Vidni znamenji nestrpnosti sta tudi pretirana kritika do drugih in moralna diskvalifikacija tistih, ki drugače mislijo na eni strani, na drugi strani pa samohvala in samopoveljevanje tistih, ki druge samo obsojajo in diskvalificirajo. Vsi diktatorji so si na tak način tlakovali pot do oblasti.«²⁷ Kako se torej soočati z diktatorji? Samo s pogumom upreti se zatiralcu in nasilju, s pogumom zavzeti se za svojo drugačnost. Znaki razvite in globoko ozaveščene strpnosti so »potrpežljivost, prizanašanje in seveda ljubezen«, kajti »nestrpnost pokvari človeka ali še boljše, izhaja iz pokvarjenosti, nečloveškosti.«²⁸ Zato je po svojem bistvu pogubna, tudi če izhaja sicer iz še tako neoporečnih idej in povsem humanih projektov. Zakaj je med nami, Slovenci, še vedno toliko nestrpnosti? »Je to morda usoda malega naroda, ki vedno bolj vidi sovražnika med svojimi brati kakor zunaj svojih nacionalnih in državnih meja? Kdo bi vedel.«²⁹

25 Vekoslav Grmič: *Moja misel*, Unigraf, Ljubljana 1995, str. 91.

26 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 190.

27 Vekoslav Grmič: *Moja misel*, str. 92.

28 Prav tam.

29 Prav tam, str. 93.

To je vsaj nekaj misli, ki sem jim zelo natančno prisluhnila v času že po sesutju socializma in z mislimi uporniškega, rdečega škofa skušala dojemati zelo spremenjeno situacijo, ki je mnogim izmed nas postavljala vprašanje: kam in kako v prihodnje, ko pač nič več ne bo tako, kot je bilo? Zdaj vemo, da je pravilneje dejati kriza kapitalizma in ne, da je kriza v kapitalizmu.

3. Kaj je vera, verovati – zgodba o svetem?

Če se omejim na idejni vpliv Vekoslava Grmiča oziroma na soočenje z motivi, ki jih je sam teoretsko razvijal, potem je tu vsaj nekaj dejstev, ki jih moram spoštljivo omeniti. Že pred leti me je povabil, da s svojimi pisnimi prispevki sodelujem pri reviji *Znamenje*, postala sem celo članica uredniškega odbora, in v Petrovčah, kjer smo se redno dobivali, smo skušali ohranjati kontinuiteto te revije. Z veseljem sem sodelovala; moji članki in razprave sledijo temu, kar so dosledno razvijali Arthur Schopenhauer, pozneje za njim Georg Simmel, zelo očitno Ernst Bloch, namreč pojem transcendence na ravni imanence. Vsi omenjeni filozofi so ateisti, toda kot ne-teisti niso isto kot proti-teisti.

Osebnostno menim, da pri tem ne gre najprej za ateizem kot ateizem, ampak za vprašanje transcendence, kajti človek je bitje, ki neguje potrebo po nečem transcendentnem, kot je rečeno s pomočjo Arthurja Schopenhauerja, človek – *animal metaphysicum*. Tu spet segam h Grmičevemu delu, kjer je takšno pojmovanje transcendence razloženo v smislu antropološke določenosti človeka. Antropologija kot ontologija človeka izhaja samo iz tega, kar je človek, kar smo ljudje.

V prvem poglavju knjige *Moje misli z naslovom Vera – Luč iz evangelija* nam Grmič podaja svoje razumevanje bistva vere in verovanja ter pri tem upravičeno opozarja na še v nedavni preteklosti popularno marksistično pojmovanje, ki vztraja pri tem, da je vera opij. Zato se tudi sprašuje: kako razumeti vero, ali kot opij ali kot poživilo?³⁰ Od človeka, od ljudi samih je odvisno, kako razumejo vero, jo negujejo, doživljajo in tudi zlorabljajo. Smisel njegovih razmišljanj je v tem, da bistvo vere in verovanja ni nekaj, kar človeka svetu in ljudem odtuja, ampak da bi ga vsemu temu približevalo v svoji humani vsebini in izročilu, ki ju je treba razumeti v bistvu samo kot privajanje samega sebe, sočloveka, ljudi in sveta. Grmič razume vero v njeni izraziti razodtujevalni komponenti in celo kot sredstvo za odpravo odtujitve, kolikor je to zares verovanje na podlagi izročila evangelijev.

30 Prav tam, str. 9.

V tem svojem razumevanju deluje tako prepričljivo, da mora tudi še tako zavzet ateist priznati, da velja prisluhniti izročilu evangeljskega sporočila in vzeti *Sveto pismo* v roke: vsaj enkrat. Richard Rorty pa celo predlaga tole: »Otroci naj berejo oboje – Kristusovo sporočilo o bratstvu med ljudmi in besedilo, v katerem Marx in Engels predstavljata, kako zelo industrijski kapitalizem in svobodni trgi (čeprav so se že zdavnaj izkazali kot nepogrešljivi) ovirajo in otežujejo dosego bratstva.«³¹ V enem izmed svojih pogovorov z italijanskim filozofom Giannijem Vattimom je Rorty septembra leta 2005 posebej poudaril, kako smo si prizadevali za takšno družbeno življenje, kjer lahko ateisti in kristjani »živimo skupaj v isti politični areni. Pred tristo leti bi bila ta ideja nemogoča.«³² Še bolj nas nagovarja ta trenutek od vseh nas slovenskih filozofov v svetu najbolj uveljavljeni in priznani Slavoj Žižek, ki je povedal tole: »Sem ateist, vendar občudujem emancipacijsko jedro krščanskega nauka: Kristus pravi, naj zapustimo očeta, mater in mu sledimo. Naj zapustimo svojo skupnost, da bi našli univerzalizem, človeškega rodu!«³³ Dodajam univerzalizem, nedogmatične, nerepresivne narave, onkraj vsakršne vsiljivosti.

Najprej si je treba vero ogledati z njene evangeljske strani, tj. vero, »ki je vedno prežeta z upanjem«, toda ta vera mora biti dejavna, ustvarjalna, samo takrat človeka varuje pred obupom, trpljenjem in malodušnostjo, opozarja Grmič. Tudi odrešitev človeka, predvsem od »zla, sovraštva, nasilja in uničenja je konec koncev predvsem odrešitev človeka od greha, hudobije in njenih posledic.«³⁴ To je možno z zavestno odločitvijo za »odrešitev od samoljubja, sovraštva in uničevalnih nagnjenj.«³⁵ Če se ravnamo po tem, je nereligioznemu bralcu tega Grmičevega dela jasno, da med verujočimi in neverujočimi navsezadnje le ni tako zelo velikih nasprotij in nepremagljivih ovir, da ne bi mogli v prihodnje živeti med seboj složno ustvarjalno, potem ko smo se odločili za duha pluralizma. Seveda bodo občasno razlike, ki so med nami, in te so vsekakor trajne narave – tu je treba biti realist –, učinkovale izključevalno. Kajti kolikor bolj se naša medsebojna drugačnost utemeljuje s stališča prve in najvišje nazor-ske resnice in pri tem stopa še na politično področje, izgublja svojo etično

31 Richard Rorty: *Komunistični manifest 150 let pozneje: Spodletele prerokbe, veličastna upanja*, Teorija in praksa, 1998, št. 5, str. 952.

32 Richard Rorty: *An ethics for today: finding common ground between philosophy and religion*, Columbia University Press, New York 2011, str. 25.

33 Slavoj Žižek: »Največja nevarnost je naša inertnost«, Mladina, 20. marec 2015, št. 12, str. 48.

34 Vekoslav Grmič: *Moja misel*, str. 23.

35 Prav tam.

razsežnost, politika s tem postaja naša pogubna zasvojenost, in žal smo kot narod za to zelo, celo mnogo preveč dovzetni.

Za medčloveške stike in življenje v družbi je odločilna predvsem druga, »dejavna« resnica nekega nazora, ki je mnogo bolj etično naravnana kot prva, »najvišja«, in s tem učinkuje povezovalno. Pogubna zasvojenost mišljenja v *poslednji instanci* je pogubna že zato, ker ljudem jemlje občutek za zdravo pamet in za umirjeno srednjo mero. Še pred nedavnim smo preveč izpostavljali politizacijo sveta, ki je sledila določeni idejni opredelitvi, ta trenutek na srečo izpostavljamo bolj *etizacijo*, ki bi v ljudeh morala poglobljati čut za odgovornost, kajti samo tam, kjer je razvit čut za odgovornost, je tudi smisel – skratka odgovornost je sinonim za smisel. Še nekaj je pri razviti etičnosti, namreč da v ljudeh ohranja vpogled v to, da za dosego še tako dobrega in plemenitega cilja ne moreš uporabiti krvavih sredstev. Že od Aristotela naprej vemo, da pri etični presoji kakega dejanja nikakor ne presojamo najprej in samo cilja, ampak še mnogo bolj sredstva za dosego tega cilja.³⁶ Tudi etika sama je bila izpostavljena zlorabi, po Friedrichu Nietzscheju celo dolgotrajnemu nasilju, kajti vsa sredstva, s katerimi je človeštvo razvijalo in širilo moralo, so se izkazala za globoko nemoralna, celo protimoralna in so moralo v bistvu onemogočala.

4. Transcendencja, ateizem in nesmrtnost

Spet sledim delu *Moja misel*, v katerem škof Grmič skuša na zanimiv način razložiti tudi širši pojav vere, pojav, »ki je značilen za človeka in se imenuje kultura«.³⁷ Omenjeno dejstvo povezuje s tisto razsežnostjo resničnosti, »ki jo imenujemo presežnost ali transcendentno«.³⁸ Na tej ravni dejansko še ni razlik med vernimi in nevernimi, ko gre za vero v tem, širšem smislu. Poudariti je tudi treba, da Grmič na tem mestu sploh ne govori o vernih in nevernih oziroma – verjetno pravilneje – verujočih in neverujočih. Duh, ki posredno veje iz njegovega zapisa, je prej prepričanje, da je vsak človek na neki način veren. Bi bil po tej plati možen sklep, da bi morda veljalo govoriti o razliki med religioznimi in nereligioznimi in da je obstoječe popularno razlikovanje na verujoče in neverujoče v bistvu velika krivica in poniževanje človekovega duha in njegove duhovnosti nasploh? Če že pristajamo na tako, sicer ustaljeno, a vprašljivo delitev, je nujno upoštevati, da do bistvenega razločevanja in razlik

36 Gl. Aristoteles: *Nikomahova etika*, III. (1112b), Cankarjeva založba, Ljubljana 1964, str. 127.

37 Vekoslav Grmič: *Moja misel*, str. 30.

38 Prav tam.

prihaja šele s tem, kako in s čim materializiramo oziroma identificiramo svojo zelo človeško potrebo po transcendenci.

V tej zvezi ugotavlja Grmič naslednje: »Je pa lahko glede na zaznavo ali doživljanje ta transcendenca imanentna, kot je npr. za nekoga vest, ali pa transcendentna, kot je Bog, transcendentno bitje, transcendentna resničnost v ožjem pomenu.«³⁹ S tem smo pri veri v ožjem pomenu, s katero »mislimo predvsem na priznavanje Boga, posebno razmerje do njega, ki se izraža v molitvi in daritvi.«⁴⁰ Od tod Küngova⁴¹ trditev, »da je vera ‚življenjsko srečanje s svetim‘.«⁴² V prispevku *Kršćanstvo je biti dober človek*, gre za pogovor maja 2001, Grmič pojasnjuje: »O veri lahko govorimo takrat, ko opišemo nekaj, kar res sami osebno čutimo, in ne tisto, kar lahko prebereš in se naučiš v nekem katekizmu. Vera je, kar osebno čutiš! Vera je predvsem odnos do nečesa svetega. In vsakemu človeku je v življenju nekaj sveto! Kaj ti je sveto, ti narekuje vest. Zato je vera zvestoba lastnemu prepričanju, lastni vesti.«⁴³ Tu sem si vedno znova postavljala vprašanje, ali je *sveto* predpostavka za nastanek religije ali pa je religija predpogoj za doživljanje svetega. Prepričal me je Arthur Schopenhauer, ki je odločno trdil, da »svetost ne izhaja iz refleksije«,⁴⁴ ampak iz narave bivajočega kot takega, iz njegovega najbolj notranjega bistva. Zato svetosti po njegovem nikakor ne posreduje najprej religija, ampak samó dejstvo obstoja svetovne biti in življenja v njej. V najširšem smislu zato tako razumljen pojem svetosti omogoča nastanek religije in nikakor ne obratno.

Kot vemo, na omenjeno vprašanje o izvoru svetosti dobimo znotraj teologije in filozofije religije zelo razhajajoča se mnenja. Hkrati so ta spodbudna, da začnemo spet znova razmišljati o *svetosti* človekovega bivanja, na katero je med prvimi pri nas opozarjal Edvard Kocbek, ko je v svojih razmišljanjih o Ernstu Blochu – zaradi tega je bil deležen hude kritike – poudarjal, da sta za Blocha tako »teizem in ateizem kriva degradacije sakralnosti«,⁴⁵ eden s teologijo drugi ateologijo. Dejstvo je, da se vsebine in smisla duha in človekove duhovnosti ne da skrčiti izključno na kaj teističnega in tudi ne ateističnega. Da je svoboda bistvo duha, nas prepričujejo že stari Grki.

39 Prav tam.

40 Prav tam.

41 Hans Küng: *Christentum und Weltreligionen*, Piper, München 1984, str. 19.

42 Vekoslav Grmič: *Moja misel*, str. 30.

43 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 218.

44 Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, nav. iz. Sämtliche Werke I–VI (ur. Wolfgang baron von Löhneysen), zv. I, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, str. 103.

45 Edvard Kocbek: »Problematični« *Ernst Bloch*, Sodobnost, 1963, št. 1–2, str. 185.

In tako je bilo soočenje z nekaterimi Grmičevimi mislimi spodbuda, da sem se odločila za pristop, ki ga v najširšem smislu lahko imenujem *onkraj teizma in ateizma*.

V tem kontekstu sem tudi prisluhnila pojmu *negativne teologije*, ki sem ga še posebej zaznala v določenih razmišljanjih nemškega filozofa Theodorja W. Adorna (1903–1969) v sklopu njegovega antisistematično razvitega sistema, ki se imenuje negativna dialektika. Od tod pot seveda takoj pelje k Paulu Tillichu (1886–1965), pri katerem se je na univerzi v Frankfurtu Adorno leta 1931 habilitiral in kjer sta do leta 1933 tudi sodelovala. S svojo materialistično zarezo skozi celoten svet Adorno znotraj materializma skuša ohranjati nekaj teološke vsebine s tem, da ta prehaja na profano raven.

V svojem najbolj znanem delu z naslovom *Negativna dialektika* iz leta 1966 je podal svojo kritiko zdaj že nekdanje uradne leninistično materialistične dialektike, ki ji je očital, da je o predmetu zbirala podatke kot državna policija v svojih arhivih in pri tem preskočila spoznavno teorijo. Zato takšno spoznanje ni moglo biti odraz predmeta, ampak samo malikovalstvo. Po Adornu je materialistična težnja dojeti predmet določena z nečim popolnoma nasprotnim, nematerialnim, kajti polni predmet se da misliti samo brez podob, »stanje brez podob pa konvergira s teološko prepovedjo upodabljanja podob«. ⁴⁶ Materializem takšno prepoved sekularizira tako, da ne dovoli pozitivnega kazanja utopije, in v tem je vsebina njegove negativnosti. Zato se materializem ujema s teologijo ravno tam, kjer »je najbolj materialističen«. ⁴⁷ Izrek *Ne delaj si rezane podobe* (2 Mz 20,4) je najbolj ateistično sporočilo v *Svetem pismu* in povezuje teologijo z materializmom in celo z ateizmom. Tu se seveda ne da zaobiti Paula Tillichu in njegove filozofske teologije oziroma *teonomne metafizike*.

Ker vera vedno gradi na simbolnem dojemanju brezpogojnega, je Tillich odločno trdil, da je »Bog simbol za brezpogojno«, ⁴⁸ nič več in nič manj. In kakor spada k naravi človekovega dojetanja nekaj teonomnega, tako spada tudi ateizem, kajti po Tillichu se religije ne da misliti brez ateističnega elementa, saj je »ateizem nujni religiozni in teološki odgovor«. ⁴⁹ Meje med teizmom in ateizmom se brišejo,

46 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, GS 6, *Gesammelte Schriften* (GS) 1–22 (ur. Rolf Tiedemann), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, str. 207.

47 Prav tam.

48 Paul Tillich: *Frühe Hauptwerke*, *Gesammelte Werke* (GW) I, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959, str. 334.

49 Paul Tillich: *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, GW V, str. 133–134.

izgubljajo svoje tradicionalno nasprotovanje in izključevanje, in tako Tillich ugotavlja: »Dejanski ateist ni neverujoči, temveč verujoči; in vsak pravi *teizem*, vsaka določitev Boga kot brezpogojnega vsebuje breztemeljnost *ateizma* in določitev spet ukine.«⁵⁰ Takšna razmišljanja o ateizmu nagovarjajo, so prijetno povabilo, da si človek, ki bere Tillichova dela, ogleda še kaj, recimo, iz njegove teonomne kulture in etike. Njegova stališča, s katerimi je očitno vplival na svoje sodelavce na univerzi v Frankfurtu, dajejo slutiti, zakaj je frankfurtska šola tako zelo sugestivna, da smo še mi, majhni in anonimni, vse do danes ostali njihovi »učenci«.

Spet se spomnim blagega Grmičevega opozorila, zakaj tudi mi, ateisti, ne bi razvijali svojega pojma transcendence. In zdaj sledi še eno vprašanje: kako je z *idejo nesmrtnosti*?

V času študija me je begala ugotovitev Friedricha Nietzscheja, kako »človek drago plačuje nesmrtnost: zanjo že živ po večkrat umre«,⁵¹ še bolj pa njegova misel, iz katere je izhajala zahteva, da je iz evropske kulture treba pregnati idejo nesmrtnosti. Kaj bi to lahko pomenilo? Da bi bila smrt zares poslednje – ta misel se je upirala, učinkovala je odbijajoče in odvratno, po množičnem umiranju v nemških koncentracijskih taboriščih še posebej. Preprosto ni bila sprejemljiva, še manj enačaj med ateizmom in tem, da po smrti ni več ničesar. Kako sta lahko združljiva ateizem in nesmrtnost?

Še bolj pa me je begalo vprašanje, kako komunicirati v prostoru, ki je samo eden in za vse skupen, tisti pa, ki so v njem, se med seboj zelo razlikujejo in so svojo različnost tudi vedno pripravljene braniti in zagovarjati. Za avtonomijo lastne drže gre človeku, ki demokracijo na vseh ravneh razume kot možnost za sobivanje in ne za nadvlado in oblast večine nad manjšino. Takšno pojmovanje demokracije zahteva visoko ozaveščeno etično bivanje, ki pronica v vse pore človekovega individualnega in družbenega življenja. S tem še tako majhne in na videz obrobne stvari prejmejo pomen, kajti etični človek *vse* počne s precejšnjo mero *odgovornosti*. Odgovornost pa se kaže kot *smisel*, kajti človekovo bivanje in njegova dejanja spremlja odgovornost samo tam in takrat, kjer je v ozadju smisel. Toda s čim, s kakšno podlago se utemeljuje smisel? Tu se začnejo zelo nasprotujoča si razhajanja, ki nas ločujejo še danes, in sicer predvsem zato, ker medsebojno delujejo izključujoče.

Vse naše delovanje in številne življenjske izbire določajo razlike in ena ne ravnobrobna za naše bivanje, še posebej od prejšnjega stoletja sem, je bila izbira

50 Paul Tillich: *Frühe Hauptwerke*, GW I, str. 334.

51 Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 236–237.

med čim bolj teističnim, religioznim in ateističnim, nereligioznim. Za kaj tu sploh gre?

Zelo smelo se je s tem problemom soočal nemški filozof Max Horkheimer (1895–1973), ki sicer spada med predstavnike t. i. *frankfurtske šole*, znane po tem, da je bila zelo blizu Marxu. V določenih vidikih jo vsekakor velja imeti za marksistično usmerjeno, vendar zelo daleč od stališč dialektičnega materializma in marksizma boljševiske svetovnonazorske usmerjenosti. Tako Horkheimer leta 1963 ugotavlja, da nasprotje med teizmom in ateizmom že zdavnaj ni več aktualno; v marsičem to določa zgodovinski razvoj sam. Nekoč je ateizem pomenil notranjo neodvisnost in hrabrost. Pri človeku, ki se je zanj odločil, je bila to po svoje herojska drža, s pomočjo katere je vztrajal v razmerah nič kaj lagodnega bivanja. In pozneje obratno: teistično dojemanje življenja, prakticiranje religioznosti v okvirih uradno deklarirane ateistične družbe in njenega militantnega ateizma je bilo za marsikoga vprašanje njegove etične pokončne hoje.

Ko danes beremo Horkheimerjeva razmišljanja o tem, za konkretne človeške usode tako zelo bolečem nasprotovanju in celo medsebojnem izključevanju ateizma in teizma, vsekakor velja prisluhniti naslednjim besedam: »Ateizem zajema najraznovrstnejše, nasprotno pa je teizem zadosti določen, tako da lahko označuje za hinavce vse, ki v njegovem imenu sovražijo druge. Če teizem jemlje večno pravičnost kot izgovor za časovno nepravičnost, potem je tako slab kot ateizem, kolikor ne dopušča prostora misli za kaj drugačnega. V evropski zgodovini sta vsekakor oba povzročala zlo in dobro, oba imata svoje tirane in mučence.«⁵² Toda oba poznata tudi svoja velika dejanja, celo upanja in ravno to dvojje je Horkheimer videl v njunem naporu za dosego sreče človeka in ljudi, ne samo svobode.

Očiten materialistični obrat v mišljenju ljudi je Horkheimer prepoznavał znotraj zgodovinskega razvoja samega, zdaj tradicionalno nasprotje med teizmom in ateizmom, idealizmom in materializmom prejme nov, bistveno drugačen pomen. Že leta 1935 v prispevku z naslovom *Misel o religiji* ugotavlja, da sta dobra volja in solidarnost z bedo, skupaj s prizadevanjem po boljšem svetu, sčasoma izgubila svoj religiozni plašč. Tudi mučenci ne umirajo zaradi nesmrtnosti v onstranskem svetu, ampak zaradi sreče ljudi, ki prihaja po njihovi smrti. Kakor se da razbrati Horkheimerjeva razmišljanja o religiji, še posebej krščanski, ta s svojo vsebino in upanjem sploh ne teži več enoznačno samo

52 Max Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1967, str. 228.

nazaj k religiji, ampak gre v povsem nasprotno smer, namreč v znotrajsvetne razmere in pri tem postaja *nakopičena etična moč*. Zato so religiozne moči po Horkheimerju »kot produktivne sile«, ki prehajajo »v družbeno prakso«. ⁵³

Kljub temu da religija izgublja svojo izvirno zgodovinsko obliko, vendarle ohranja svojo izvirno vsebino, in v marsičem je to pojem *neskončnosti*. Kako? Predvsem z zavestjo o končnosti in omejenosti zemeljskega dogajanja, s čimer varuje družbo pred neumnim optimizmom, ki ga poraja naraščajoče človekovo znanje. Obe, religija in nereligiozna ideologija, bi morali povečati solidarnost z življenjem, ohranjati vero v njegovo ponovno rast takrat, ko to trenutno propade in vse tone v žalosti. Skratka, gre za krepitev tega, kar je zmožno regeneracije. V tem smislu bi lahko prihajalo »do zmagoslavja medčloveškega in do zmagoslavja resnice«. ⁵⁴

Zelo značilna poteza Horkheimerjeve misli je materialistični obrat, ki zelo glasno spodbuja svet v njegovem upanju po čem boljšem, tako da pri njem in Adornu govorimo o *materialistični zarezi skozi celoten svet*. Ta zareza ne izgovarja samo pojma svobode, kar so počele vse idealistično usmerjene misli, ampak še posebej in izrazito pojem sreče, ki se mu je filozofija izogibala. In kot materialist se zaveda, da želja po *večnosti sreče*, te religiozne sanje človeštva, ni uresničljiva. Zelo suvereno izjavlja, da materialistični pogled pač ni združljiv z mišljenjem, ki postavlja absolutne zahteve. Skoraj absolutna pa je vedno bila njegova zahteva po popravi in izboljšanju razmer, v katerih se je v morju trpljenja in bede rojevalo upanje v boljši svet, izpolnjen s srečo.

Nihče drug kot ravno Nietzsche je veri v onstranstvo očital prazno upanje, ne da bi se v svojem času bal povedati tole: »Trpljenje in nemoč – to je ustvarilo vse svetove onstran; in tista kratka blaznost sreče, ki jo okusi le najbolj trpeči«. ⁵⁵ Ljudje so skozi vso zgodovino obupavali, in ko so slišali govoriti trebuh bivanja, so si prizadevali »tja čez na ,oni svet‘«, ki po Nietzschejevi ugotovitvi ni drugo kot »razčlovečeni nečloveški svet«, ⁵⁶ zato je skušal ljudem dopovedati, naj pot, po kateri hodijo, dojemajo kot pravo, kajti samo ona zares govori o smislu zemlje. Tega smisla se ni dalo reflektirati brez trpljenja, ki ga je bilo v zgodovini tako zelo mnogo. Od takrat naprej seveda v marsičem medsebojno izključujoča razmišljanja o tem, ali se nad trpljenje zemlje spraviti z onstranskimi ali tostranskimi merili. Kako trpljenje zaustavljati? Kako

53 Max Horkheimer: *Kritische Theorie I*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, str. 376.

54 Vekoslav Grmič: *Moja misel*, str. 107.

55 Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1984, str. 34.

56 Prav tam.

in s čim ga sploh izgovarjati, tudi z željo, da bi najprej pojasnili njegov izvor? Teorija se je morala soočiti s tem problemom, kajti nemir zemlje je bil že zelo očitno in je prehajal v ogromno materialno silo. Ljudje trpljenja niso bili več pripravljeni ponotranjati, ampak ga obvladovati, tudi v tem smislu, da bi ga s silo pokončali, še posebej takrat, ko je bilo več kot očitno, da je pred njimi v podobi konkretnega nakopičenega družbenega zla. Na filozofskem področju zdaj postaja aktualno soočenje med idealizmom in materializmom predvsem glede tega, kako eden in drugi izgovarja resnico in smisel bivajočega.

Idealizem je vedno prisegal na *svobodo* kot najvišji imperativ bivanja, materializem opominja na *srečo* in Max Horkheimer ter njegov tesni sodelavec Theodor W. Adorno temu povsem sledita s svojo materialistično pojmovano etiko. Očitno jima gre najprej za poskus reševanja sreče – ne samo svobode – znotraj zgodovine, kajti tudi zgodovine ne moremo misliti onkraj sreče. Adornova misel zelo kritično postavlja vprašanje, kako se je filozofiji moglo zgoditi to, da ne samo da je v preteklosti ignorirala pojem sreče, ampak se mu je celo odrekla. Značilno zanj je, da svoje mišljenje uravnava po svetopisemski prepovedi dokončnega upodabljanja podob (2 Mz 20,4), zato temeljne pojme svoje negativne dialektike izreka samo negativno, namreč z nikakršno dokončno konkretizacijo. Njegova misel skuša ohranjati odprto možnost za drugače bivajoče v primerjavi s tem, kar obstaja, s svojo kategorijo *drugega*. Ne glede na to, koliko je v kakšnem trenutku vsakršni sreči onemogočeno, da se uresniči, je v bivajočem kljub vsemu prostor za *drugo* in *drugáčno* od tega, kar samo je.

V šestdesetih letih 20. stoletja je Adorno izrazil, da je mesto filozofije danes v očitni napetosti med vpogledom v povsem nemogoč prikaz pravičnega življenja in hkrati še zavesti o tem, kako bi lahko bilo. Toda njegova filozofija sama ne more glede upanja, sreče, pravičnega življenja in odrešenja povedati nič pozitivnega in oprijemljivega, razen da izgovarja misel o možnosti neke zares pristne drugačnosti.

Skratka, ateizem in nesmrtnost nista vsak sebi narazen, sta združljiva, vsekakor že s tem, da ohranjamo solidarnost z življenjem, in Max Horkheimer je v tridesetih letih 20. stoletja izrecno opozarjal, da je pri tem – kot je že bilo poudarjeno – nujno ohranjati in negovati pojem *neskončnosti*, kajti zavest o njej nas varuje pred nebrzdanim optimizmom, ki narašča s človekovim znanjem, to pa čedalje bolj napreduje. In kar koli o čemer koli že vemo, četudi je naše znanje o neki biti še tako genialno, celota te – ko tudi vsake biti – je daleč nad vsemi posamičnimi spoznanji in ugotovitvami. Navsezadnje to velja upoštevati celo kot hevristično raziskovalno načelo na področju celotne znanosti.

Max Horkheimer podobno kot novokantovci vidi v sodobnem svetu izginjanje religije, vendar priznava, da je religija še najbolj smiselna tako, da preide v etiko in učinkuje kot nakopičena etična moč. Tako se njena vsebina ohranja. V marsičem mu je bil vzor Arthur Schopenhauer, ki je kot ateist želel s filozofskimi sredstvi rešiti iz krščanstva najbolj dragoceno, namreč njegovo etiko. Znotraj svoje etike je sočutje povzdignil v najvišje načelo in svoje dojemanje učasovanja bivajočega razumel kot *čas brez konca v večnost*, kar pomeni, da pri njem ni nastavkov za nihilizacijo sveta kot *čas brez konca v nič*.

Georg Simmel, ki je zelo dobro poznal Schopenhauerjeve in Nietzschejeve nazore, je v svojem času doumel strašne posledice pregona ideje nesmrtnosti iz naše kulture. Z vsem, kar je podal znotraj svoje filozofije življenja, je poskušal negovati in ohranjati idejo nesmrtnosti, čeprav strogo in dosledno vzdržuje pojem transcendence na ravni imanence. Smrt po njegovem nikakor ne velja za nekaj poslednjega in dokončnega, zato s svojo mislijo opozarja na kozmično-metafizični smisel življenja, ki pomeni moč življenja v tem smislu, da se presega oziroma transcendirata. In kar življenje z vsem zadržuje, je transcendenca življenja, o kateri je Simmel zapisal: »Morda celotna ideja o nesmrtnosti človeka pomeni le akumuliran, enkratni, v silen simbol zatopljen občutek za samopreseganje življenja.«⁵⁷ Že iz njegove študije *K metafiziki smrti* iz leta 1910 izhaja, da je metafizična razsežnost smrti v tem, da je z njo mogoče ohranjati pojem subjektivnosti in z njo povezano individualnost.

Sam je bil sicer judovskega porekla in skupaj s svojo družino je sprejel krščanstvo – v nemškem svetu so take takrat imenovali asimilirani Judje. O krščanstvu se je izrazil zelo spoštljivo; ta misel se v prispevku z naslovom *Smrt in nesmrtnost* glasi: »K silnim paradoksom krščanstva spada to, da odteguje smrti njen apriorni pomen, da življenje že od vsega začetka postavlja v vidik njegove lastne večnosti.«⁵⁸ V čem je ta večnost po Simmlu – in tukaj je zelo jasen in natančen: »In sicer ne kot neko podaljšanje življenja, ki bi se navezovalo na zadnji tuzemski trenutek, temveč da je večna usoda duše odvisna od celotne vrste življenjskih vsebin, da vsakdo nadaljuje svoj etični pomen kot določiten temelj naše transcendentne prihodnosti v neskončnosti in s tem premaga omejenost, ki biva v njem. Tu lahko smrt velja kot premagana, ne le zato, ker življenje kot skozi čas raztezajoča se črta sega prek formalne meje svojega konca, temveč tudi zato, ker zanika smrt s pomočjo večnih posledic prav tistih

57 Georg Simmel: *Die Transzendenz des Lebens*, nav. iz Gesamtausgabe (GA), zv. 16, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, str. 230.

58 Georg Simmel: *Tod und Unsterblichkeit*, nav. iz. GA, zv. 16, str. 304.

posameznih momentov življenja, skozi katere smrt učinkuje in jih notranje omejuje.«⁵⁹ S temi stališči je Simmel vsekakor edinstven

Nekatera stališča, ki jih tukaj povzemam, so v daljši obliki podana v vseh mojih knjigah,⁶⁰ kjer sem izpostavila etiko kot tisto praktično dejavno resnico, o kateri človek lahko odloča v svojem življenju in je s svojo izbiro zanjo tudi odgovoren. Etika torej kot poskus najbolj pristnega udejanjanja transcendence na ravni imanence ali kar najbolj v duhu Grmičeve drže kot etika dobre volje, ki pomeni etiko srca.

Nikdar nisem razumela očitkov tistih religiozних struktur, ki so nam, ateistom, očitale, da smo nekako samo »četrt« človeka in da nimamo podlage, s katero bi lahko utemeljevali etiko, skratka, etični sploh ne moremo biti. Pa se je našel »dobri škof«, ki nam je ponudil možnost za pogovor o tem in onem, in spet segam po njegovih mislih: »Evangelij govori, da nas bo Kristus sodil po tem, kar bomo v življenju dobrega naredili sočloveku. Mnogi se imajo za verne, čeprav njihova dejanja pričajo, da so neverniki, in nasprotno. Številni menijo, da so neverni, v resnici pa so, zaradi svojih dobrih del sočloveku, tudi po evangelijskem merilu, še kako verni. To velja za vse ljudi na svetu, pripadnike različnih ver in nevernike. Dalajlama misli nekaj podobnega, ko trdi, da naj vsak človek živi po svojem prepričanju s ciljem, da bi duhovno, etično odgovorno živeli, ne glede na to, v kaj verujemo.«⁶¹ Za te misli gre Grmiču vse priznanje, saj nas, nereligiozne, upoštevajo in priznavajo, predvsem in najprej v etičnem smislu: Učinkujejo kot povabilo, nam, ateistom in marksistom še posebej, k sodelovanju pri našem skupnem prizadevanju za etizacijo sveta.

Ob izidu prevoda *Holandskega katekizma* v slovenščino (1971) je v uvodni besedi poudaril pomen te, za mnoge zelo sporne verske knjige, ker je v njej takrat videl možnost, da bo »gotovo odstranila mnoge pomisleke in ugovore zoper vero pri tistih, ki so se od krščanstva oddaljili, ker so ga premalo poznali.«⁶² Skratka, Grmičeva sicer uporniška drža je bila ves čas načelna, vztrajal je pri svojem krščanstvu in mu s svojim osebnim zgledom skušal dati nov, drugačen pomen, kajti povojne razmere pri nas, in to se žal še naprej stopnjuje, celo s političnimi sredstvi, so krepile predsodkarstvo na obeh straneh in sovražnosti so prehajale v nekaj trajnega.

59 Prav tam.

60 Gl. še razpravo *Metafizika filozofije življenja* v pričujoči knjigi.

61 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 219.

62 Vekoslav Grmič: *Slovenskemu prevodu Holandskega katekizma na pot*, nav. iz *Krščansko oznanilo. Holandski katekizem za odrasle*, Založba Obzorja, Maribor 1971, str. 7.

Že leta 1975 se je Grmič zavzemal za sožitje med vernimi in nevernimi in pri tem poudarjal, da ne razpravlja o ljudeh, ki jim vera ali nevera predstavljata ideologijo, tudi ne govori »o verskih in ne o brezverskih fanatikih, temveč o iskreno vernih in nevernih ljudeh«. ⁶³ V vseh svojih delih je poudarjal, da so meje med vero in nevero krhke, težko, če sploh določljive in zato je o sožitju med obojimi težko govoriti. Množični pojav ateizma spremljata v sodobnem svetu predvsem dva pojava, in to sekularizacija in antropocentrizem, oboje s težnjo po popolni avtonomiji človeka. Odgovor vere na to dejstvo v obliki ideološkega sistema je po Grmiču težka zmeta, in takšna embalaža po njegovem »vse preveč diši po opiju v trpljenju, po brezdelju v razmerju do zemeljskih resničnosti, po brezčutnosti za resnične probleme, po avtoritarnosti in dušenju vsake ustvarjalnosti ter vsakega profetizma«. ⁶⁴ Nič kaj prizanesljivo Grmič ne govori o tem, da takšna »embalaža ponuja vero, ki ,rešuje dušo‘ posameznega človeka ali posameznih izbrancev, ki se zatekajo v ,sveti egoizem‘, medtem ko večina okrog njih nima niti najpotrebnejšega za življenje in trpi pod ,neznosnimi bremení, se zvija v bolečini in pomanjkanju«. ⁶⁵

Je s temi mislimi Grmič videl »zgodovini v srce« in dobrih dvajset let pred dokončnim sesutjem socializma prepoznaval tendence, ki so morda že bile v prihajanju, samo da se jih nismo zavedali ali pa se jih nismo hoteli? Poznejši Grmičev opus že poteka v soočenju s kobiličarskim kapitalizmom in njegova poslednja dela že analizirajo povsem konkretne razmere in siromašenje ljudi je stvarnost, ki postaja čedalje bolj izrazita.

5. Uporništvo – narodovo preroško poslanstvo

Proti demonizaciji partizanstva

1. Smernice in navodila državnega komisarja za utrjevanje nemštva v zvezi z izseljevanjem Slovencev in naseljevanjem Nemcev v Spodnji Štajerski

[Nav. iz Tone Ferenc (zbral in uredil): *Viri o nacistični raznarodovalni politiki v Sloveniji 1941–1945* (*Quellen zur nationalsozialistischen Entnationalisierungspolitik in Slowenien 1941–1945*), Založba Obzorja, Maribor 1980, str. 60–61.]

63 Vekoslav Grmič: *Iskanje in tveganje* 1. in 2. del, Gorenjski tisk, Ljubljana 1975, str. 112.

64 Prav tam, str. 115.

65 Prav tam.

1. Takoj je treba izseliti celotno slovensko inteligenco.
2. Takoj je treba izseliti vse Slovence in njihove družine, ki so se priselili po letu 1914. Pri slednjih pa je treba poprej opraviti še grob izbor in preveriti, ali niso morda med njimi tudi v rasnem pogledu posebej dragoceni elementi, o katerih je moč domnevati, da so pravzaprav nemškega, germanškega izvora, in jih seveda ne moremo prepustiti tujemu ljudstvu. Tiste, ki bodo prišli skozi ta grobi izbor, je treba potem pri natančnejši selekciji poslati v urad za priseljevanje.
3. Prav tako je treba izseliti prebivalce pasu ob Savi, ki obsega območje nemškega rajha jugozahodno od Save pa tudi približno 20-kilometrski pas severovzhodno od Save. Pri tem je treba ravnati v skladu s točko 2.
4. Prav tako je treba izseliti prebivalce tako imenovanega obsotelskega pasu, se pravi območje, ki je označeno na priloženi karti. Tudi tu je treba ravnati v skladu s točko 2.
5. Izseliti je treba prebivalce vasi v celotni južni Štajerski, ki kažejo znamenja nearijskega pokolenja. Tudi ti morajo skozi grobi izbor.
6. Preostalo prebivalstvo, se pravi večina, pa za zdaj ostane v deželi. Sledeč gauleiterjevim pozivom naj to prebivalstvo v znak svoje notranje pripadnosti Nemčiji pristopi k štajerskemu heimatbundu. K štajerskemu heimatbundu pa bodo smeli pristopiti tisti, ki bodo uspešno prestali podrobni izbor urada za preseljevanje.

Ponavljam in povzemam:

V skupinah pod točkami 1–5 bo izseljena večina prebivalstva, kakih 90 odstotkov prebivalstva ali še več. Od tega jih bo le majhen del rasno ustreznih po grobem izboru, to se pravi na podlagi njihovega videza, poslan na podrobnejši izbor. Če bodo prestali tudi tega, bodo ti ljudje oziroma družine kot rasno dragoceni, nacionalno pa sicer nezanesljivi, preseljeni v rajh, kjer bodo ponemčeni.

Del prebivalstva, opisan pod točko 6, bo najbrž v celoti podvržen natančnemu izboru. Pokazalo se bo, da je med njimi kakih 90 do 95 odstotkov Nemcev ali takih, ki jih je mogoče v celoti ponemčiti, torej bodo po krvi in politično sprejemljivi; le nezaten del med njimi pa bo zavrjen in te bo treba potem enako kakor tiste pod točkami 1–5 izseliti.

Maribor, 18. aprila 1941

Wagener

H. Himmler

SS-Untersturmführer

Grmič je zelo dosledno, povsem odločno in nepopustljivo pozitivno vrednotil tradicijo NOB. Kot eno temeljnih misli te njegove načelne drže bi navedla misel iz prispevka z naslovom *Etična dilema – upreti se ali ne*, ki poudarja: »Upor je bil dejanje silobrana, do katerega je imel slovenski narod vso pravico in celo moralno dolžnost, saj narava vsakega živega bitja sama po sebi odgovarja z odporom zoper uničevalca življenja.«⁶⁶ Zato je naše uporništvo kot volja in pravica do življenja, ki je enkratno. Vsak človek mora svojemu življenju dati smisel, kajti kjer je odgovornost, tam je smisel. Gre skratka za antropologijo uporništva.

Naša pot skozi zgodovino je bila »pot uporništva v službi naroda in njegovih pravic« – na to moramo biti ponosni in ne podlegati kakšnim trenutnim političnim, predvsem strankarsko naravnanim interesom, kajti: »Uporništvo predstavlja naravnost preroško poslanstvo v naši narodni zgodovini. Z njim smo ohranili svoj obstoj, svojo kulturo in svojo vero. Ob njem smo napredovali in se v vsakem pogledu razvijali. Zato se nam hkrati pokaže kot naša sveta dolžnost, za katero smo odgovorni Bogu, svojemu narodu in sebi – svoji vesti. Uporništvo nas slednjič zavezuje za edinost, kajti samo tako bo res uspešno in nas bo navdajalo z upanjem na vedno lepšo prihodnost.«⁶⁷ Bivanje, prežeto z upanjem, je topel tok bivanja, ki ga je filozof upanja Ernst Bloch razumel kot izrazito in najbolj človeško razpoloženje, naravnano proti grozi, strahu, obupu in celo nihilizmu. Grmič je ta upanjski vidik posebej poudaril v svojem pozdravu udeležencem srečanja borcev ob 55. obletnici pohoda XIV. divizije na Štajersko.⁶⁸ Ohranjati zavest o potrebi po uporništvu je kot negovanje upanja za življenje.

V sestavku *Moralne razsežnosti osvobodilnega boja* Grmič poudarja, da je bil osvobodilni boj povezan s socialnimi in družbenimi spremembami, in tukaj še posebej izpostavlja moralne razsežnosti osvobodilnega boja. Po njegovem »moramo razlikovati vsaj tri vprašanja, na katera je treba odgovoriti. Gre namreč za moralno upravičenost oboroženega upora okupatorjem nasploh, dalje za način ali metode osvobodilnega boja, in končno za vprašanje posledic tega boja.«⁶⁹ Kot ugotavlja v sklepnih mislih, nam je ta izredni boj dal samozavest in na vse to moramo biti ponosni. Ne glede na vsa žal tudi posamezna negativna dogajanja je skrajno nedopustno in nemogoče »enačenje osvobodilnega

66 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 85.

67 Vekoslav Grmič: *Izzivi in odgovori*, str. 181.

68 Prav tam, str. 189.

69 Vekoslav Grmič: *Moja misel*, str. 140.

boja in njegovih nasprotnikov, domobrancev«.70 Skratka, kot narod smo se samouresničili in postali zgodovinski v tem pomenu, da si lahko tudi sami krojimo zgodovino.

V prispevku *Štajerska duhovščina med okupacijo 1941–1945* je Grmič zelo nazorno prikazal izjemni profil štajerskih duhovnikov, ki so se med vojno v času nemške okupacije soočali z nemškim terorjem in pri tem mnogi pokazali svojo izredno moralno moč. Gre za tradicijo, ki so jo nekateri katoliški duhovniki izkazali že med prvo svetovno vojno v času majniške deklaracije in pozneje kot predani Maistrovi borci. Grmič poroča celo o številu izgnanih slovenskih duhovnikov med preteklo vojno: 284 škofijskih in 81 redovnih, mnogi so bili odpeljani v taborišča smrti in na Hrvaško, tudi v Jasenovcu so se znašli. Pritiski na škofa Ivana Jožefa Tomažiča so bili zelo hudi, vendar je ohranil pokončno držo, in vodja Heimatbunda Steindl je prek Tomažiča želel prepovedati rabo slovenskega jezika v cerkvi. Tomažič je to odločno in pisno odklonil tako, da je šef civilne uprave »moral sam 14. 4. 1942 prepovedati uporabo slovenščine v cerkvi. Leta 1944 pa je poveljstvo varnostne policije prepovedalo celo uporabo latinščine pri cerkvenem petju, ki so jo duhovniki uvedli namesto nemščine.«71

Še posebej omembe vredno je dejstvo, da škof Tomažič ni dovolil oboroženega odpora proti OF, in spet so »prihajali k njemu odposlanci iz Ljubljane, da bi ga pridobili za podobne korake, kakor jih je storil v tem pogledu ljubljanski škof Rožman. Med drugim ga je hotel salezijanski duhovnik iz Ljubljane dr. Franc Blatnik pridobiti za propagando v prid ustanovitve domobranstva, a ga je škof odločno zavrnil. Zato tudi ni čudno, da so lavantinski duhovniki, ki so ostali v škofiji, sodelovali z OF, da so prav tako kakor njihov škof imeli okupatorje za edine sovražnike, zoper katere je treba voditi neizprosni boj.«72 Vere ni mogoče širiti s silo, nasiljem in orožjem, prej s pripravljenostjo »tudi na mučeniško smrt«, opozarja škof Grmič in podobno kot teolog in filozof Janez Janžekovič pravi, da je skrajno nemoralno »s poglavarjem hudih duhov« izganjati in preganjati »hude duhove«, če »se skušamo vživeti v miselnost domobrancev in izraziti njihovo početje s svetopisemskimi besedami.«73

S prijetnim presenečenjem beremo imena štajerskih duhovnikov v partizanih: Jože Lampret, Ivan Povh, Franc Šmon, Viljem Videčnik ter diakona Alojzij Lasbaher in Stanko Lorber. Pozneje v izgnanstvu so se partizanom pridružili

70 Prav tam, str. 149.

71 Vekoslav Grmič: *Iskanje resnice: zbirka člankov in razprav*, Unigraf, Ljubljana 1997, str. 171.

72 Prav tam, str. 172.

73 Prav tam, str. 173.

še tile: Matija Medvešek, Viktor Merc, Janko Petan, Avguštin Štancer, Stanko Strašek in Martin Uranjek. Grmič nas seznanja tudi z imeni duhovnikov, ki so umrli mučeniške smrti, bodisi so bili do smrti mučeni ali ustreljeni. Ko so Nemci zasedli Gornjo Radgono, so ubili župnika Martina Gaberca, v celjskem zaporu je bil ustreljen Mihael Geršak (2. 7. 1942). Ferdinand Potokar je »kot mučenec za domovino in vero v pravem pomenu« umrl zaradi mučenja v celjskem zaporu (5. 11. 1942), Izidor Završnik je bil nekajkrat aretiran, nato pa mučen in ustreljen kot talec v Mariboru (10. 3. 1943). Kot zajeti partizan je bil ustreljen Ivan Povh (31. 12. 1944), Franc Gomilšek je bil ustreljen 29. 10. 1943. To so herojska imena, ki bi si zaslužila, da jih obravnavamo po svetniško in ne z nerazumljivo zapovedano molčečnostjo in prikrivanjem.

Odporništvo slovenskega naroda spodbuja zvestoba svojemu ljudstvu in v *Govoru pri maši za padle borce pohorskega bataljona pri Sv. Treh kraljih* 17. 1. 2003, ob 60. obletnici tragičnih bojov na Osankarici (8. 1. 1943), je škof Grmič mučeniško smrt borcev pohorskega bataljona opisal s svetopisemsko prispodobno: »Nikar se ne ustraši tega rablja, ampak se pokaži vrednega svojih bratov in sprejmi smrt, da te bom po usmiljenju spet našla skupaj s svojimi brati!« (2 Mkb 7,29) Grmič je želel opozoriti na svetopisemsko doslednost odločitve za načelnost in mučeništvo sedmih bratov in njihove matere – kajti »zadnja je za svojimi sinovi umrla mati« (2 Mkb 7,41) – primerja s smrtjo očeta, Alfonza Šarha, in njegovih treh sinov: »Šarh je pač dobro vedel, kaj je njegova dolžnost, ki sta mu jo narekovali narodna zavednost in vera. Uporništvo in odločitev za partizanstvo sta ga vodili v osvobodilni boj v najpristnejšem pomenu. Zato ni čudno, da so kar trije sinovi v tako zgodnji mladosti šli za očetom in postali borci za svobodo, partizani v Pohorskem bataljonu!«⁷⁴

Ena najradikalnejših misli o odločitvi za odpor je v tem govoru tale izrečena misel: »Slovinci so sploh v veliki večini pokazali, kakšno vrednoto jim pomeni slovenstvo, kaj jim pomeni slovenski jezik, narod in vera. Bili so pripravljene na največje žrtve v odporu do okupatorjev in njihovega zločinskega načrta, da bi preprosto uničili slovenski narod, njegovo kulturo in krščansko vero. Vzeti so jim hoteli, kar jim je bilo najdražje, zato se niso ustrašili tudi največjih žrtev. Osvobodilni boj so razumeli kot svojo dolžnost. In res je bil osvobodilni boj moralno popolnoma upravičen, da, bil je od Boga zapovedan, kolikor je kdo v resnici vsestransko spoznal nevarnost, ki je grozila slovenskemu narodu in sploh evropski krščanski civilizaciji.«⁷⁵

74 Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi: misli o sodobnosti*, Unigraf, Ljubljana 2005, str. 107.

75 Prav tam, str. 107–108.

Ni šlo samo za medvojno uporništvu, ampak za zelo dolgo tradicijo, ki je ohranjala nas Slovence, in Grmič poudarja: »Sicer pa je odporništvu pri Slovencih bilo tudi posledica stoletnih bojev Slovencev zoper mnogoštevilne tujce in sploh vse, ki so kakor koli hoteli temu malemu narodu vzeti pravico do osnovnih potreb in svobode, do lastnega prostora pod soncem, Turki pa tudi pravico do vere.«⁷⁶ Padlih borcev in bork Pohorskega bataljona »ne smemo nikoli pozabiti«, ti »resni mučenci« nas opozarjajo, da smo Slovenci in tudi imamo pravico biti in ostati Slovenci. Zato in v tem kontekstu je razumljivo Grmičevo pogosto sklicevanje na lik škofa Slomška, saj je ta »poudarjal, da ni mogoče ohraniti zvestobe veri brez zvestobe narodu in maternemu jeziku«,⁷⁷ ki je kot »ključ do zveličavne narodove omike«.⁷⁸

Da bi človek razvil in uresničil samega sebe – tudi kot upornika – in hkrati še pomagal drugim, mora po Grmiču imeti »pogum in odprtost« za bivanje, in kot ugotavlja njegov naslednik ter glavni in odgovorni urednik revije *Znamenje* Srečko Reher, je Grmič vedno »zbral dovolj poguma«, da je glasno povedal, »kar mu je narekovala vest, pa če je bilo komu prav ali ne. Vseskozi je kritično presojal zgodovinska, sočasna družbenopolitična delovanja in delovanja cerkvene institucije, ki ni imuna na težnjo po moči, časti in oblasti.«⁷⁹ Kot ugotavlja Reher, je Grmičevo presojanje prežeto z vso etično ostrino, ki zelo zaznamuje njegovo angažirano teologijo. Za to teologijo, ki je docela v službi človeka, je po Grmičevi lastni oznaki značilen »izostren čut za zgodovinskost, zahteva po avtonomiji zemeljskih resničnosti in antropološka usmerjenost«,⁸⁰ to pa so stališča, ki nam omogočajo razumevati njegove načelne nazore o dogajanju v narodu, ki pozna mahničevsko delitev duhov; ta traja še danes, in očitna najnovejša dogajanja kažejo, da ta delitev spet pridobiva na moči.

Kako se soočati z militantnimi in celo izključujočimi se nasprotji »med socialističnim taborom in taborom katoliških integralistov« v narodu, ki je bil sredi enega najbolj krutih prepilov zgodovine? Ta mu je na začetku namenila pogubo, pozneje pa je precejšnji del naroda spravila v oborožen boj. Ko je ob stoti obletnici rojstva Edvarda Kocbeka v članku *Edvard Kocbek in njegova vera v svobodo* Grmič razglabljal o osvobodilnem boju v času okupacije, je poudarjal,

76 Prav tam, str. 109.

77 Prav tam.

78 Vekoslav Grmič: *Izzivi in odgovori*, str. 170.

79 Srečko Reher: *Grmičev boj zoper razvrednotenje narodnoosvobodilnega boja*, nav. iz *Narodnoosvobodilni boj v slovenskem narodovem spominu: slovenski zbornik 2007* (ur. J. Stanovnik, S. Grčar, H. Pirnovar), GO ZZB NOB Slovenije, Ljubljana 2007, str. 301.

80 Prav tam, str. 302.

kako je bil slovenski narod obsojen na smrt, in pri tem navedel Hitlerjeve besede iz leta 1928, ko je ta v pogovoru z avstrijskim knezom Stahrenbergom ogorčeno izrazil: »Habsburžanom in avstrijskemu plemstvu najbolj zamerim, da v več kakor 500 letih niso mogli ponemčiti tistih nekaj kilometrov od Alp do Jadrana, da tako Nemci niso prišli do Trsta, ki bi moral biti nemška luka.«⁸¹ Ta cilj je okupator zasledoval med vojno in poznamo Hitlerjevo parolo, naj mu to našo deželo spet naredijo nemško. Naš narod je bil »obsojen na smrt in zato je bil osvobodilni boj silobran v pravem pomenu besede.«⁸² Ljudstvo je nasilju organizirano odgovorilo *ne* in škof Grmič je do konca vztrajal, da je bil narodnoosvobodilni boj vseskozi moralno utemeljen, pravičen v najčistejšem etičnem pomenu, kajti šlo je samoobrambo slovenskega naroda: »Prebujena človekova vest je narekovala odpor in upor.«⁸³

V govoru *Ob 55. obletnici ustanovitve VI. SNOUB Slavka Šlandra in 55. obletnici IV. operativne cone* ob srečanju v Lazah (8. 8. 1998) je poudaril, da kot posamezniki in narod nismo smeli kloniti pred temi, ki so »uvedli pogansko-rasistični totalitarizem, nasproten vsakemu resničnemu humanizmu«. Slovesno je spregovoril o naši odločitvi za upor kot »visoko moralnem dejanju«, in z besedami Edvarda Kocbeka⁸⁴ opozoril, da »bi nas druga pot pripeljala do moralnega razkroja, fizične ohromelosti in nazadnje do popolnega uničenja«,⁸⁵ in za to se nismo odločili. Gre za Kocbekov prispevek *Narodnoosvobodilni boj in slovenski katoličani*, v katerem je kritično analiziral možnosti dveh poti – ali takojšnji upor ali pa »pot neizbežnega propada«. Samoobramba je bila odločitev za življenje in Kocbek je naravnost zapisal, da »je spregovoril zakon življenja«. ⁸⁶Oboroženi boj – »sili smo morali zoperstaviti silo«⁸⁷ – je v narodu aktiviral mnogo več kot samo in zgolj bojevanje; šlo je za proces, ki je prehajal v nekaj dolgotrajnega, od najbolj osebnih in družbenih zadev vse tja do duhovnosti, »nove svetnosti«. ⁸⁸

Tudi v govoru 20. 7. 2003 *Ob spominskem pohodu na Komelj nad Pliberkom* je škof Grmič poudarjal: »Osvobodilni boj v času nacističnih zločinov je bil z moralnega

81 Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi: misli o sodobnosti*, str. 87. Misel je navedena iz dela Niko Kavčič: *Pot v osamosvojitve*, Ljubljana (samozaložba) 2001, str. 123.

82 Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi: misli o sodobnosti*, str. 87.

83 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 86.

84 Edvard Kocbek: *Osvobodilni spisi I*, Društvo 2000, Ljubljana 1991, str. 435.

85 Vekoslav Grmič: *Izzivi in odgovori*, str. 187.

86 Edvard Kocbek: *Osvobodilni spisi I*, str. 435.

87 Prav tam.

88 Edvard Kocbek: *Tovarišija*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1972, str. 206–207.

vidika popolnoma upravičen, bil je klic dolžnosti vsakega Slovenca, ki se je zavedal nevarnosti, ki grozi Slovencem, ki je imel le malo prebujen čut narodne zavesti in ljubezni do maternega jezika ter slovenske identitete, kulture.«⁸⁹ Etika, ki je po Grmiču spričevalo humanizma, je vodila naš osvobodilni boj in v govoru pri Sv. Treh kraljih na Pohorju (23. 11. 2000), ki je objavljen pod naslovom *Osvobodilni boj (1941–45) v luči splošno priznanih etičnih vrednot*, je sporočilo o etični zavezanosti in predanosti odločitve za »boj na življenje in smrt, iz ljubezni do sočloveka, do lastnega naroda. Odločitev za osvobodilni boj, za osvobodilno fronto, je bila etično dejanje, naj ga presojava s katerega koli resnično humanega nazorskega vidika.«⁹⁰ Tudi primerjav s svetopisemskimi izročili – obe knjigi Makabejcev – tukaj ne manjka; še posebej Grmič omenja, da je »tovarištvo z izredno razvitim čutom solidarnosti in požrtvovalnosti za sočloveka med borci in borkami v osvobodilnem boju doseglo nedoumljivo stopnjo in pripravljenost na največje odpovedi in žrtve. Navdihovalo ga je pač izredno človekoljubje, izredna etična zavest partizanskih borcev.«⁹¹

Zadnja leta svojega življenja je naš rdeči škof Grmič zelo pogosto obiskoval partizanske mitinge in tamkajšnjim udeležencem skušal dati moralno podporo za njihovo medvojno odločitev, za partizanstvo in organiziran odpor. Že naslovi Grmičevih prispevkov na temo uporništvu oziroma partizanstva opozarjajo predvsem na etične razsežnosti, kot *Osvobodilni boj (1941–45) v luči splošno priznanih etičnih vrednot* s podnaslovom *Govor pri Sv. Treh kraljih na Pohorju* 23. 11. 2009 kjer pove: »Odločitev za osvobodilni boj, za osvobodilno fronto, je bila etično dejanje, naj ga presojava s katerega koli resnično humanega nazorskega vidika.«⁹² Druge poti ni bilo in tukaj se njegova načelna drža docela ujema s Kocbekovimi stališči in celo krščansko načelo *agape* (*ljubezen*) vključuje ta vidik, zato Grmičev sklep: »Nekdo se sicer lahko odpove samoobrambi, kadar gre le za njegovo življenje, toda obrambi nedolžnega človeka pred napadalcem se ne sme odpovedati. Takšna je zapoved resnične ljubezni do sočloveka.«⁹³ V tem je Grmič prepoznal dragoceno načelo novejšje teologije osvoboditve in ji posvetil precejšnjo teoretsko pozornost.

Čut za sočloveka je bil nekaj izjemnega, in kar »zadeva osvobodilni boj sam, se je etičnost tega boja pokazala v skrbi za ranjence, v bolnišnicah po gozdovih

89 Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi: misli o sodobnosti*, str. 113.

90 Vekoslav Grmič: *Misli iz šole življenja*, str. 93.

91 Prav tam, str. 95.

92 Vekoslav grmič: *Misli iz šole življenja*, Unigraf, Ljubljana 2003, str. 93.

93 Prav tam.

in v reševanju ranjencev«. Grmič je v tem odnosu prepoznal »izredno človekoljubje«, razvit čut solidarnosti in »požrtvovalnosti za sočloveka med borci in borkami v osvobodilnem boju«,⁹⁴ vse to pa dokazuje izredno razvito etično zavest partizanstva. Na partizanskih mitingih je škof Grmič javno, glasno in povsem odločno dajal priznanje partizanski generaciji za njeno etično docela pravilno odločitev v pretekli vojni in poslušali so ga. Še zdaj vidim njihove žareče in hvaležne poglede, in to je nepozabno, trajno; to je povest o ponosnem in darežljivem škofu, ki se ni bal kljubovati katoliškemu integralizmu in militantnemu katolicizmu in ki je spominska srečanja in slovesnosti razumel kot trenutek, ko »v svoji notranjosti prebujamo duha tovarištva in solidarnosti, kakršen je vladal med borkami in borci ter sploh trpini za svobodo v letih upora. Ta duh nam je tudi danes potreben.«⁹⁵ Nas, svoje najožje sodelavce pri reviji *Znamenje*, je dobrohotno svaril pred poskusi izolacije, diskriminacije, če bomo z njim; vztrajali smo, kljub marsičemu – in mnogi želimo tudi še v prihodnje.

Krivdo teh, ki so bili na strani okupatorjev, Grmič označuje celo za »strašno slepoto človeka«,⁹⁶ ki se še vedno nadaljuje. Teh misli, teh besed, se ne da zaobiti, kajti govor je o našem svetu in o razmerah, ki nas še vedno zelo opredeljujejo in nas bodo verjetno tudi v prihodnje. Ne gre pozabiti, da jih je izrekel katoliški škof.

V drobni knjižici z naslovom *Ne pozabimo*, ki je »izšla 4. junija 1998 ob avtorjevi 75-letnici in 30-letnici njegovega škofovskega posvečenja«, Grmič odločno trdi: »Kot rdeča nit se torej vleče uporništvo skozi vso zgodovino slovenskega naroda in nič ni moglo pretrgati te niti. Prav uporništvo je reševalo slovenski narod pred uničenjem in budilo v njem tako voljo do življenja kakor do vsestranskega kulturnega razvoja. Zaupanje v ta duh uporništva nam lahko kaže svetlo pot v prihodnost in nas naravnava vanjo.«⁹⁷ Pri tem se je kot Slovenec in slovenski škof zavedal, da mora »govoriti, spominjati in spodbujati«. ⁹⁸ Za kakšno spodbudo gre?

Grmičev *Govor pri Taborski steni* (22. 7. 1995), kjer se je enaindvajset partizanov borilo z Italijani in jih je polovica padla, glasno in preroško opozarja na interpretacije teh, ki v jubilejnem letu zmage nad fašizmom to zmago

94 Prav tam, str. 94–95.

95 Vekoslav Grmič: *Izzivi in odgovori*, str. 187.

96 Prav tam, str. 188.

97 Vekoslav Grmič: *Ne pozabimo. Pomniki naj ostanejo zapisani v naša srca: govori ob spominskih slovesnostih*, Unigraf, Ljubljana 1998, str. 14.

98 Prav tam, str. 9.

prikazujejo kot nekakšno nesrečo, ker so pač gospodarji doživeli poraz. In tukaj je Grmič nepopustljiv, kajti »očitnih in splošno priznanih vrednot ni mogoče prevrednotiti, ali bolje, razvrednotiti«,⁹⁹ in v petih točkah pojasni, zakaj. Najprej gre s partizanstvom in OF za tako prelomni dogodek, tako izjemnega, da ni primerljiv z nobenim v preteklosti, in iz partizanskega boja je naš narod izšel »prekaljen in pripravljen na nove podvige. Domovina je postala zanj najvišja vrednota, na kateri je mogoče zidati vse druge.«¹⁰⁰ Domovinotvorno in domoljubno torej!

In tu ne sme biti nesporazumov, kajti ko človek gleda na današnja partizanska srečanja, ki so postala že ljudska, razume srečo vnukov zaradi njihovih partizanskih dedkov in babic – ponos in nekaj zelo težko opisljivega v tem svečanem doživljanju dela svojih prednikov spremlja duha proslav, ki s svojo ljudskostjo prehajajo v nekaj trajnega, kakor vsi miti. Mit namreč osredinja, krepi pripadnost k določeni skupnosti, da ta preživi v času, ko vse zgodovinsko konkretno popusti, in narod, ki je enkrat porodil svoje mite, ne izgine iz zgodovine. Mitotvorno je narodotvorno. In ta naš mit se je porodil iz konkretnega zgodovinskega dogajanja in organiziranega ljudskega gibanja in nikakor ne iz glave kakšne pesniške duše in njenega domišljjskega zagona.

Kot drugo v tem govoru Grmič omenja prispevek partizanstva v skupnem boju vseh svobodoljubnih narodov glede obsega žrtev, »ki jih sploh ni mogoče ustrezno oceniti. To so morali priznati celo okupatorji, ki zopet niso mogli razumeti takšnega junaštva.«¹⁰¹ Tretjič je po Grmičevem uvidu »partizanstvo prekalilo slovenski narodni značaj in v marsičem spremenilo miselnost slovenskega naroda, tako da ga zares ni mogoče pozabljati ali prezirati.«¹⁰² Kot četrto pozitivno dejstvo omenja Grmič to, da je nam, Slovencem, partizanstvo dalo »v roke legitimacijo, s katero se lahko s ponosom legitimira v skupnosti narodov, ki so se uprli najhujšemu sovražniku evropske kulture, civilizacije in krščanstva, nemškemu nacizmu. Zato je naravnost blazno in hudičevo delo to legitimacijo kakor koli danes skušati razvrednotiti.«¹⁰³

O tem razvrednotenju zelo zanimivo in vpeto v najnovejše dogajanje pri nas, in to je že skoraj celo desetletje od Grmičeve smrti, razpravlja Matjaž Kmecl v prispevku z zelo značilnim naslovom *Med samozavestjo in samoponiževanjem*,

99 Prav tam, str. 26.

100 Prav tam, str. 27.

101 Prav tam.

102 Prav tam.

103 Prav tam.

kjer ugotavlja, da »tiči v današnjem zavračanju narodoosvobodilnega boja v imenu ‚demokracičnega‘ in ‚protikomunističnega‘ domobranstva zelo veliko hipokrizije in zavrženosti – kot da je kadar koli in kjer koli izdajanje domovine in lastnih ljudi veljalo za častno. Zlasti na Štajerskem in na Koroškem so ljudi pobijali zgolj kot Slovence in ne kot komuniste.«¹⁰⁴ Kmecl upravičeno opozarja na poboje v Celju, ko so v Starem piskru leta 1942 postrelili 360 ljudi, in sprašuje, zakaj danes noben slovenski škof ne bere kakšne maše zadušnice tem ljudem, pobitim in pregnanim duhovnikom, zavednim in domoljubnim ljudem, ki so jih okupatorji obsodili kot Slovence, in zakaj »zdaj Cerkev dela med svojimi kristjani posmrtno razlike«.¹⁰⁵

Očitno pri tem odnosu izstopa zelo določena politizacija, kar je najslabše glede preteklosti, saj je tako izpostavljena propaganda, ki ljudi medsebojno deli. Lahko celo pride do ponovitve tega, kar se je zgodilo v preteklosti in kar se ne bi smelo nikdar zgoditi. Dejanje ponovitve je po navadi še bolj tragično kot prvotni dogodek in sovraštvo se brez potrebe stopnjuje in vsake volitve to samo do skrajnosti izrabljajo. Naš organizirani odpor v času druge svetovne vojne ima v svetu veliko priznanje, v Evropi še posebej, in nobena zdajšnja potuha hitlerjanskemu nasilju nad našim narodom, preoblečena v zadržto strankarsko demokratičnost, ne bo tega nikdar izničila; občasno bo sicer še manipulirala, zgodovinsko prepričala pa ne bo nikoli.

Tako novejši zapis Gala Kirna (roj. 1980) o zgodovinskem revizionizmu in njegovih političnih učinkih opozarja celo na »rehabilitacijo lokalnega fašizma in domobrancev kot pravih narodnih domoljubov«,¹⁰⁶ kot je to vidno ob otvoritvi spominskega parka v Grahovem. Enačenje fašizma in komunizma je značilno celo za liberalce in s to »enotno paradigmo totalitarizma« prihaja do novega premika, saj smo, kot ugotavlja Kirn, »prišli do točke, kjer se minimalni ideološki konsenz o narodni spravi ruši«, to pa je proces, ki pomeni fašizacijo, in to pri nas: »Novi spominski park v Grahovem namreč ni posvečen povojnim pobojem ali žrtvam povojne oblasti. Z novim parkom se je začela gradnja ogromnega spomenika, ki ne bo le spretno zakrival obstoječih spomeniških obeležij narodoosvobodilnega boja, marveč bo neposredno obeleževal lokalni fašizem, poraz domobranske postojanke, kar je politično zelo nevarno.

104 Matjaž Kmecl: *Med samozavestjo in samoponiževanjem*, nav. iz *Slovenski zbornik 2014: narodoosvobodilni boj in današnji čas* (ur. Janez Stanovnik idr.), Zveza združenj borcev za vrednote NOB Slovenije, Ljubljana 2014, str. 14.

105 Prav tam, str. 15.

106 Gal Kirn: *Spominski park v Grahovem: od ideologije narodne sprave do odprtega zagovora fašizma*, Borec, 2014, št. 703–705, str. 165–166.

Domobrankska postojanka je bila na tem kraju uničena leta 1943, med samo vojno. Sedaj torej postavljajo spomenike lokalnim fašističnim borcem, ki so branili obstoječi red in prisegli Hitlerju.«¹⁰⁷ Nekaj zelo zastrašujočega in hkrati zelo lucidnega povzema mladi sociolog iz tega našega »kranjskega« dejstva, namreč da tisti, »ki sicer komunizmu očitajo enoumje, hočejo s podreditvijo narodni enotnosti vsiliti nemišljenje«,¹⁰⁸ kar je seveda katastrofalno.

Po tem vmesnem zapisu se spet vračam h Grmičevim stališčem. Najbolj pre-roški del Grmičevega *Govora pri Taborski steni* je sklenjen s temi besedami: »Zato je prav, da se vedno spoštljivo spominjamo žrtev, ki so padle v tem boju, ki je seveda večkrat bil tudi hudo krut, ker so partizane k temu prisilili zlo-činski okupatorji in nič manj kruti njihovi sodelavci. Tistim, ki danes govorijo samo o nekih zločinih med osvobodilnim bojem, bi vsekakor smeli odgovoriti v evangeljskem stilu: Kdor je brez greha, naj vrže kamen v partizane. In če bi bili ti ‚pravičniki‘ iskreni, bi morali obmolkniti kakor pismouki in farizeji, ki so h Kristusu pripeljali grešnico, da bi jo obsodili.«¹⁰⁹ Za dejanja ponosa gre in Grmič se je smelo postavil na čelo gibanja, ki ne bo nikdar dovolilo razvre-dnotenja tega, kar nas je kot narod trajno potrdilo; postali smo v najboljšem pomenu zgodovinski narod.

Zelo hrabro in odločno se je javno soočal s poskusi razvrednotenja vrednot našega upora in tukaj je z obilo poguma izrazil tole daljšo misel, ki se je ne da posredovati v skrajšani obliki, ampak ji je treba prisluhniti v celoti: »Vendar nas to ne sme motiti. To skušajo storiti tisti, ki so se med okupacijo znašli na strani okupatorjev in se pod prisego zavezali, da se bodo bojevali skupno z okupatorjem zoper svoje brate, zoper partizane kakor sploh zoper zaveznike, ki so se bojevali zoper fašiste in naciste. Žal pa jih je podprla tudi uradna Katoliška cerkev v Ljubljanski pokrajini kljub temu, da so nacisti bili največji sovražniki cerkve in krščanstva. Res strašna je ‚slepota človeka‘. Somišljeni-ki domobrancev, nekdanji domobranci in zopet cerkveni predstavniki torej danes nadaljujejo s svojim žalostnim početjem iz časa okupacije. Ne morejo drugače, če hočejo vztrajati v svoji zmoti in se nočejo kesati za zablode v letih 1941–1945. Tako pa smo lahko naravnost ponosni, če tako delajo, saj s tem priznavajo, da so partizani bili na pravi poti, za kar pričajo tudi dejstva, a ta pot je bila njihovi nasprotna. Če bi torej ti ljudje danes govorili drugače, bi bil to dokaz, da so se skesali in spreobrnili, da so priznali svojo zmoto. Ker pa tega

107 Prav tam, str. 166.

108 Prav tam.

109 Vekoslav Grmič: *Ne pozabimo. Pomniki naj ostanejo zapisani v naša srca: govori ob spominskih slovesnostih*, str. 27.

niso storili, jim v resnici vest ne da miru in si jo skušajo pomiriti z obsojanjem partizanstva. Tako se lahko samo s pomilovanjem odzivamo na njihovo govorjenje in ostajamo mirni.«¹¹⁰ Mislim, da so to na temo odnosa do uporništvaja najbolj preroške misli in da so večne!

Veličina priznanja krivde je povezana s tem, kako razumemo svobodo kot eno najbolj temeljnih človekovih vrednot. Kajti tisti, ki je krivdo priznal, je dejansko priznal, da mu je najvišja vrednota njegovega bivanja svoboda, in v imenu svobode bo krivdo priznal, ker želi živeti neobremenjeno in svobodno. V tem in predvsem v tem je bistvo tega, kar imenujemo metafizični temelj volje po krivdi; kot rečeno, govorimo o vrednoti svobode.

Za kaj tu pravzaprav gre, če izpostavimo vprašanje najprej kot etični problem? Soočenje s krivdo je kot zrelostni izpit iz naše etičnosti, ki nas sooča z možnostjo ali celo nezmožnostjo sprave: »Brez pripravljenosti na priznanje krivde tudi takrat, ko je podoba, da vse okoliščine, v katerih se je zgodilo nekaj, kar se ne bi smelo, še nikakor niso pojasnjene in znane, in brez brez-pogojnega odpuščanja resnična sprava ni mogoča.« Po Grmiču je sprava celo »nadrazumno dejanje«.

O poskusih razvrednotenja partizanskega boja in sploh antifašistične tradicije v zdajšnjem času je spregovoril v pogovoru s profesorjem Marjanom Matjašičem, kajti na Zahodu boj proti fašizmu in nacizmu mnogo bolj spoštujejo kot pri nas, v Sloveniji in v vzhodni Evropi. Ker smo samospoštovanje do svojega narodnoosvobodilnega boja zapravili in ga celo blatili, nas zaradi tega niti na Zahodu ne spoštujejo več. Grmič je v *Pogovoru* (z naslovom *Gradili smo socializem brez socialistov*) naravnano povedal, da vidi razloge v tem, ker »se je po osamosvojitvi vrnilo v domovino veliko emigrantov, nekdanjih domobrancev ali pa vsaj domobranksko usmerjenih ljudi, ki pravzaprav dajejo ton v Sloveniji«. ¹¹¹ Tradicijo je treba ohranjati, negovati, za »zgodovinsko resnico se je seveda treba boriti«, in nikakor ni sprejemljivo to, kar bi nekateri pri nas radi in to tudi počnejo, namreč, »da bi nekdanji zmagovalci postali poraženci, poraženci pa zmagovalci«. ¹¹²

Če naj bi v pretekli vojni šlo za soočenje dveh totalitarizmov, se je vendar povsem jasno in odločno izrekel proti fašizmu in nacizmu, kajti tu je šlo za načrtno uničevanje slovenskega naroda. »Komunistični totalitarizem si

110 Vekoslav Grmič: *Izzivi in odgovori*, str. 187–188.

111 Prav tam, str. 211.

112 Prav tam, str. 214.

je zadal, da bi Slovencem šlo vedno bolje, da bi ustvaril red socialne solidarnosti, drugima, ki sta bila tudi rasistična, pa je bil glavni cilj, da nekatera ljudstva fizično in nacionalno uničita. En totalitarizem je hotel ustvariti raj na zemlji, tudi s silo, drugi pa s silo naravnost pekel na zemlji. O etičnih vrednotah vseh treh totalitarizmov obstajajo torej razlike. Komunizem je vsaj v teoriji zastopal nekatere človeške etične vrednote, nacizem in fašizem pa samo pravico ‚močnejše zveri‘.¹¹³

Dvoje stvari Grmič ugotavlja v zvezi z domobranstvom in oboje je zelo negativno. Prvič, domobranci niso bilo to, kar nekateri zdaj interpretirajo, namreč »skriti demokrati znotraj nacizma«, in že na samem začetku so po Grmičevi oceni ravnali napačno, saj niso sami začeli z osvobodilnim bojem v času, ko partizanstva še sploh ni bilo in je potekala dejavnost samo v zvezi z Osvobodilno fronto. Drugič, niso ostali nevtralni, čeprav so imeli možnost, da bi oprezno ostali ob strani, spustili so se v narodno izdajstvo in kolaboracijo in tu jim je Grmič brez dlake na jeziku zabrusil: »Kajti, četudi je papež rekel, da s komunisti ni sodelovanja, ni bilo nikjer v papeževih nastopih rečeno, da se je treba boriti zoper komunizem z orožjem. Omenjeno dilemo je globoko dojel dr. Gosar, ki je ljubljanskemu škofu rekel: ‚Nismo imeli prav, da smo začeli z bojem proti osvobodilni fronti. Kajti to je ideja, idejo pa je mogoče premagati samo s protiidejo. Ne pa z orožjem!‘ In škof Gregorij Rožman naj bi izjavil: ‚Imel je prav.‘¹¹⁴

Če se sprašujemo, od kod škofu Grmiču ta smela razmišljanja, potem je treba upoštevati, da je po njegovem naša sposobnost za sporazumevanje z drugimi ljudmi, tudi različnimi in drugačnimi od nas, najprej stvar razumevanja naših potreb in upanj, in vera je po Grmiču med drugim razvit občutek za pravičnost, protest proti nasilju in zatiranju. Pri tem ni pozabil na krivice in trpljenje na silo mobiliziranih Slovencev v nemško vojsko. Zaradi zdajšnjega političnega oportunitizma in špekulantstva ne smemo pozabiti medvojne in povojne tragedije teh mobilizirancev, kajti nemalokrat so jih oblasti po koncu vojne enačile s temi, ki so se kot prostovoljci borili na strani fašizma in nacizma, se pravi kolaboranti.

Grmič je v prispevku *Moralne stiske slovenskih mobilizirancev v nemško vojsko* apeliral, da je tem ljudem treba prisluhni in da »smo dolžni popraviti tudi krivice, ki so se po vojni zgodile slovenskim mobilizirancem v nemško

113 Prav tam, str. 215.

114 Prav tam, str. 214.

vojsko«, pred temi krivicami pa si »ne smemo zatiskati oči«. ¹¹⁵ Zelo mnogi so kljub prisilni mobilizaciji kljubovali, celo bežali iz vojske in s tem tvegali, da bodo obglavljeni, če se jim pobeg ne bo posrečil. Tukaj Grmič omenja tragično zgodbo in usodo Frančka Pena iz Maribora. »Leta 1942 je bil vpoklican v nemško vojsko in je prišel na vaje v Innsbruck. Od tam je leta 1943 pobegnil iz vojske in se s tremi tovariši srečno prebil na Gorenjsko. A tukaj jih je zadela huda nesreča. Naleteli so namreč na slovenskega izdajalca, ki jim je obljubil, da jih bo peljal k partizanom, a jih je izdal nemški policiji. V Innsbrucku so bili potem obsojeni na smrt in 12. maja 1944 je bil Franček Pen v Gradcu obglavljen.« ¹¹⁶ Kdo je bil ta izdajalec, kako je s to svojo izdajo živel, jo je sploh doživljal kot krivdo ali pa je kazal nesramen odnos po vzoru napad je najboljša obramba? V svojem poslovilnem pismu je Franček Pen zapisal, da umira »za pravično stvar«, toda »naša prekrasna Slovenija, naša domovina je vredna te žrtve. Tisoči so že umrli in tudi jaz bom šel med nebeške mučence, ki so prelili svojo kri za našo domovino.« ¹¹⁷

Tragično dejstvo ostaja, da so slovenski mobiliziranci v nemško vojsko bili prav tako žrtve nemškega nasilja. In kako je bilo s tistimi, ki so se po vojni znašli še v zavezniških taboriščih?

6. Kapitalizem in evangeljska dobrota sta nezdružljiva

Svetlomodra knjižica z naslovom *Poslednji spisi* in podnaslovom *Misli o sodobnosti*, z uvodno študijo, naslovljeno kot *Iskalec resnice iz ljubezni* Srečka Reherja, ¹¹⁸ in s sklepnim pojasnilom siceršnjega izdajatelja večine Grmičevih del Mitje Hribarja ¹¹⁹ prinaša uvid v doslej še neobjavljena razmišljanja škofa Vekoslava Grmiča. Gre za članke, govore in eseje novejšega izvora; njihove izdaje ni več doživel. ¹²⁰ Z naslovnice prijetno učinkuje njegova delovna miza, ob njej stol – ta sameva bolj kot miza. Kot celota prinaša naslovnica večnostno sporočilo, modra barva, ki opozarja na trajnost in večnost, se lepo ujema s

¹¹⁵ Vekoslav Grmič: *Iskanje resnice: zbirka člankov in razprav*, str. 174.

¹¹⁶ Prav tam, str. 178.

¹¹⁷ Prav tam.

¹¹⁸ Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi. Misli o sodobnosti* (ur. Srečko Reher in Mitja Hribar), Unigraf, Ljubljana 2005, str. 5–14.

¹¹⁹ Prav tam, str. 151.

¹²⁰ Vekoslav Grmič: *Tvegano iskanje resnice. Misli Vekoslava Grmiča* (ur. Srečko Reher), Društvo Znamenje, Petrovče 2013.

toplo rjavo barvo mize in stola ter želi opozoriti na nekaj zelo prizemljenega. Njega pa ni več – pred nami so samo še njegove misli, ki bodo učinkovale trajno. Vsekakor skupaj z njegovo držo, ki tako zelo izstopa, da bo sčasoma samo še rastla, kajti pridih večnosti tej drži daje predvsem to, da je glas zemlje. Nič drugega. Izdajatelja *Poslednjih spisov* sta barvno kombinacijo in celotni motiv zelo dobro zadela.

Kot filozofinja moram izpostaviti najprej etični vidik knjižice. Iz Grmičevih razmišljanj o vrednotah izhaja, da v sodobnem času človek nikakor ni deležen tega, kar mu je sicer zajamčeno z zakonodajo, namreč človekovih pravic. Te vključujejo njegovo dostojanstvo, svobodo, osebno nedotakljivost in podobno. Kot ugotavlja Grmič, v praksi še zdaleč ni tako – človek nikakor ni prvi, ampak je celo zadnji. Nad vsem je ekonomija s svojimi zakonitostmi. Socializem si je podredil zakone ekonomije in vztrajal pri ideji organizirane solidarnosti, zdajšnja doba z restavracijo kapitalizma pa je začela prisegati na načelo tolerance, duha razlik in podobno, vendar je v vsem tem nerešljiva zagata, kajti zakoni ekonomije se nikdar ne obnašajo tolerantno. In očitno smo ljudje dokaj nemočni pred to represivno toleranco, kakor jo je nekoč v prejšnjem stoletju (1965) poimenoval Herbert Marcuse – toleranca se vendar izvaja »v čvrstem okviru v vnaprej utrjeni neenakosti« –, zato poudarja: »Na splošno sta funkcija in vrednost tolerance odvisni od enakosti, ki vlada v družbi, v kateri se toleranca izvaja.«¹²¹ Mnoge človekove pravice, kot pravica do izobraževanja, urejene sociale na vseh ravneh in brezplačnega zdravljenja, izgubljajo status nekdanjih družbenih, tj. socialnih kategorij in postajajo deklarirano individualizirane oziroma docela ekonomske kategorije, vse v imenu demokratizacije in ideologije človekovih pravic.

Zdajšnji kritiki nekdanjega duha identitete in univerzalizma lahko postavimo predvsem eno vprašanje: kako misliti človekove pravice, če ne univerzalno, recimo, ali je svoboda za vse ali pa samo za nekatere? Tako sta partikularizem in individualizem zdajšnje dobe zelo skregana s humanizmom, ki je in ostaja univerzalno načelo. Človek, ki gleda demonstracije antiglobalistov, ne more nič drugega kot z njimi simpatizirati in biti solidaren z romantičnim gibanjem protiglobalnosti, kljub temu da učinkuje »kot zbegano iskanje globalne pravičnosti«.¹²² Tudi George Soros se ni obotavljal zapisati – upam, da smemo vsaj malo verjeti njegovi iskrenosti – tele misli: »Verjamem, da je obstoječi globalni kapitalistični sistem popačena različica nekdanje globalne odprte

121 Herbert Marcuse: *Represivna toleranca*, Časopis za kritiko znanosti, 1994, št. 164–165, str. 99.

122 Gl. Gorazd Kovačič: »Protiglobalisti: zbegano iskanje globalne pravičnosti«, Delo 42 (2000), št. 240, str. 14–15.

družbe.«¹²³ To pa je, kot vemo, zgodba o tem *bolj kot se spreminja, bolj je isto*, tokrat še slabše.

O sodobnem času Grmič ugotavlja: »Najvišja vrednota je danes namreč ekonomija, je gospodarstvo. Zdi se, da tudi tisti, ki nikakor ne prisegajo na Marxa ali morda celo jasno zavračajo njegov nauk, kljub temu v praksi potrjujejo njegove nazore. Smo pač zagovorniki kapitalistične družbene ureditve in tržnega gospodarstva, s tem pa tudi zagovorniki ekonomizma in praktičnega materializma, čeprav bi se ga v teoriji radi še tako otepali. In tako se pri tem uveljavljata v resnici dva principa, tako imenovani tržni fundamentalizem, ki zahteva hkrati tržni globalizem, in kapitalistični princip dobička. To sta naravnost božanstvi našega časa, ki v resnici narekujeta in usmerjata vse človekovo mišljenje in ravnanje. Tudi človekov individualizem in egoizem sta tesno povezana s to naravnost religiozno usmeritvijo našega časa. Z njima pa je v najtesnejši zvezi druga dvojica usmeritev, namreč subjektivizem in avtonomizem.«¹²⁴ Se takšno stanje sploh da preseči? Kajti ekonomistični redukcionalizem pomeni, da je globalizacija skrčena samo na ekonomski vidik, kot taka dobi negativni prizvok, je dobesedno globalizem ali, kakor ugotavlja Grmič, »globalna katastrofa, globalna brezdušna situacija za človeka v svetovnem merilu.«¹²⁵

Kot je povedal v enem svojih pogovorov, sta kapitalizem in evangelijska dobrota nezdržljiva: »Kapitalizem je že po svojem bistvu nasproten človekoljubju in dejansko, objektivno sloni na egoizmu. Kapitalistu je glavna motivacija skrb za vedno več premoženja, skrb, kako bi lahko s premoženjem služil dobrobiti sočludi, svojim podrejenim, pa je bolj ali manj drugotnega pomena. Kapitalizem je daleč proč od evangelija, in bolj ko se ravna po trdi logiki tržnega gospodarstva, po neusmiljenih trendih globalizacije, in pri tem pozablja na svojo drugo, socialno plat, ki bi ji moralo služiti vsako imetje, toliko manj je krščanski.«¹²⁶ Grmič ni bil optimist in ni verjel, da je zdajšnja doba sposobna najti kako zlato sredino, ki bi bila enako ugodna in sprejemljiva tako za kapital kot za delo, izrazil je slutnjo o prehajanju iz ene skrajnosti v drugo, naraščali bodo nerešljivi socialni in siceršnji družbeni problemi, tesno povezani z ekološkimi.

Iz vsega tega je razbral nekaj globoko protievangelijskega, kajti: »Posamezni kapitalisti v mejah svoje lastnine in podjetja sicer lahko uveljavljajo nekatere

123 George Soros: *Globalizacija*, Učila International, Tržič 2003, str. VIII.

124 Vekoslav Grmič: *Vrednote našega časa*, nav. iz Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 39.

125 Prav tam, str. 41.

126 Marjan Matjašič: *Cerkev je zmeraj živela v hudih skušnjavah*, nav. iz Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 144.

evangeljske norme o človeški dobroti, vendar jih ne bodo mogli nikoli v celoti uveljaviti, ker jih pri evangeljski dobroti omejuje samo bistvo kapitalizma, namreč, če ne bodo uspeli oni, bo namesto njih pač nekdo drug, predvsem tisti, ki mu je evangeljska dobroti do sočloveka le lepa misel, ki v stvarnem življenju nima nobene ekonomske vrednosti. Posamezni dobrohotni kapitalist je namreč še kako odvisen od drugih.«¹²⁷ Kaj naj k temu poreče nekdo, ki je ateist in ostaja – ne bojimo se tega glasno in s ponosom priznati – marksist, da smo želeli svet in razmere v njem spremeniti, svet pa se še vedno ni spremenil? Socializem kot ideja organizirane solidarnosti v vseh porah življenja je še vedno nekaj živega, je kot ustvarjalni proces, ki predstavlja alternativo zdajšnjemu kobilicaškemu kapitalizmu.

Vemo, da je danes ekonomija celo močnejša od politike, seveda pa ostaja vprašanje, če lahko uspešno nastopi etizacija, ki bi človeštvu ponudila ne samo znosnejše bivanje, ampak celo možnosti preživetja v globaliziranem svetu. Njegove misli so odliččen uvod v razumevanje dela Ulricha Becka z naslovom *Kaj je globalizacija?*, ki med drugim v kontekstu zmot globalizma kritično razpravlja o svetovnotržni metafiziki kot negativnem procesu. Globalizacija v svoji redukciji na premoč ekonomije je nekaj izrazito negativnega, je dobesedno globalizem; kriza zdajšnjega časa kaže, da je »socialno vezivo postalo luknjičavo, družba je izgubila svojo kolektivno samozavedanje in s tem svojo politično delovansko zmožnost. Iskanje političnih odgovorov na velika vprašanja prihodnosti nima več nikakršnega subjekta in ne kraja, na katerega bi se umeščalo.«¹²⁸ Grmič je imel zelo razvit čut za prepoznavanje najbolj temeljnih problemov sodobnega časa in je tudi nas, svoje sodelavce, opozarjal na nujnost dojemanja resnice v njeni vsakokratni zgodovinski danosti in določenosti, kajti resnica nekega časa je vedno konkretna in prepoznavna v svoji socialni razsežnosti. Ta razsežnost danes pomeni, da so medčloveški odnosi nepravilni, medsebojno odtujeni, saj so vse preveč izpostavljeni izvrševalno-ukazovalni logiki kapitala.

Vse življenje se je Grmič zavzemal za možnosti takšnega bivanja ljudi, iz katerih bi izginila omenjena nehumana razmerja, in še bolj za poti, kako je kaj takega dosegljivo, ter se o vsem tem spraševal. Zanj je tu bil odgovor predvsem etika – zato nas je še posebej svaril, da se vedno vprašajmo, kako, kajti nič etičnega ne sme učinkovati represivno. Vrednota solidarnosti vidno izstopa iz knjižice *Poslednji spisi*; ta vrednota je dejansko temelj in izhodišče za njegovo

127 Prav tam, str. 145.

128 Ulrich Beck: *Kaj je globalizacija?, Zmote globalizma – odgovori na globalizacijo*, Krtina, Ljubljana 2003, str. 21.

refleksijo o sodobnosti, ki posega na zelo raznovrstna področja in je hkrati skupna povezovalna nit njegovih poslednjih misli.

Skupaj z nemškim teologom Hansom Küngom je Grmič opozarjal na nujnost svetovnega etosa, na globalizacijo na etičnem področju. Bil je realist, nikdar ga ni zanašal akademski, od življenja ločeni pristop, tako zelo znan pri levičarskih šminkerjih in salonski levici. Ker mu je najprej šlo za življenje samo in ne za kako sugestivno levičarsko-klošarsko retoriko, značilno za kavarniške debate v zelo izbranih in praviloma zelo dragih kavarnah, se je glasno spraševal: »Vprašanje pa je seveda, kako je to mogoče. Etične norme ali etične vrednote slonijo na svobodi in so zato nedvomno odvisne od ustreznih motivacij, ki so nekoč prihajale iz človekovih verskih pogledov ali še bolj iz verskega čutenja in verskih nagibov. Danes pa se vedno bolj uveljavlja sekularizacija človeškega življenja in dela. Z njo pa prihaja še bolj do pluralizma na etičnem področju, kakor je to bilo takrat, ko so ga oblikovale posamezne religije.«¹²⁹

Toda kljub sodobnemu duhu razlik, ki je značilen za pluralizem, Grmič vztraja pri etični razvidnosti in pri možnosti etike nasploh, zato poudarja: »Vendar je podoba, da kljub pluralizmu tudi danes lahko govorimo o skupnih temeljnih normah etičnega ravnanja, kot so tudi etične norme, ki izhajajo iz posameznih religij, v svojih temeljih podobne, ker pač slonijo na temeljnih razsežnostih človeške narave.«¹³⁰ V skladu s t. i. temeljnimi in neizpodbitnimi smernicami svetovnega etosa – o teh smo sodelavci revije *Znamenje* precej pisali – je Grmič posebej poudaril potrebo po priznavanju solidarnosti »v najširšem pomenu: solidarnosti posameznika z drugimi ljudmi, da, človeka z drugimi stvarmi, posebno živimi bitji, z okoljem sploh.«¹³¹

7. Evangelij zahteva solidarnost – je socialna karizma

Čas po sesutju socializma boljševiškega porekla je bil vsaj v prvih letih obseden s pluralizmom, ki je kot duh razlike zavračal prejšnjega duha totalitete in identitete. Nič več solidarnost, ampak toleranca je bila parola časa, ki je kljuboval prejšnjemu levičarskemu univerzalizmu – toda kaj hitro je postalo jasno, da je potreba po etiki najgloblje povezana s potrebo po solidarnosti in da iz tega izhaja celo gibanje takó, da se Grmič zaveda, da »pomeni solidarnost v resnici

129 Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 41.

130 Prav tam.

131 Prav tam, str. 44.

posebno duhovno gibanje, ki na svoj način oblikuje vedno bolj duhovnost našega časa.¹³² V enajstih tezah tega, kar je imenoval *Moja duhovna bilanca*, v kateri je v strnjeni in zgoščeni obliki podal nekatera svoja najbolj nosilna spoznanja, je v sedmi tezi izrazil: »Sožitje v dialogu in iskrenem sodelovanju, v komunikaciji in akciji je krščansko, drža resnično vernega človeka. Evangelij zahteva solidarnost in je v resnici socialna karizma. Je osvobajanje od vsega, kar človeka zaslužuje, ponižuje in mu dela krivico ali nasilje.«¹³³

Živeta solidarnost torej – najvišji imperativ bivanja, ko v času svojega življenja med rojstvom in smrtjo razumem, da je praktično dejavna resnica moja zaveštna izbira in odločanje, saj priznavam etičnost za prvo resnico in za to resnico sem domala absolutno odgovoren in z gotovostjo trdim, da gre za nekaj, kar vem in poznam, ter lahko predvidim celo posledice svojih odločitev in dejanj. Taka praktično dejavna, tj. etična resnica bivanja ljudi med seboj povezuje, četudi se verujoči in neverujoči med seboj svetovnonazorsko in religiozno razlikujejo – prve najvišje teoretske resnice, nikdar povsem dokazljive, ljudi med seboj samo ločujejo in jih žal spravljajo na nasprotni bregove.

Na nas je, da opazujemo vzpon solidarnosti kot gibanja svetovnih razsežnosti. Nobenega vnaprejšnjega jamstva za uspešnost tega gibanja ni. Kar nekajkrat v zgodovini se nam je zgodilo, da se je kakšna sicer zelo plemenita ideja organizirane solidarnosti v trenutku, ko je iz gibanja prešla v institucijo, oziroma kot institucionalizirano gibanje povsem spremenila in prešla celo v teror. Tako iz zgodovine krščanstva kot tudi marksizma poznamo nekaj takih grozljivih primerov. Poznamo pa tudi naravo populizmov in česa so ti zmožni. Walter Benjamin je doumel, kako je fašizem »videl svojo odrešitev v tem, da je pustil množicam priti do izraza (niti malo pa ne do njihovih pravic)«. ¹³⁴ Tragična odisejada marksistične misli kot gibanja, ki se je institucionaliziralo, nas je podučila, kako se lahko vse sile in moči samoosvobajanja spremenijo v lastne samodestruktivne sile – in čas bi že bil, da se končno naučimo, kako jih obvladovati.

Toda da bo človeštvo preživel, za to potrebujemo etiko, ki naj nam pomaga k razvitemu čutu za orientacijo v svetu, kjer bi morda lahko zares domovali – te sanje, moje generacije 68. Vse do konca je naš škof, ki smo ga imeli radi, mu sledili in ga skrajno resno upoštevali, vztrajal s temi mislimi: »Danes

132 Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 44.

133 Vekoslav Grmič: *Moja duhovna bilanca*, nav. iz Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 148. Objavljeno še v Vekoslav Grmič: *Izzivi in odgovori*, Unigraf, Ljubljana 2000.

134 Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften I/2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, str. 506.

se ponovno poudarja pomen globalizacije na ekonomskem področju, ki naj bi reševala tudi v Evropski uniji tiste probleme, ki so najbolj pereči na tem področju. Vendar brez globalnega etosa to ne bo mogoče, ker bi takšno prizadevanje vodilo s svojo dobičkaželnostjo samo v novi kolonializem, v vedno večje bogastvo enih in revščino drugih. Prav ta etos pa naj bi bil tisto, kar naj bi mali narodi prispevali v splošno kulturo Evropske unije. Slovenci smo torej dolžni o tem razmišljati in si za to prizadevati po svojih močeh.«¹³⁵ Slovenska humanistika se bo v prihodnje morala resno ukvarjati z etičnimi vprašanji in filozofija morale ne more več pristajati na to, da bi kakšna politična filozofija nadomeščala etiko in še manj prisegati – na sicer Nietzschejevo misel –, da je etika – vsaka – praviloma sinonim za represijo; sklicevanje na levičarske parole tu nima kaj iskati, razen da ostaja tam, kamor spada: v debatne salone znotraj klubskih in kavarniških zidov.

Več vzajemnosti oziroma solidarnosti kot temelj naše identitete, ki ohranja pluralizem in toleranco, naj bo naš orientacijski čut. Vse to etiko postavlja na težko preizkušnjo predvsem zato, ker na etičnem področju mnogo bolj kot cilj sam odločajo o etičnosti ali neetičnosti ravno sredstva za doseg cilja. *Kaj storiti* – to prvo in najvišje etično vprašanje pušča človeka vsak trenutek odgovornega pred tem, *kako*. Recimo, kako in s čim oživiti ideale, obuditi idealizem, ki bi prešel v dejanje in prestopil meje ta trenutek zgolj getovskega bivanja in še bolj getovskega slovesa. Ta sloves je seveda sumljiv, kajti spremlja ga občutek, da gre za nekakšno totalitaristično propagando.

Toda Anthony Giddens si je v svojem delu *Tretja pot (The Third Way)*, leta 2000 prevedenim tudi v slovenščino, upal priznati, da smo še vedno pod vtisom nekaterih vrednot in idealov socializma in teh »pač ne moremo enostavno odri niti vstran, saj so mnogi še vedno bistveni sestavni del kakovostnega življenja, ki je končni smisel družbenega in gospodarskega razvoja. Naš izziv je ponovno vzpostaviti veljavo teh vrednot na tistih področjih, kjer je spodletelo socialističnim gospodarskim programom.«¹³⁶ Zato si s svojim delom prizadeva v tej smeri, ki je vsaj tako zanimivo kot delo *Zanimivi časi* angleškega zgodovinarja Erica Hobsbawma. Pri svojih petinosemdesetih letih ta markantni marksist s ponosom pove, da se je na starost spet znašel v generaciji, ki ne zaupa kapitalizmu. Kaj torej preostaja, potem ko nekdanje leve – oblastniške in boljševiške – alternative ne sprejemamo več in ki na srečo tudi ni več obnovljiva? Povsem zadnja misel njegove obsežne avtobiografije, ki je prevedena tudi v slovenščino,

135 Vekoslav Grmič: *Kristus v evropski Ustavi in med nami*, nav. iz Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 69.

136 Antony Giddens: *Tretja pot: prenova socialne demokracije*, Orbis, Ljubljana 2000, str. 10–11.

poziva: »Pa vendar, ne vrzimo puške v koruzo, čeprav so časi nezadovoljivi. Socialno nepravilnost je treba še vedno razkrinkavati in pobijati. Svet se ne bo izboljšal sam od sebe.«¹³⁷ Spremembe več kot očitno potrebujemo zato, da svet in življenje v njem sploh preživita.

Omeniti moram še eno novejšo delo z naslovom *Solidarnost*, v katerem nemški filozof in sociolog Hauke Brunkhorst pojem solidarnosti razume celo kot to, kar sovпада z demokracijo, zato tudi raziskuje solidarnostni potencial sodobne demokracije. Solidarnost nikakor ni milost, ampak pravičnost, ki jo omogoča individualna svoboda. Sodobna tržna ekonomija učinkuje kot socialna integracija brez solidarnosti, svetovna kapitalistična ekspanzija uničuje potencialne solidarnosti. Kot v predgovoru sam pove, ga je pri nastajanju tega dela usmerjala misel, da je demokratična solidarnost možna kot svetovni proces, globalizacijski torej – brez tega univerzalnega pristopa bo solidarnost¹³⁸ brezuspešna.

Biti solidaren je torej sinonim za biti pošten in potreba po poštenosti in pravičnosti je temelj za etiko. Grmič se je zavedal, da je v tem neki utopični moment človekovega bivanja, in v vseh svojih antropoloških študijah je poudarjal, da k človeku spada kaj utopičnega, kljub rohnemu postutopične usmerjenosti in njenega priseganja na konec utopij, češ da so mrtve. Iz njegovega pojmovanja solidarnosti – in to velja v prihodnje tudi raziskovati – izhaja kar najtesnejša povezanost solidarnosti s pojmom pravičnosti oziroma – malo s pomočjo Jürgena Habermasa rečeno – je solidarnost druga plat pravičnosti, natančneje: Habermas poudarja, da sta »pravičnost in solidarnost dve plati iste medalje«.¹³⁹ In ameriški filozof Richard Rorty nas prepričuje,¹⁴⁰ da so pojmi človekovo dostojanstvo in pravice, toleranca in podobno nekaj, kar sicer zveni načelno in kar celo poseblja naš humanizem, vendar se ni pokazalo kot zadosti učinkovito. Tisto, kar v solidarnosti še posebej prepriča, je to, čemur pravimo so-čutje, in osebno razumem Grmičeva poslednja opozorila in razmišljanja kot napotek k razmisleku o naravi sočutja – ne v kakšni patetični sopomenskosti in zlorabi – zato, da kaj etičnega zares učinkuje. Za našo razvito zmožnost vživljanja in doživljanja so-človeka, drugega človeka gre, za solidarnega človeka in za še bolj solidarno človeštvo, poudarja Grmič.

137 Eric Hobsbawm: *Zanimivi časi. Moje doživetje 20. stoletja*, Sophia, Ljubljana 2004, str. 446.

138 Hauke Brunkhorst: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, str. 8.

139 Jürgen Habermas: *Morala, družba in etika (Intervju z Jürgen-om Habermas-om)*, Časopis za kritiko znanosti, 1990, št. 130–131, str. 37.

140 Gl. Richard Rorty: *Contingency, irony, and solidarity*, University Press, Cambridge 1989.

Zato seveda ostaja pomembnejše vprašanje, kako ljudje na zemlji ravnamo eden z drugim v primerjavi z vsemi debatami o obstoju onstranstva, opozarja Rorty, ki ne zamolči tega, kako smo *Novi zavezi* in *Komunističnemu manifestu* lahko hvaležni, kajti gre »za dve besedili, ki sta nas naredili nekoliko boljše – ki sta nam do neke mere pomagali preseči našo surovo sebičnost in naš civilizirani sadizem«. ¹⁴¹

V sestavku *Ustava Evropske unije in krščanstvo* je misel, ki zdaj, ko je Grmičeva življenjska pot že sklenjena, učinkuje večnostno, in o vrednotah, ki v našem času izstopajo pove tole: »Mislim, da je treba na prvem mestu omeniti solidarnost med ljudmi, med narodi in državami, da je treba tržno naravnani globalizem povezati z etičnimi, splošno humanističnimi vrednotami v razmerju med ljudmi in med človekom in naravo, da je treba vedno v človeku gledati cilj in nikoli samo sredstvo za doseg nekkih ciljev, da je treba dati prednost svobodi in demokratičnosti, ne pa avtoriteti, monolitizmu in totalitarizmu, da je treba upoštevati zahteve ekologije, ne pa gledati le na dobiček. Čim bolj bodo celotni naši pogledi na svet in življenje, tem bolj bomo v resnici tudi ustvarjali razmere, ki nam bodo prinašale srečo in zadovoljnost. V tem pogledu bomo seveda vedno le na poti, bomo iščoč in brezmejno presegajoči sami sebe in bomo znali prav upoštevati tudi to, kar imenujemo transcenco in končno absolutno veljavno, kar imenujemo vertikalno in duhovno v življenju. In to bo v veliki meri odvisno od naše miselnosti, od nas samih, ne pa le od nekkih predpisov in določil, tudi Ustave. To bo v resnici dokaz in odsev pristne vernosti, pristnega krščanstva, osebnega krščanstva.« ¹⁴²

Vpliv teh iz Frankfurta, t. i. frankfurtska šola marksizma – z imeni kot Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas in še kdo –, na nas je trajen in mnogo jim dolgujemo, čeprav ostaja vprašanje, kje so bili takrat, ko se je rušil socializem, in kaj so ti akademski levičarji na Zahodu naredili, da bi nam pomagali, predvsem orientacijsko, pri poskusu prenove ideje organizirane solidarnosti, ki bi nas obvarovala pred restavracijo neoliberalnega, kobiličarskega kapitalizma. Habermas nas je blago opozoril, da bi se mnogi, še vedno levičarsko usmerjeni intelektualci, ki se niso nikdar odrekli idealu socializma, morali »privaditi na novi položaj, v katerem je zahodnoevropska levica že desetletja – socialistične ideje morajo usmeriti v radikalno reformistično samokritiko kapitalistične družbe, ki je v oblikah pravne in socialnodržavne množične demokracije istočasno s slabostmi razgrnila tudi njene prednosti. Po bankrotu državnega

141 Richard Rorty: *Komunistični manifest 150 let pozneje: Spodletele prerokbe, veličastna upanja*, Teorija in praksa, 1998, št. 5, str. 955.

142 Vekoslav Grmič: *Ustava Evropske unije in krščanstvo*, nav. iz Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 62–63.

socializma je ta kritika edina zarez, skozi katero mora preiti vse. *Ta* socializmu pa bo izginil šele s predmetom svoje kritike – morda tedaj, ko bo kritizirana družba tako zelo spremenila svojo identiteto, da bo lahko vse, česar se ne da cenovno izraziti, obravnavala po njegovi lastni relevantnosti in resno.«¹⁴³

Vsekakor v Habermasovi misli, tj. v njegovem pragmatičnem kantovstvu, izstopa pojem *socialni a priori*, ki mnogo dolguje avstromarksizmu, še posebej Maxu Adlerju, kajti z omenjenim pojmom razumemo »družbeno konstituiranje naše jaz-zavesti in našega znanja o svetu«¹⁴⁴ in hkrati dojemamo, kako se tvori socialna sovisnost in vsebina iz našega znanja, vednosti. Pojem *socialni a priori* je pri Habermasu tako močan, da celo v svojih analizah Združene Evrope opozarja, da se Evropa »pod merila socialne pravičnosti ne sme spustiti« in da k njeni samoorganizacijski moči spada to, da je vsak trenutek sposobna socialno-državnih pomiritev razrednih nasprotij, zato mora država ohraniti svojo moč vplivanja tudi »tedaj, ko bi trg ,odpovedal‘«. ¹⁴⁵

Ena Grmičevih najbolj prepričljivih in večnih misli ter hkrati osma teza – od enajstih – je tale: »Kar je človeško, ni nikoli popolno, je samo na poti.«¹⁴⁶ Njegova osebna solidarnost s potjo, ki jo je prehodil slovenski narod v svojem boju za preživetje in osebno identiteto, je bila tolikšna, da je s svojim iskrenim priznavanjem tradicije NOB in vrednot partizanstva možnosti svojega bivanja zreduciral že domala na obrobje, moderno rečeno: postal je avtsajder in na to svoje avtsajderstvo bil zelo ponosen – bilo je vir njegove pokončne drže in tu ni popustil. V svojih govorih na partizanskih srečanjih – partizanstvo, ta stisnjena pest ljudstva – je vsemu slovenskemu narodu sporočal nekaj preroškega: »Prizadevanje za lastno identiteto nam bo seveda ostalo kot trajna naloga vseh Slovencev. To bo za vedno ostalo. Tisto, kar lahko prispevamo v skupno dobro Evropske unije, bo predvsem kultura srca, s katero bomo lahko obogatili ekonomsko globalizacijo z globalizacijo etosa v duhu svetovnega etosa velikega teologa našega časa Hansa Künga, v duhu evangeljskega etosa ljubezni, dobrote, ki zmore hudo vračati z dobrim, pač v duhu svetovnega bratstva in solidarnosti, svetovnega humanizma.«¹⁴⁷

143 Jürgen Habermas: *Nachholende Revolution und linker Revisionismusbedarf. Was heißt Sozialismus heute?*, nav. iz Jürgen Habermas: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980–2001*, str. 149.

144 Jürgen Habermas: *Ein avantgardistischer Spürsinn für Relevanzen. Die Rolle des Intellektuellen und die Sache Europas*, nav. iz Jürgen Habermas: *Ach, Europa*, str. 79.

145 Jacques Derrida in Jürgen Habermas: *Povojni prepoved Evrope*, Nova revija, 2003, št. 259–260, str. 247. (Iz *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31. 5. 2003.)

146 Vekoslav Grmič: *Moja duhovna bilanca*, nav. iz Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 148.

147 Vekoslav Grmič: *Ob spominskem pohodu na Komelj nad Pliberkom* (govor 20. 7. 2003), nav. iz Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 116.

Tudi iz tehle besed razberemo, od kod naj Slovenci črpamo moč za prihodnost: »Bodimo najprej res dobri ljudje, Slovenci, strpni drug do drugega kljub različnim pogledom na svet in življenje, bratje in sestre. Prizadevajmo si za mir in za to, da se nikoli ne bi vrnili časi fašizma z njihovimi strahotnimi posledicami. In s to kulturo vstopimo tudi v Evropsko unijo, odločni, da ohranimo v tej skupnosti svojo identiteto. Ponosni smo lahko na svojo zgodovino, a ta ponos nam nalaga tudi odgovornost za prihodnost. Največji in upravičeni ponos pa izhaja prav iz osvobodilnega boja v tistem času, ko nas je okupator obsodil na smrt. Nismo klonili, ker nam je tako narekovala naša slovenska zavest. In takšni hočemo ostati.«¹⁴⁸

Se bo iz njegovih vrst našel kdo, ki bi bil v prihodnje pripravljen iti po stopinjah velikega vzornika, ki sicer je in ostaja nezamenljiv?

148 Vekoslav Grmič: *Spominska svečanost ob obletnici požiga vasi Hrastnik, Koreno in Zlato Polje* (govor v Hrastniku nad Moravčami, 2. 8. 2003), nav. iz Vekoslav Grmič: *Poslednji spisi*, str. 119.

Summary

Unmasking Tendencies

For the intellectual, inviolable isolation is now the only way of showing some measure of solidarity.

Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, 1951

The book entitled *Demaskirajoče tendence* (Unmasking tendencies) discusses the potential of humanism in the modern world, pointing out that here the primary and dominant role still belongs to philosophy. Despite the avowed post-utopian orientation at the present time and the expiration of the mindset of the Enlightenment with the advent of postmodernism the work *Demaskirajoče tendence* takes pains to highlight the need to preserve the Enlightenment, even though with some cynicism and a good deal of negative statements.

We are no longer able to state anything certain and tangible as to what is right, good, and what is freedom, but theory must only take a fraction of a second to recognize the bad, evil and non-freedom, and hasten to articulate loud and clear these tendencies also as an alarm system. It is precisely here that resides one of the properties of unmasking tendencies that the work concentrates on in a variety of different thinkers and draws on them in pondering about how to put obstacles – even if only with a partial success – in the way of growing evil in the world, and even more so to first recognize and point a finger at evil.

To philosophize in the wake of Auschwitz and to deliberate on the prospects of metaphysics that was paralyzed due to the deaths of millions, is as good as being inexpressible, and many philosophers after World War II expected philosophy – and the entire humanities – for starters to at least manage to say at least how a lie had the effect of truth and truth that of a lie. Deceit as a total power of having people and things at one's disposal has resulted in a state where not only is the difference between truth and lie blurred but also is it nothing else but an absolute lie that still enjoys the freedom of telling something truthful. The transformation of all truth-related questions into a question of power not only oppresses the truth but leads to what the repressive systems prior to fascism and nazism were not even aware of: The difference between what is right and what is wrong is blurred.

Today we recognize repressive society thanks to the fact that “in repressive society freedom comes to the same thing as insolence.” What exactly have we managed to do so as to put an end to this equation of the two? In spite of all liberalization backed by politico-ideological quarters aggressiveness has been on the increase on all levels. Let us ask ourselves what amount of repressive power our institutions keep drawing on and whether they are not even a constant source and influx of what in fact restores repression. Is it not the case that the majority of our institutions are still propelled by the permanent reproductive power of repression? As recently as yesterday, so to speak, before the year 1989, this was politics, while at the beginning of the new millennium it is economy. In this context, ethics has not been excepted either; on the contrary, as an immensely refined mechanism that people fully adopted and internalized it has managed to exercise to this very day repression that we know as the tyranny of the good.

The work *Demaskirajoče tendence* follows the dialectical tradition of thinking, and we need look no further than Plato to find dialectic as a synonym of philosophy. As a rebellion against idealism, and given that it was right from the beginning that idealism and violence have been together, have had common ground, dialectical reflection is at pains to point out that in the modern world the human quality or humaneness can no longer be conceived of in any other way but solely in their absence, their non-presence. The historical development is by no means invariably progressive. One cannot trace only continuity but also discontinuity, not only progress but also historical development as a permanent disaster, the possibility of sliding back into barbarism. Dialectic in the modern sense of “an enlightened dialectic” is like a perennial method of criticism, “a refuge for all the thoughts of the oppressed, even those unthought by them”. That is why dialectic as concrete philosophy means mediation that deals with what is individual not by drowning it and subordinating it to the general and the abstract, but is rather like “a process of resolution of the concrete in itself.”

In this globalization-dominated world of ours frontiers have been abolished, becoming easy to cross; they are virtually gone, just as geographical distances are no longer a problem. For this reason, we need a cosmopolitan outlook, and in this respect we must be fully aware that new frontiers and barriers have arisen that were nonexistent in the past; they need to be faced appropriately. The present-day phenomenon of fundamentalisms and the related terrorism is likewise a challenge. We try to build bridges but they also entail deep ditches – all the world religions are moving between tolerance and violence. What we

need today is cosmopolitan truth based on the recognition of differentness in all respects and also in the religious sense. In short, such cosmopolitan realism is indispensable for us to be able to gain an insight into the possibilities of coexistence in this world in a peaceful manner and wholly on the footing of equality. At the same time, this realism calls on us not to allow any first truth – however superior – to encroach upon peace and coexistence among people.

The genuine spirit of the time of today's history is supposed to be tolerance or acceptance since the idea of progress can no longer be conceived of without it. On the human level, it signifies being willing to grant a human being the right to their own differentness. But what are the limits of tolerance – where does it stretch to? Is it possible to tolerate intolerance even at its most extreme? This is not the kind of tolerance that would abolish all the differences between what is good and what is evil, what is sense and what nonsense, what is justice and what injustice. If tolerance is to really work in its positive tradition in a democratic society, it has to be supplemented with the principle of social justice. Like absolutely everything tolerance too can be transformed into something oppressive and manipulative aiming to trample on humanism. For tolerance among us, human beings, to really come to life and proliferate calls for courage that would help us assert first our own tolerance and much more so a well-developed sense of solidarity.

The former Marxist self-centeredness focusing on totality has become a spent force, and yet the right to moral protection and freedom in the post-metaphysical era is unthinkable without well-developed social services on all levels of living. Choosing to merely resort to culture, esthetics and ethics will not be enough. Despite all the complaints of some postmodernist awareness of the end of utopia as a totality one needs to take into account that there is no partial emancipation and no justice either. The utopia of morality and justice – the two have clearly parted company – should coincide in a very definite sense, as a uniform process of human's personal self-creation and at the same time of the efforts to gain social justice. This would be fullness, or in philosophical terms fullness of being, with self-awareness and awareness of the world coinciding, in which case we would truly make our home in the short span of our lifetimes between birth and death. As it turns out, our ideal of being that philosophy chooses to just articulate more aloud is our dwelling, to dwell, to reside in safety, in a shelter, as though we felt at home in every corner of the world.

Literatura

- Adorno**, Theodor W.: *Beležke o literaturi*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1999.
- Adorno**, Theodor W.: *Drei Studien zu Hegel*, GS 5, nav. iz *Gesammelte Schriften* (GS) 1–22, ur. Rolf Tiedemann in Gretel Adorno, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.
- Adorno**, Theodor W.: *Jargon der Eigentlichkeit*, GS 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.
- Adorno**, Theodor W.: *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*, GS 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979.
- Adorno**, Theodor W.: *Kulturkritik und Gesellschaft I*, GS 10.1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- Adorno**, Theodor W.: *Kulturkritik und Gesellschaft II*, GS 10.2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- Adorno**, Theodor W.: *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.
- Adorno**, Theodor W.: *Minima moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*, Založba / *cf., Ljubljana 2007.
- Adorno**, Theodor W.: *Negative Dialektik*, GS 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.
- Adorno**, Theodor W.: *Noten zur Literatur*, GS 11, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974.
- Adorno**, Theodor W.: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung 1* (ur. Rudolf zur Lippe), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.
- Adorno**, Theodor W.: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung 2* (ur. Rudolf zur Lippe), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974.
- Adorno**, Theodor W.: *Soziologische Schriften I*, GS 8, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972.
- Adorno**, Theodor W.: *Teorija polizobrazbe*, Problemi, 2009, št. 6–7, str. 5–35.
- Adorno**, Theodor W.: *Uvod v sociologijo*, Sophia, Ljubljana 2016.
- Arendt**, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Penguin, New York 1963.
- Arendt**, Hannah: *Eichmann v Jeruzalemu*, Študentska založba, Ljubljana 2007.
- Arendt**, Hannah: *Izvori totalitarizma*, Claritas, Ljubljana 2003.
- Arendt**, Hannah: *Kaj je filozofija eksistence?*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 1998.
- Arendt**, Hannah: *Med preteklostjo in prihodnostjo. Šest vaj v političnem mišljenju*, Krtina, Ljubljana 2006.

- Arendt**, Hannah: *Mišljenje in delovanje*, nav. iz *Pogovor s Hannah Arendt*, 2000, 2006, št. 183–185, str. 97–123.
- Arendt**, Hannah: *Resnica in laž v politiki*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2003.
- Arendt**, Hannah: *Vita Activa*, Krtina, Ljubljana 1996.
- Arendt**, Hannah: *Življenje duha*, 2000, 2008, 200–202, str. 105–116.
- Aristotel**: *Metafizika*, Založba ZRC SAZU, Ljubljana 1999.
- Aristotel**: *Nikomahova etika*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1964.
- Aristotel**: *Politika I*, GV Založba, Ljubljana 2010.
- Auer**, Dirk, Lars **Rensmann**, Julia **Schulze Wessel** (ur.): *Arendt und Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.
- Bacque**, James: *Druge izgube. Preiskava o smrti približno milijona nemških vojaških ujetnikov v ameriških in francoskih taboriščih po drugi svetovni vojni*, Ciceron, Mengeš 2007.
- Bauman**, Zygmunt: *Kolateralna škoda: družbena neenakost v globalni dobi*, Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2013.
- Beck**, Ulrich: *Kaj je globalizacija?, Zmote globalizma – odgovori na globalizacijo*, Krtina, Ljubljana 2003.
- Beck**, Ulrich: *Lastni Bog. O zmožnosti religij za mir in njihovem potencialu za nasilje*, Claritas, Ljubljana 2009.
- Beck**, Ulrich: *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.
- Benjamin**, Walter: *Gesammelte Schriften I/2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980.
- Benjamin**, Walter: *Izbrani spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 2000.
- Bense**, Max: *Über den Essay und seine Prosa* (1952), nav. iz *Deutsche Essays. Prosa aus zwei Jahrhunderten* (ur. Ludwig Rohner), zv. 1, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1968.
- Birnbacher**, Dieter: *Schopenhauers Idee einer rekonstruktiven Ethik (mit Anwendung auf die moderne Medizin-Ethik)*, 71. Schopenhauer-Jahrbuch, 1990, str. 26–44.
- Birnbacher**, Dieter: *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Reclam, Stuttgart 1995.
- Bloch**, Ernst: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, GA 14, nav. iz *Gesamtausgabe* (GA), zv. 1–16, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- Bloch**, Ernst: *Experimentum Mundi*, GA, zv. 15.
- Bloch**, Ernst: *Geist der Utopie. Erste Fassung*, GA, zv. 16.
- Bloch**, Ernst: *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, GA, zv. 3.

- Bloch**, Ernst: *Tudi Prometej je mit*, Apokalipsa, 1997, št. 14–15, str. 22–69.
- Bloch**, Ernst: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, GA, zv. 13.
- Bloch**, Karola, in Adelbert **Reif** (ur.): »Denken heißt Überschreiten«. *In memoriam Ernst Bloch (1885–1977)*, Ullstein, Frankfurt am Main 1982.
- Bloch**, Ernst, in Theodor W. **Adorno**: *Nekaj manjka – o protislovjih utopičnega brepenenja*, Likovne besede, 2005, št. 71–72, str. 2–8.
- Boff**, Leonardo: *Cerkev: karizma in moč. Razprave o bojeviti ekleziologiji*, Obzorja, Maribor 1986.
- Bonazza**, Sergio: *Novi arhivski dokumenti o Petru Kupljeniku*, Stati inu obstatu, 2011, št. 13–14, str. 292–296.
- Bonazza**, Sergio: *Novo o fra Gregoriju Alasii da Sommaripa*, nav. iz zbornika Aleksander Bjelčević (ur.): *Reformacija na Slovenskem (ob 500-letnici Trubarjevega rojstva)*, Obdobja 27, Znanstvena založba Filozofske fakultete, Ljubljana 2010, str. 527–545.
- Bossle**, Lothar: *Zur Soziologie utopischen Denkens in Europa. Von Thomas Morus zu Ernst Bloch*, Bonifatius, Paderborn 1993.
- Brunkhorst**, Hauke: *Romantik und Kulturkritik. Zerstörung der dialektischen Vernunft?*, Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, 1985, št. 39, str. 484–496.
- Brunkhorst**, Hauke: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002.
- Buber–Neumann**, Margarete: *Als Gefangene bei Stalin und Hitler – Eine Welt im Dunkel*, Ullstein, Berlin 2002.
- Budal**, Andrej: *Križev pot Petra Kupljenika: zgodovinska povest*, Mihelač, Ljubljana 1994.
- Butler**, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.
- Capuder**, Andrej: *Prevaranti so pri nas najbolj častivredni*, Reporter 11. November, 2013, št. 45, str. 30–31.
- Capuder**, Andrej: *Slovinci najbolj papeški med vsemi*, Delo – Sobotna priloga, 28. marca 2015, str. 6.
- Cavazza**, Silvano: *Reformacija o oglejskem patriarhatu: heterodoksne skupine in luteranske skupnosti (in usoda Petra Kupljenika)*, Zgodovinski časopis 55, 2001, 3–4 (124), str. 409–435.
- Chomsky**, Noam: *Kdo vlada svetu*, Modrijan, Ljubljana 2017.
- Cohen**, Hermann: *Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1921.
- Cohen**, Hermann: *Kants Begründung der Ethik – nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1910.

- Cohen**, Hermann: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Fourier, Wiesbaden 1988.
- Critchley**, Simon: *Knjiga mrtvih filozofov*, Založba Penca in drugi d. n. o, Novo mesto 2014.
- Derrida**, Jacques, in Jürgen **Habermas**: *Povojni preporod Evrope*, Nova revija, 2003, št. 259–260, str. 247–253. (Iz *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31. 5. 2003).
- Deussen**, Paul: *Schopenhauer und die Religion*, Schopenhauer-Gesellschaft, München 1914.
- Dewey**, John: *Javnost in njeni problemi*, Fakulteta za družbene vede, Ljubljana 1999.
- Dewey**, John: *Skupna vera*, Ciceron, Mengeš 2008.
- Dostojevski**, Fjodor M.: *Bratje Karamazovi I*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1979.
- Ebeling**, Hans, in Ludger **Lütkehaus** (ur.): *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends – Elend der Philosophie?*, Hain, Königsstein 1980.
- Ende**, Michael: *Momo*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2012.
- Engdahl**, F. William: *Popolna prevlada: totalitarna demokracija novega svetovnega reda*, Ciceron, Mengeš 2010.
- Fellman**, Ferdinand: *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1993.
- Ferenc**, Tone (ur.): *Viri o nacistični raznarodovalni politiki v Sloveniji 1941–1945 (Quellen zur nationalsozialistischen Entnationalisierungspolitik in Slowenien 1941–1945)*, Založba Obzorja, Maribor 1980, str. 60–61.
- Friedeburg**, Ludwig von in Jürgen **Habermas** (ur.): *Adorno-Konferenz* 1983, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.
- Fromm**, Erich: *Umetnost ljubezni in življenja*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2006.
- Früchtl**, Josef in Maria **Calloni** (ur.): *Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.
- Fukuyama**, Francis: *Konec človeštva. Posledice revolucije v biotehnologiji*, Učila International, Tržič 2003, str. 121.
- Gaber**, Slavko in Tonči Kuzmanič (ur.): *Boj proti delu: zbornik tekstov*, Krt, Ljubljana 1985.
- Gadamer**, Hans-Georg: *Izbrani spisi*, Nova revija, Ljubljana 1999.

- Gadamer**, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1990.
- Gassen**, Kurt in Michael **Landmann**: *Buch des Dankens an Georg Simmel*, Duncker und Humblot, Berlin 1958.
- George**, Susan: *Kako zmagati v razredni vojni*, Ciceron, Mengeš 2014.
- Giddens**, Antony: *Tretja pot: prenova socialne demokracije*, Orbis, Ljubljana 2000.
- Gott**, Richard: *Gverila v Latinski Ameriki*, Zavod Borec, Ljubljana 1972.
- Gödde**, Christoph in Thomas Sprecher (ur.): *Theodor W. Adorno. Thomas Mann. Briefwechsel 1943–1955*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002.
- Grmič**, Vekoslav: *Iskanje in tveganje*, 1. in 2. del, Gorenjski tisk, Ljubljana 1975.
- Grmič**, Vekoslav: *Izzivi in odgovori*, Unigraf, Ljubljana 2000. *Marksistična filozofska misel in upanje*, Časopis za kritiko znanosti, 1984, št. 71–72, str. 3–16.
- Grmič**, Vekoslav: *Misli iz šole življenja*, Unigraf, Ljubljana 2003.
- Grmič**, Vekoslav: *Ne pozabimo. Pomniki naj ostanejo zapisani v naša srca: govori ob spominskih slovesnostih*, Unigraf, Ljubljana 1998.
- Grmič**, Vekoslav: *Poslednji spisi: misli o sodobnosti*, Unigraf, Ljubljana 2005.
- Grmič**, Vekoslav: *V duhu dialoga. Za človeka gre*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1986.
- Grmič**, Vekoslav: *V Evropo s ponosom na svoje uporništv*, Panorama, 10. julij 2003, št. 15, str. 44.
- Grmič**, Vekoslav: *Življenje iz upanja. Razprave in razmišljanja*, ČGP Delo, Ljubljana 1981.
- Grohs**, Karlheinz: *Die schwarze Madonna von Remagen 1945: Kriegsgefangene am Rhein – Gedenken und Erinnerung*, izd. Verein Friedensmuseum Brücke von Remagen, Remagen 1993.
- Gröschner**, Alexander in Mike Sandbothe (ur.): *Pragmatismus als Kulturkritik. Beiträge zum Werk Richard Rortys*, Suhrkamp, Berlin 2011.
- Groys**, Boris: *Uvod v antifilozofijo*, Študentska založba, Ljubljana 2010.
- Gržan**, Karel: *Ob 500. Obletnici reformacije: 95 tez prabitih na vrata svetišča kapitalizma za osvoboditev od zajedavskega hrematizma*, Založba Sanje, Ljubljana 2017.
- Habermas**, Jürgen: *Ach, Europa*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008.
- Habermas**, Jürgen: *Civilna neposlušnost*, Nova revija. 1989, št. 87–88, str. 1046–1056.
- Habermas**, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985.

- Habermas, Jürgen:** *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.
- Habermas, Jürgen:** *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.
- Habermas, Jürgen:** *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.
- Habermas, Jürgen:** *Med naturalizmom in religijo. Filozofski sestavki*, Založba Sophia, Ljubljana 2007.
- Habermas, Jürgen:** *Morala, družba in etika (Interjvu z Jürgen-om Habermas-om)*, Časopis za kritiko znanosti, 1990, št. 130–131, str. 29–62.
- Habermas, Jürgen:** *Morality, Society and Ethics*, Acta Sociologica, 1990, št. 33, str. 93–114.
- Habermas, Jürgen:** *Moral und Sittlichkeit. Hegels Kantkritik im Lichte der Diskursethik*, Merkur: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, 1985, št. 12, str. 1041–1052.
- Habermas, Jürgen:** *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988.
- Habermas, Jürgen:** *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.
- Habermas, Jürgen:** *Prihodnost človeške narave. Verjeti in vedeti*, Studia humanitatis, Ljubljana 2005.
- Habermas, Jürgen:** *Strukturne spremembe javnosti*, ŠKUC in ZIFF, Ljubljana 1989.
- Habermas, Jürgen:** *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974.
- Habermas, Jürgen:** *Tri teze o zgodovinskem vplivu frankfurtske šole*, Naši razgledi, 1985, št. 1, str. 25.
- Habermas, Jürgen:** *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980–2001*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.
- Habermas, Jürgen:** *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.
- Hartmann, Nicolai:** *Ethik*, de Gruyter, Berlin 1949.
- Hedžet Tóth, Cvetka:** *Dialektika refleksijskega zagona*, Založba 2000, Ljubljana 2015.
- Hedžet Tóth, Cvetka:** *Hermenevtika metafizike. Metafizika – materializem – etika – utopija*, Založba 2000, Ljubljana 2008.
- Hedžet Tóth, Cvetka:** *Materialistično–idealistična zarezca*, ZZFF, Ljubljana 2015.
- Hegel, G. W. F.:** *Filozofija zgodovine*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967.

- Hegel**, G. W. F.: *Znanost logike I*, Analecta, Ljubljana 2001.
- Heidegger**, Martin: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967.
- Heimsoeth**, Heinz: *Metaphysik der Neuzeit*, Oldenbourg Verlag, München 1967.
- Hesiod**: *Dela in dnevi*, Modrijan, Ljubljana 2009.
- Hobsbawm**, Eric: *Čas revolucije: Evropa 1789–1848*, Založba Sophia, Ljubljana 2010.
- Hobsbawm**, Eric: *Zanimivi časi. Moje doživetje 20. stoletja*, Sophia, Ljubljana 2004.
- Honneth**, Axel: *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.
- Honneth**, Axel: *Ideja socializma: poskus aktualizacije*, Založba Krtina, Ljubljana 2016.
- Honneth**, Axel, in Albrecht **Wellmer** (ur.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, de Gruyter, Berlin 1986.
- Horkheimer**, Max: *Die Aktualität Schopenhauers*, 42. Schopenhauer-Jahrbuch, 1961, str. 12–25.
- Horkheimer**, Max: *Kritische Theorie I*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1968.
- Horkheimer**, Max: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1967.
- Horkheimer**, Max in Theodor W. **Adorno**: *Dialektika razsvetljenstva: filozofski fragmenti*, Studia humanitatis, Ljubljana 2002.
- Huntington**, Samuel P.: *Spopad civilizacij*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2005.
http://home.arcor.de/kriegsgefangen/camps_europe/remagen.htm
 (26. 3. 2009).
http://kriegsende.ard.de/pages_std_lib/0,3275,OID1106996,00html
 (26. 3. 2009).
- Ingarden**, Roman: *Literarna umetnina*, Studia humanitatis, Ljubljana 1990.
- Javoršek**, Jože: *Primož Trubar*, Slovensko protestantsko društvo Primož Trubar, Ljubljana 2008.
- Jaspers**, Karl: *Die geistige Situation der Zeit* (1931), Walter de Gruyter, Berlin 1965.
- Jaspers**, Karl: *Einführung in die Philosophie*, Piper Verlag, München 1971.
- Jaspers**, Karl: *Filozofska vera: filozofija v prihodnosti*, Nova revija, Ljubljana 1999.
- Jaspers**, Karl: *Notizen zu Martin Heidegger* (ur. Hans Saner), Piper Verlag, München 1978.
- Jaspers**, Karl: *O pogojih in možnostih novega humanizma*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 1999.

- Jaspers, Karl:** *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*, Springer-Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956.
- Jaspers, Karl:** *Philosophische Autobiographie*, Piper Verlag, München 1977.
- Jaspers, Karl:** *Von der Wahrheit*, Piper Verlag, München 1983.
- Jaspers, Karl:** *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*, DTV, München 1986.
- Jovič, Pavle, Vladimir Osolnik:** *Razsvetljenci med prvimi biografi Primoža Trubarja*, nav. iz zbornika Aleksander Bjelčevič (ur.): *Reformacija na Slovenskem (ob 500-letnici Trubarjevega rojstva)*, Obdobja 27, Znanstvena založba Filozofske fakultete, Ljubljana 2010, str. 585–593.
- Just, Franc (ur.):** *V svet po veliki, beli cesti: 95 let akademika Antona Vratuše*, Franc-Franc: Ustanova dr. Šiftarjeva fundacija (Knjižna zbirka Redkosti), Murska Sobota 2010.
- Kant, Immanuel:** *Dve razpravi*, Slovenska matica, Ljubljana 1937.
- Kant, Immanuel:** *Kritika praktičnega uma*, Analecta, Ljubljana 1993.
- Kant, Immanuel:** *Zgodovinsko-politični spisi* (ur. Rado Riha), Založba ZRC, Ljubljana 2006.
- Kierkegaard, Søren:** *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken I*, Gesammelte Werke, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf – Köln 1957.
- Kierkegaard, Søren:** *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf – Köln 1957.
- Kierkegaard, Søren:** *Ali-ali*, Claritas, Ljubljana 2003.
- Kierkegaard, Søren:** *Bolezen za smrt*, Mohorjeva družba, Celje 1987.
- Kierkegaard, Søren:** *Der Augenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits*, Gesammelte Werke 33, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf – Köln 1959.
- Kierkegaard, Søren:** *Pojem tesnobe*, Slovenska matica, Ljubljana 1998.
- Kierkegaard, Søren:** *Ponovitev. Filozofske drobtinice ali drobci filozofije*, Slovenska matica, Ljubljana 1987.
- Kierkegaard, Søren:** *Z vidika mojega pisateljstva*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2012.
- Kirn, Gal:** *Spominski park v Grahovem: od ideologije narodne sprave do odprtega zagovora fašizma*, Borec, 2014, št. 703–705, str. 165–166.
- Kocbek, Edvard:** *Dnevnik 1946 II*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1991.
- Kocbek, Edvard:** *Listina*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 2000.
- Kocbek, Edvard:** *Obrazi – Ernst Bloch*, Naša sodobnost, 1962, št. 3, str. 254–263.
- Kocbek, Edvard:** *Osvobodilni spisi I*, Društvo 2000, Ljubljana 1991.
- Kocbek, Edvard:** »Problematicni« *Ernst Bloch*, Sodobnost, 1963, št. 1–2, str. 183–189.

- Kocbek**, Edvard: *Sodobni misleci*, Mohorjeva družba, Celje 1981.
- Kocbek**, Edvard: *Svoboda in nujnost*, Mohorjeva družba, Celje 1989.
- Kocbek**, Edvard: *Tovarišija I*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1972.
- Koch**, Manfred: *Lenoba: težavna disciplina*, Študentska založba, Ljubljana 2013.
- Köhnke**, Klaus Christian: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.
- Korpič Horvat**, Etelka (ur): *Bosa pojdiva, dekle, obsorej: drugi Šiftarjev zbornik*, GV Založba, Petanjci 2010.
- Kosmač**, Ciril: *Balada o trobenti in oblaku*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1978.
- Kovačič**, Gorazd: »Protiglobalisti: zbegano iskanje globalne pravičnosti«, Delo 42 (2000), št. 240, str. 14–15.
- Krakar**, Lojze, in Milan **Kumar**: *Od tod so bežale še ptice. Dokumenti iz nacističnih koncentracijskih taborišč*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1962.
- Krese**, Maruša: *Da me je strah?*, Goga, Novo mesto 2012.
- Krese**, Maruša: *Pisateljice v Vzhodni Evropi / Pisateljice v Zahodni Evropi*, Borec, 2009, št. 662–665, str. 19–24.
- Krese**, Maruša: *Vse moje vojne*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2009.
- Krese**, Maruša: *Vsi moji božiči*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2006.
- Kuhlmann**, Wolfgang (ur.): *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- Küng**, Hans: *Christentum und Weltreligionen*, Piper, München 1984.
- Küng**, Hans: *Existiert Gott?*, Piper Verlag, München 1978.
- Küng**, Hans: *Projekt Weltethos*, Piper, München 2002.
- Küng**, Hans: *Unfehlbar?*, Ullstein, Ulm 1980.
- Kuzmič**, Franc in Polonca **Šek Mertük** (ur.): *Protestantizem, včeraj, danes in jutri: zbornik*, Ustanova dr. Šiftarjeva fundacija, Petanjci – Murska Sobota – Ljubljana 2015.
- Lehmann**, Günther K.: *Ästhetik der Utopie. Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard, Georg Simmel, Max Weber, Ernst Bloch*, Verlag Günther Neske, Stuttgart 1995.
- Leick**, Romain, Mathieu von Rohr: »Vzdušje bo zlovesče.« *Emmanuel Todd, zgodovinar. Francoski zgodovinar in družboslovec Emmanuel Todd upa, da bo novi predsednik v Parizu končal nemško prevlado na evrskem območju* (povzeto po *Der Spiegel*.) Nav. iz Mladina, 18. 5. 2012, št. 20, str. 38–39.
- Lozar**, Janko: *Fenomenologija razpoloženja. S posebnim ozirom na Heidegggra in Nietzscheja*, KUD Apokalipsa, Ljubljana 2012.

- Lozar**, Janko: *Vedrenje vedrine*, Študentska založba, Ljubljana 2011.
- Ludz**, Ursula (ur.): *Hannah Arendt – Martin Heidegger. Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Klostermann, Frankfurt am Main 1998.
- Lukács**, György: *Razkroj uma: pot iracionalizma od Schellinga do Hitlerja*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1960.
- MacIntyre**, Alasdair: *Kratka zgodovina etike*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1993.
- Majer**, Boris: *Med znanostjo in metafiziko*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1968.
- Manemann**, Jürgen, in Johann Baptist **Metz** (ur.): *Christologie nach Auschwitz*, LIT Verlag, Münster 2001.
- Mann**, Thomas: *Čarobna gora II*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1959.
- Mann**, Thomas: *Reden und Aufsätze, Gesammelte Werke IX*, Fischer, Frankfurt am Main 1990.
- Marcuse**, Herbert: *Um in revolucija. Hegel in nastanek teorije družbe*, Studia humanitatis, Ljubljana 2004.
- Marcuse**, Herbert: *Represivna toleranca*, Časopis za kritiko znanosti, 1994, št. 164–165, str. 97–118.
- Marx**, Karl: *Methode und Praxis II: Pariser Manuskripte 1844*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1966.
- Maus**, Heinz (ur.): *Gesellschaft, Recht und Politik*, Luchterhand, Neuwied 1968.
- Mencinger**, Janez: *Abadon*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1962.
- Meyer**, Ursula I. – Heidemarie **Bennet-Vahle** (ur.): *Philosophinnen-Lexikon*, Reclam, Leipzig 1997.
- Moltmann**, Jürgen: *Menschenrechte, Rechte der Menschheit und Rechte der Natur*, Concilium – Internationale Zeitschrift für Theologie 26 (1990), zv. 2, str. 165–174.
- Moltmann**, Jürgen: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Kaiser Verlag, München 1964.
- More**, Thomas: *Utopija 1515*, Studia humanitatis, Ljubljana 2014.
- Munda**, Mirko (ur.): *Jezikovna in literarna misel Antona Vratuše: znanstvena monografija*, Ustanova dr. Šiftarjeva fundacija in Pomurska akademska znanstvena unija, Petanjci – Murska Sobota 2015.
- Munda**, Mirko: *Ob Muri in daleč čez: korespondenca dr. Vaneka Šiftarja z nekaterimi pomurskimi rojaki*, Založba Franc – Franc, Murska sobota 2011.
- Münnich**, Arno: *Die Goldene Meile von Remagen. Deutsche Soldaten in amerikanischer Gefangenschaft*, Frieling Verlag, Berlin 2003.

- Müller-Doohm**, Stefan (ur.): *Adorno-Portraits. Erinnerungen von Zeitgenossen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007.
- Münster**, Arno: *Ernst Bloch. Eine Biographie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.
- Münster**, Arno: *Ernst Bloch. Eine politische Biographie*, Philo Verlag, Berlin 2003.
- Münster**, Arno (ur.): *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- Münz-Koenen**, Inge: *Konstruktion des Nirgendwo. Die Diskursivität des utopischen bei Bloch, Adorno, Habermas*, Akademie Verlag, Berlin 1997.
- Nadolny**, Sten: *Odkritje počasnosti*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2004.
- Negt**, Oscar: *Arbeit und menschliche Würde*, Steidl, Göttingen 2001.
- Nida-Rümelin**, Julian, in Klaus **Kufeld** (ur.): *Die Gegenwart der Utopie. Zeitkritik und Denkende*, Verlag Karl Alber, Freiburg im Breisgau 2011.
- Nietzsche**, Friedrich: *Času neprimerna premišljevanja*, Slovenska matica, Ljubljana 2007.
- Nietzsche**, Friedrich: *Človeško, prečloveško*, Slovenska matica, Ljubljana 2005.
- Nietzsche**, Friedrich: *Ecce homo. Kako postaneš, kar si*, Slovenska matica, Ljubljana 1989.
- Nietzsche**, Friedrich: *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988.
- Nietzsche**, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, KSA 12, nav. iz *Kritische Studienausgabe* (KSA), zv. 1–15, ur. Giorgio Colli in Mazzino Montinari, DTV – de Gruyter, München – Berlin 1999.
- Nietzsche**, Friedrich: *O prihodnosti naših izobraževalnih ustanov*, A priori, Ljubljana – Gornja Radgona 2016.
- Nietzsche**, Friedrich: *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1984.
- Nietzsche**, Friedrich: *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana 1991.
- Pahor**, Boris: *Nekropola*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1997.
- Pahor**, Boris: *Skarabej v srcu. Ladijski dnevnik*, Obzorja, Maribor 1979.
- Pascal**, Blaise: *Misli*, Mohorjeva družba, Celje 1980.
- Pogačar**, Timothy: *Škoda, da je bil Trubar luteranec*, nav. iz zbornika Aleksander Bjelčevič (ur.): *Reformacija na Slovenskem (ob 500-letnici Trubarjevega rojstva)*, Obdobja 27, Znanstvena založba Filozofske fakultete, Ljubljana 2010, str. 159–167.
- Pogačnik**, Jože: *Znameniti Slovenci – Josip Stritar*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1985.

- Post**, Werner: *Upanje in beda socializma*, Znamenje, 1990, št. 5, str. 363–373.
- Platon**: *Država*, Mihelač, Ljubljana 1995.
- Platon**: *Zakoni*, Obzorja, Maribot 1982.
- Platon**: *Zbrana dela I*, Mohorjeva družba, Celje 2006.
- Pleteršnik**, Maks: *Slovensko–nemški slovar*, ZRC SAZU, Ljubljana 2006.
- Rajhman**, Jože: *Melanchthon in Trubar*, Stati inu obstati, 2010, št. 11–12, str. 220–228.
- Rajhman**, Jože: *Pisma Primoža Trubarja*, SAZU, Ljubljana 1986.
- Rajhman**, Jože: *Slovenski protestantizem kot odločilna razvojna stopnja slovenske narodne biti*, nav. iz Zbornik predavanj: XXIV. seminar slovenskega jezika, literature in kulture (4. – 16. julij 1988), Filozofska fakulteta, Ljubljana 1988, str. 109–117.
- Rajhman**, Jože: *Trubarjev svet*, Založništvo tržaškega tiska, Trst 1986.
- Rebula**, Alojz: *Arhipel: panorama slovenskih stoletij*, Slovenska matica, Ljubljana 2002.
- Reese-Schäfer**, Walter: *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zu politischen Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- Rizman**, Rudi: *Čas (brez) alternative. Sociološke in politološke refleksije*, FDV in ZZFF, Ljubljana 2014.
- Rizman**, Rudi (ur.): *Sodobni liberalizem*, Krt, Ljubljana 1992.
- Rolfes**, Helmut (ur.): *Marxismus und Christentum*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1974.
- Rorty**, Richard: *Achieving our country: leftist thought in twentieth-century America*, Harvard University Press, Cambridge – London 1998.
- Rorty**, Richard: *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.
- Rorty**, Richard: *Izbrani spisi*, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 2002.
- Rorty**, Richard: *Komunistični manifest 150 let pozneje: spodletele prerokbe, veličastna upanja*, Teorija in praksa, 1998, št. 5, str. 950–955.
- Rorty**, Richard: *Philosophie & die Zukunft: Essays*, Fischer, Frankfurt am Main 2000.
- Rorty**, Richard: *Philosophy and Social Hope*, Penguin Group, London 1999.
- Rorty**, Richard: *Philosophy and the Mirror of the Nature*, Blackwell, Oxford 1999.
- Rorty**, Richard, in Gianni **Vattimo**: *Die Zukunft der Religion*, ur. Santiago Zabala, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009.

- Sartre**, Jean-Paul: *Izbrani filozofski spisi*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1968.
- Sartre**, Jean-Paul: *Nepokopani mrtveci*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1960.
- Schmidt**, Burghart (ur.): *Materialien zu Ernst Blochs ‚Prinzip Hoffnung‘*, Suhrkamp, Frankfurt 1978.
- Schnädelbach**, Herbert: *Philosophie in der modernen Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.
- Schnädelbach**, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.
- Schnädelbach**, Herbert: *Vernunft und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.
- Schopenhauer**, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, SW I, nav. iz Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke (SW I–IV)*, ur. Wolfgang baron von Löhneysen, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- Schopenhauer**, Arthur: *Kritische Auseinandersetzungen (1809–1818)*, HN I, nav. iz Arthur Schopenhauer: *Der Handschriftliche Nachlaß II (HN I–V)*, ur. Arthur Hübscher, Waldemar Kramer, Frankfurt am Main 1966–1975.
- Schopenhauer**, Arthur: *Die Manuskriptbücher der Jahre 1830–1852*, HN IV, I.
- Schopenhauer**, Arthur: *Die Reisetagebücher*, ur. Ludger Lütkehaus, Haffmans Verlag, Zürich 1988.
- Schopenhauer**, Arthur: *Kleinere Schriften*, SW III.
- Schopenhauer**, Arthur: *Metaphysik der Sitten*, Philosophische Vorlesungen (PV) IV, ur. Volker Spierling, Piper, München 1985.
- Schopenhauer**, Arthur: *Parerga und Paralipomena I*, SW IV.
- Schopenhauer**, Arthur: *Parerga und Paralipomena II*, SW V.
- Schulz**, Walter: *Philosophie in der veränderten Welt*, Verlag Günther Neske, Stuttgart 1993.
- Schwarz**, Karl W.: *Uvod v knjigo o Trubarju*, Stati inu obstati, 2011, št. 13–14, str. 275–285.
- Sebald**, Winfried Georg: *Izseljeni*, Študentska založba, Ljubljana 2001.
- Shakespeare**, William: *Vihar*, Slovenska matica, Ljubljana 1942.
- Simmel**, Georg (ur. Margarete Susman in Michael Landmann): *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, K. F. Koehler Verlag, Stuttgart 1957.
- Simmel**, Georg: *Filozofija denarja*, Študentska založba, Ljubljana 2005.
- Simmel**, Georg (ur. Gertrud Kantorowitz): *Fragmente und Aufsätze. Aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre*, Drei Masken Verlag, München 1923.
- Simmel**, Georg: *Hauptprobleme der Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin 1950.

- Simmel**, Georg: *Izbrani spisi o kulturi*, Studia humanitatis, Ljubljana 2000.
- Simmel**, Georg: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker und Humblot, Berlin 1994.
- Simmel**, Georg: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1919.
- Simoniti**, Iztok in Peter **Kovačič Peršin** (ur.): *Religija in nasilje: eseji in razprave: Jan Assmann in drugi*. Fakulteta za družbene vede: Revija 2000, Ljubljana 2008.
- Sloterdijk**, Peter: *Der ästhetische Imperativ. Schriften zur Kunst*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2007.
- Sloterdijk**, Peter: *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2000.
- Sloterdijk**, Peter: *Kritika ciničnega uma*, Študentska založba, Ljubljana 2003.
- Sloterdijk**, Peter: *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2010.
- Sloterdijk**, Peter: *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, Hanser, München 1993.
- Sloterdijk**, Peter: *Spremeniti moraš svoje življenje. O antropotehnologiji*, Slovenska matica, Ljubljana 2013.
- Sloterdijk**, Peter: *Srd in čas. Politično-psihološki poskus*, Claritas, Ljubljana 2009.
- Slovar slovenskega knjižnega jezika*, DZS, Ljubljana 1991.
- Somrak**, Ivan: *Spomini na Tita*. Spremna beseda Marko **Vrhunec**, Tiskarna Vesel, Novo mesto 2003.
- Sontag**, Susan: *Pogled na bolečino drugega*, Založba Sophia, Ljubljana 2006.
- Soros**, George: *Globalizacija*, Učila International, Tržič 2003.
- Sovre**, Anton: *Predsokratiki*, Slovenska matica, Ljubljana 1946.
- Stanovnik**, J., S. **Grčar**, H. **Pirnovar** (ur.): *Narodnoosvobodilni boj v slovenskem narodovem spominu: slovenski zbornik 2007*, GO ZZB NOB Slovenije, Ljubljana 2007.
- Stanovnik**, Janez ... et al. (ur.): *Slovenski zbornik 2014: narodnoosvobodilni boj in današnji čas*, Zveza združenj borcev za vrednote NOB Slovenije, Ljubljana 2014.
- Stanovnik**, Janez in Nevenka **Troha** (ur.): *Slovenski zbornik 2016 – Ob 75-letnici ustanovitve Osvobodilne fronte slovenskega naroda*, Ustanova Franca Rozmana – Staneta, Ljubljana 2016.
- Stopczyk**, Annegret: *Sophias Leib – Entfesselung der Weisheit*, Carl-Auer-Systeme Verlag, Heidelberg 1998.
- Susman**, Margarete: „Das Nah- und Fernsein des Fremden“. *Essays und Briefe* (ur. Ingeborg von Nordmann), Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 1992.

- Škamperle, Igor:** *Endimionove sanje. Oblike imaginacije in simbolne tvorbe: Eseji in razprave iz sociologije kulture*, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 2013.
- Švajncer, Marija:** *Človek, življenje in filozofija*, Educa, Melior, Nova Gorica 2009.
- Švajncer, Marija:** *Iskanje svobode in enakosti*, 2000, 2006, št. 183–185, str. 124–148.
- Švajncer, Marija:** *Kamnite pesmi*, Kulturni center, Maribor 2016.
- Švajncer, Marija:** *Nisem se skrila*, KUD Apokalipsa, Ljubljana 2011.
- Švajncer, Marija:** *Pisane pesmi*, Mariborska literarna družba, Maribor 2015.
- Švajncer, Marija:** *Samotni bralec*, Franc-Franc, Murska sobota 2014.
- Švajncer, Marija:** *Sive pesmi*, Mariborska literarna družba, Maribor 2011.
- Švajncer, Marija:** *Temne pesmi*, v rokopisu.
- Tavčar, Ivan:** *Med gorami – Zgodovinske povesti – V Zali*, Zbrano delo III, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1953.
- Tillich, Paul:** *Auf der Grenze*, Gesammelte Werke (GW) XII, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1962.
- Tillich, Paul:** *Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere*, Gesammelte Werke, zv. XII, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1980.
- Tillich, Paul:** *Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösem Sozialismus*, GW II, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1962.
- Tillich, Paul:** *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, GW VI, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1963.
- Tillich, Paul:** *Die Frage nach dem Unbedingten. Schriften zur Religionsphilosophie*, GW V, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1978.
- Tillich, Paul:** *Frühe Hauptwerke*, GW I, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959.
- Tillich, Paul:** *Impressionen und Reflexionen: Ein Lebensbild in Aufsätzen. Reden und Stellungnahmen*, Gesammelte Werke (GW) XIII, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1972.
- Tillich, Paul:** *Meine Suche nach dem Absoluten*, Hammer Verlag, Wuppertal-Barmen 1969.
- Tillich, Paul:** *Philosophie und Schicksal: Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie*, GW IV, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1961.
- Tillich, Paul:** *Systematische Theologie II*, de Gruyter, Berlin 1987.
- Traub, Rainer**, in Harald Wieser (ur.): *Gespräche mit Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975.
- Trije milijoni umrlih Rusov v nemškem ujetništvu**, Svobodna misel, TV 15, 27. marec 2015, str. 4.

- Trstenjak**, Anton: *Človek bitje prihodnosti. Okvirna antropologija*, Slovenska matica, Ljubljana 1985.
- Trstenjak**, Anton: *Filozofski spisi I. Spisi o filozofiji Franceta Vebr, o fenomenologiji in eksistencializmu*, Izbrana dela Antona Trstenjaka (IDAT), zv. 3, Inštitut Antona Trstenjaka (IAT), Ljubljana 1996.
- Trstenjak**, Anton: *Pet velikih*, Slovenska matica, Ljubljana 1992.
- Trstenjak**, Anton: *Skozi prizmo besede*, Slovenska matica, Ljubljana 1989.
- Trstenjak**, Anton: *Slovenska poštenost*, IAT, Ljubljana 1995.
- Trstenjak**, Anton: *Zgodovina filozofije*, IDAT, zv. 2, IAT, Ljubljana 1996.
- Truhlar**, Vladimir: *Doživljanje absolutnega v slovenskem leposlovju*, Župnijski urad Dravlje, Ljubljana 1977.
- Tugendhat**, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995.
- Valvasor**, Janez Vajkard: *Slava vojvodine Kranjske*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1984.
- Vattimo**, Gianni: *Konec moderne*, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 1997.
- Vietta** Silvio, in Dirk **Kemper** (ur.): *Ästhetische Moderne in Europa. Grundzüge und Problemzusammenhänge seit der Romantik*, Fink Verlag, München 1998.
- Vratuša**, Anton (Vran): *Matija Prelec*, Mladi Prekmurec, št. 4, Murska Sobota 1940, str. 16.
- Vratuša**, Anton (Vran): *Misli o kritiku in kritiki*, Mladi Prekmurec, št. 4, Murska Sobota 1940, str. 85.
- Vratuša**, Anton (Slavečki Vran): *Naš Žižek mrtev*, Novine, št. 22, Črenšovci 1935, str. 3.
- Vratuša**, Anton: *Slovenstvo prekmurskih pisateljev*, Mladi Prekmurec, št. 3, Murska Sobota 1939, str. 149.
- Vratuša**, Anton (Vran): *Valeta 1937*, Mladi Prekmurec, št. 3, Murska Sobota 1938–1939, str. 17.
- Vratuša**, Anton: *Vrednote niso prazne parole*, Mladina, 30. 11. 2012, št. 48, str. 44–48.
- Weigand**, Karlheinz (ur.): *Bloch-Almanach*, 3. Folge 1983, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1983.
- Weil**, Simone: *Trepet in poslušnost*, 2000, Ljubljana 1985.
- Wellmer**, Albert: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.
- Wiesel**, Elie: *Noč*, Didakta, Radovljica 2007.

Wieviorka, Anette: *Kako sem hčerki razložila Auschwitz*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2000.

Wysocki, Gisela von: *Wiesengrund*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2016.

Woolf, Virginia: *Lastna soba*, Založba /*cf., Ljubljana 1998.

Woolf, Virginia: *Tri gvineje*, Delta, Ljubljana 2000.

Zweiter Weltkrieg: Russen düpiert, Der Spiegel, 2015, št. 10, str. 19.

Žižek, Slavoj: »Največja nevarnost je naša inertnost«, Mladina, 20. Marec 2015, št. 12, str. 48.

Imensko kazalo

A

- Abadon: 68–70, 74, 76.
 Abraham: 129–130, 299.
 Adenauer, Konrad: 318.
 Adler, Max: 410.
 Adorno, Gretel: 312, 314.
 Adorno, Theodor W.: 24, 26, 33,
 41–42, 50, 59, 109–110, 133, 139,
 151, 161, 163, 173, 175, 179, 192,
 228, 261–264, 309–347, 367, 380,
 383–384, 409, 413.
 Aleksander, Veliki: 215.
 Amandus: 83.
 Amos: 129.
 Anders, Günther: 178.
 Andersen, Hans Christian: 285.
 Apolion: 68.
 Apolon: 225.
 Arendt, Hannah: 139, 163–165,
 167–180, 231–232, 235.
 Aristotel: 19, 58, 155, 165–166, 179,
 220, 253, 255, 259, 269, 271–272,
 275–276, 309, 338, 378.
 Assman, Jan: 209–210.
 Auer, Dirk: 173.
 Auschwitz: 8, 41, 163, 179–180,
 183–184, 310, 314, 316, 318–319,
 335–336, 413.
 Avguštín: 83, 271.
 Avsenik Nabergoj, Irena: 209.
- B**
 Bach, Johann Sebastian: 336.
 Bach, Richard: 292.
 Bacque, James: 181–186, 190–192.
 Bauman, Zygmunt: 215–217, 346.
 Bayle, Pierre: 97.
 Beauvoir, Simon de: 29, 287–288.
 Beck, Ulrich: 207–209, 322–323, 404.
 Bedanec: 294.
 Beethoven, Ludwig van: 267, 336.
 Benedikt XVI: 209.
 Bennet–Vahle, Heidemarie: 172.
 Benjamin, Walter: 26, 105, 277, 312,
 406.
 Benni, Francesco: 87.
 Bense, Max: 36.
 Bentham, Jeremy: 159.
 Bergson, Henri: 41, 285.
 Bernstein, Eduard: 223.
 Bjelčević, Aleksander: 86, 92, 97.
 Blatnik, Franc: 390.
 Bloch, Ernst: 17, 19–20, 26, 30, 33,
 45–55, 57–62, 112, 212, 321,
 367–369, 376, 379, 389.
 Blücher, Heinrich: 178.
 Boeckmann, Staci von: 312.
 Boff, Leonardo: 372.
 Bohak, Janko: 209.
 Bohorič, Adam: 92.
 Bonazza, Sergio: 86–87.
 Bossle, Lothar: 54.
 Botton, Alain de: 284.
 Brandt, Willy: 182.
 Brecht, Bertold: 335.
 Broz, Josip Tito: 248.
 Brunkhorst, Hauke: 170, 236, 408.
 Brunner, Emil: 116.
 Bruno, Giordano: 85–86, 88–89, 146.
 Buber–Neumann, Margarete: 241.

Budal, Andrej: 88.
 Buffett, Warren: 218.
 Busch, Wilhelm: 291.
 Butler, Judith: 29.

C

Calloni, Maria: 325.
 Campanella, Tommaso: 85.
 Camus, Albert: 287, 292.
 Canetti, Elias: 191.
 Cankar, Ivan: 283–284, 290, 356.
 Capuder, Andrej: 193–194.
 Cassirer, Ernst: 198.
 Castro, Fidel: 246.
 Cavazza, Silvano: 85–86, 88.
 Che Guevara, Ernesto: 246, 276,
 370.
 Chomsky, Noam: 217, 219.
 Chopin, Frédéric: 306.
 Cioran, Emil: 265.
 Clario, Giovambattista: 85.
 Cohen, Hermann: 348.
 Collodi, Carlo: 294.
 Comte Auguste: 336, 346.
 Critchley, Simon: 313–314.

Č

Čechura, Rudolf: 292.
 Čelik, Pavle: 245.
 Črna Madona: 185.
 Črnič, Aleš: 209.

D

Dahrendorf, Ralf: 164.
 Dalajlama: 386.
 Dalmatin, Jurij: 82–83, 92, 102.
 Debs, Eugene: 373.
 Demetra: 198.
 Demokrit: 328.

Derrida, Jacques: 410.
 Descartes, Rene: 200, 253, 278, 288.
 Dewey, John: 201–205.
 Dilthey, Wilhelm: 26, 41, 138, 344.
 Diogen: 215, 225, 228.
 Dioniz: 225.
 Diotima: 290.
 Dostojevski, Fjodor Mihajlovič: 77,
 233, 347.
 Durkheim, Émile: 346.
 Dutschke, Rudi: 245.
 Dylan, Bob: 234–244.

Đ

Đokić, Osman: 209.

E

Eichmann, Otto Adolf: 172, 176.
 Eisenhower, Dwight David: 181.
 Ende, Michael: 228.
 Endimion: 197–198, 200–201.
 Engdahl, F. William: 162, 218–219.
 Engels, Friedrich: 328, 377.
 Eros: 290.
 Ezav: 84.

F

Faschang, Krištof: 84.
 Fellman, Ferdinand: 20.
 Ferenc, Tone: 387.
 Fetscher, Iring: 61.
 Feuerbach, Ludwig: 59.
 Fichte, Johann Gottlieb: 310.
 Fik: 292–293.
 Finžgar, Fran Saleški: 289.
 Fisher, Ernest: 168.
 Foucault, Michel: 288, 291.
 Frank, Ana: 209, 235.
 Freud, Sigmund: 145, 339.

Friedeburg, Ludwig von: 338.
 Frizberg, Helmuth von: 186.
 Fromm, Erich: 289, 374.
 Früchtl, Joseph: 325.
 Fukuyama, Francis: 106.

G

Gaber, Slavko: 223.
 Gaberc, Martin: 391.
 Gadamer, Hans-Georg: 32, 236, 338.
 Garbo, Greta: 314.
 Gassen, Kurt: 26.
 George, Susan: 162, 217–219.
 Geršak, Mihael: 391.
 Giddens, Anthony: 407.
 Gödde, Christoph: 314.
 Goethe, Johann Wolfgang: 16, 318,
 335–336.
 Gomilšek, Franc: 391.
 Gomora: 184.
 Gosar, Andrej: 400.
 Gott, Richard: 370.
 Goya, Francisco de: 233.
 Grčar, Slavko: 392.
 Grmič, Vekoslav: 89–99, 101–107,
 367–372, 374–381, 383, 386–387,
 389–396, 398–411.
 Groethuysen, Bernhard: 26.
 Grohs, Karlheinz: 193.
 Gröschner, Alexander: 205.
 Grum, Slavko: 284.
 Grütters, Monika: 189.
 Gržan, Karel: 228, 322.

H

Habermas, Jürgen: 26, 41, 59, 143,
 147–148, 151, 171, 173, 205, 215,
 262, 314–315, 324, 336, 338–339,
 348, 367, 408–410.

Hartmann, Nicolai: 152–154.
 Hašek, Jaroslav: 293.
 Hedžet Tóth, Cvetka: 131, 154, 187,
 209–210, 335–336, 374.
 Hedžet, Josip: 352.
 Heer, Friedrich: 61, 102.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
 von: 34, 66–71, 75, 109, 146, 179,
 253, 261, 277, 280, 292, 295, 312,
 322, 324, 327, 336, 338, 342.
 Heidegger, Martin: 66, 138, 150,
 154, 156, 178, 253, 259, 261–262,
 269, 278, 294, 310, 318, 327.
 Heimsoeth, Heinz: 38–39.
 Heising, Johannes: 185.
 Held, Klaus: 253.
 Heraklit: 40, 253.
 Heziod: 221.
 Himmler, Heinrich: 388.
 Hirošima: 179–180, 318.
 Hitler, Adolf: 149, 163, 174–175,
 182, 191–192, 241, 335, 355, 393,
 398.
 Hladnik, Miran: 88.
 Hobsbawm, Eric: 407–408.
 Hoffmann, Ernst T. A.: 285.
 Hölderlin, Friedrich: 336.
 Honneth, Axel: 205, 348.
 Horkheimer, Max: 26, 71, 109–110,
 115, 262, 312, 314, 317, 318, 345,
 367, 382–385.
 Hribar, Mitja: 401.
 Hribar, Tine: 210, 253.
 Hruščov, Nikita: 359.
 Hübscher, Arthur: 70, 258, 297.
 Humboldt, Wilhelm von: 146.
 Huntington, Samuel P.: 209.
 Husserl, Edmund: 253, 312.

I

Ibsen, Henrik: 331.
 Irigay, Luce: 29.
 Izaija: 130.

J

Jakob: 84.
 Janez: 114.
 Janez XXIII: 104.
 Janžekovič, Janez: 369, 390.
 Jaspers, Karl: 18, 34, 69, 137–152,
 154–157, 159–162, 164, 168–171,
 178–179.
 Jaurès, Jean: 373.
 Javoršek, Jože: 99–100, 105.
 Jezus: 62, 98, 116, 184.
 Jong, Erica: 295.
 Jovič, Pavle: 97.
 Judina, Tatjana: 68.
 Juhant, Janez: 210.
 Jurčič, Josip: 88, 293.
 Just, Franc: 352, 354, 358, 361, 363.

K

Kacijanar, Franc: 84.
 Kaliban: 68.
 Kandid: 284.
 Kant, Immanuel: 35, 57, 142–143,
 146, 154, 157, 163, 169, 171, 173,
 179, 193, 198, 228, 253, 275, 296,
 320–322, 324, 327, 335–336.
 Kantorowitz, Gertrud: 27, 29, 31, 40.
 Karadžordžević, Aleksander I: 354.
 Kardelj, Edvard: 359, 361–362.
 Karel, nadvojvoda Avstrijski: 82, 85, 87.
 Karplus, Gretel: 312, 314.
 Kavčič, Niko: 393.
 Kästner, Erich: 291.
 Kekec: 294.

Kemper, Dirk: 68.
 Kidrič, France: 86.
 Kierkegaard, Sören: 17, 30, 103, 112,
 138, 142–143, 146, 294, 329–332.
 Kirn, Gal: 397.
 Klemen VIII: 86–87.
 Kmecl, Matjaž: 353–354, 396–397.
 Knop, Seta: 332.
 Kobila, Jurij: 88.
 Kocbek, Edvard: 18, 45–63, 74, 157,
 369, 379, 392, 393–394.
 Koch, Manfred: 221–224, 226, 228.
 Kocjančič, Gorazd: 210.
 Köhnke, Klaus Christian: 34.
 Korpič Horvat, Etelka: 358.
 Kosovel, Srečko: 287.
 Kovačič, Ante: 291.
 Kovačič, Gorazd: 402.
 Kovačič, Peter Peršin: 210, 212.
 Krakar, Lojze: 187–188.
 Kranjec, Miško: 290–291.
 Krašovec, Jože: 210.
 Kraus, Karl: 317.
 Krese, Maruša: 238–242, 249.
 Kristeva, Julia: 29.
 Kristus: 71, 83, 98, 238, 377, 386, 398.
 Križman, Alojz: 362.
 Kuhlmann, Wolfgang: 179.
 Kumar, Milan: 188.
 Küng, Hans: 70, 93, 127, 347, 372,
 379, 405, 410.
 Kupljenik, Peter: 81, 84–89, 93, 294.
 Kurent: 283.
 Kuzmanič, Tonči: 223.
 Kuzmič, Franc: 360.

L

Lafargue, Paul: 222–224.
 Lampret, Jože: 390.

Landmann, Michael: 22, 26, 28, 32.
 Lasbajer, Alojzij: 390.
 Lavrov, Sergej: 189.
 Lawrence Arabski: 172.
 Lehmann, Günther K.: 17, 30.
 Lennon, John: 243, 248.
 Lessing, Gotthold Ephraim: 36.
 Levec, Fran: 354, 362.
 Lindgren, Astrid: 289.
 Lippe, Rudolf zur: 310, 328.
 Lisec: 293.
 Löhneysen, Wolfgang von: 68, 286, 379.
 Lorber, Stanko: 390.
 Lorca, Federico García: 287.
 Löwith, Karl: 34.
 Lozar, Janko: 253–255, 258–261, 267–278, 280.
 Ludz, Ursula: 178.
 Lukács, György (von): 26, 34, 41–42, 138–139, 175.
 Luter, Martin: 81–82, 96, 99, 101–104, 131, 223, 331.
 Luxemburg, Rosa: 373.

M

Machiavelli, Niccolò: 285.
 MacIntyre, Alasdair: 67.
 Maidon: 313.
 Maister, Rudolf: 390.
 Majer, Boris: 161.
 Maksimilijan, kralj: 100.
 Mann Borgese, Elisabeth: 361.
 Mann, Thomas: 66, 227, 229, 289, 313–314, 361.
 Marcuse, Herbert: 323, 402.
 Marx, Karl: 58–59, 112, 121, 131, 207, 222, 242, 244, 246, 249,

271–272, 286, 295, 327–330, 334 340, 377, 382, 403.
 Matej: 222–223.
 Matjašič, Marjan: 399, 401, 403.
 Medvešek, Matija: 391.
 Melanchthon, Philipp: 99,
 Mencinger, Janez: 68–70, 74, 76.
 Merc, Viktor: 391.
 Metz, Johann Baptist: 61, 184.
 Meyer, Ursula I.: 172.
 Mihej: 158.
 Milčinski, Fran: 289.
 Minh, Ho Ši: 370.
 Moe, Christian: 210.
 Mojzes: 61–62, 118, 384.
 Moltmann, Jürgen: 61, 103, 184.
 Monroe, Marilyn: 246.
 Montinari, Mazzino:
 More (Morus), Thomas: 54, 293.
 Morrison, Jim: 290.
 Mucha, Alfons Maria: 23.
 Müller-Doohm, Stefan: 312.
 Munda, Mirko: 352–353, 363.
 Münnich, Arno: 185.
 Münzer (Müntzer), Thomas: 48.
 Münz-Koenen, Inge: 59.

N

Nadolny, Sten: 228.
 Naphta, Leo: 227.
 Negt, Oscar: 324–325.
 Nietzsche, Friedrich: 16–18, 25–26, 28, 30, 34, 62, 66–68, 73–74, 106, 121, 131, 138, 142–143, 146, 160, 201, 222, 231–232, 253–254, 256, 258, 260–262, 265–268, 270, 277–280, 285, 288, 292, 301, 309–310, 314, 316, 318, 321–322, 326, 330–331, 335, 344, 378, 381, 383, 385, 407.

Nightingale, Florence: 202.
 Nixon, Richard: 248.
 Nordmann, Ingeborg von: 24, 30.
 Novalis, Friedrich: 50.

O

Obama, Barack: 219.
 Odisej: 40, 198, 299.
 Offe, Claus: 147.
 Oliveira, Carlos: 264.
 Osolnik, Miro: 97.
 Ostržek: 294.
 Ošlak, Vinko: 210.

P

Pahor, Boris: 187–188.
 Parmenid: 141, 155, 276.
 Pascal, Blaise: 165–166.
 Pavel VI: 246.
 Pavel: 98, 109, 221, 372.
 Pehta: 294.
 Pen, Francšek: 401.
 Petan, Janko: 391.
 Peterle, Lojze: 194.
 Pirnovar, Hardvik: 392.
 Platon: 19, 27, 51–52, 66, 142, 149,
 155, 165–167, 225, 259–260, 268,
 273–274, 288, 290, 310, 318, 328,
 338, 414.
 Plečnik, Jože: 357.
 Plemper, Josef: 185.
 Pleteršnik, Maks: 259.
 Plinij: 93.
 Plotin: 146.
 Pogačar, Timothy: 92, 94.
 Pogačnik, Jože: 73.
 Post, Werner: 371.
 Potokar, Ferdinand: 391.
 Povh, Ivan: 390–391.

Prelec, Matija: 353.
 Prešeren, France: 296.
 Prospero: 68, 75.
 Pungartnik, Marjan: 298.

R

Rafael, (Raffaello) Santi: 68, 77.
 Raimond: 87.
 Rajhman, Jože: 95–96, 99, 101–102.
 Rak, Pavle: 210.
 Ramovš, Fran: 354.
 Ratmensdorff: 87.
 Rauschenbusch, Walter: 131–132.
 Ravel, Maurice: 279.
 Rawls, John: 166, 179.
 Rebula, Alojz: 88.
 Reemtsma, Jan Philipp: 336.
 Reese–Schäfer, Walter: 179.
 Reher, Srečko: 392, 401.
 Reiprich, Siegfried: 189.
 Rensmann, Lars: 173.
 Repar, Primož: 298.
 Riekher, Rose Christine: 312.
 Riha, Rado: 57.
 Rilke, Rainer Maria: 323.
 Rizman, Rudi: 164.
 Robinzon, Crusoe: 332.
 Rohner, Ludwig: 36.
 Rolfes, Helmut: 373.
 Rorty, Richard McKay: 131–133, 179,
 197, 204–205, 373, 377, 408–409.
 Rotterdamski, Erazem: 93, 287.
 Rozman, Franc–Stane: 355.
 Rožman, Gregorij: 390, 400.
 Russell, Bertrand: 225–226.

S

Saint-Exupéry, Antoine de: 284.
 Salomon: 223.

- Sandbothe, Mike: 205.
 Saner, Hans: 154.
 Sartre, Jean-Paul: 156, 287, 315.
 Scheler, Max: 110.
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: 110–113, 146, 175.
 Schmidt, Alfred: 325.
 Schmidt, Burghart: 45.
 Schmitt, Otto: 187.
 Schmitt, Paul: 186.
 Schnädelbach, Herbert: 39, 179, 334–335, 338.
 Schopenhauer, Arthur: 17–18, 20, 25–28, 30, 34–35, 65–77, 257–258, 262, 285–286, 292, 297, 376, 379, 385–386.
 Schultz, George: 248.
 Schulz, Walter: 38.
 Schulze Wessel, Julia: 173.
 Schwarz, Karl W.: 99–101.
 Sebald, Winfried Georg: 191.
 Shakespeare, William: 68, 75, 289.
 Sikstinska Madona: 77.
 Simmel, Georg: 15–38, 40–43, 66, 200, 286, 329, 376, 385–386.
 Simoniti, Iztok: 210, 212.
 Simpson, O. J.: 313.
 Slomšek, Anton Martin: 92, 392.
 Sloterdijk, Peter: 21, 41–43, 157, 205–207, 225, 228, 261–267, 318.
 Smrke, Marjan: 210.
 Sokrat: 142, 149, 158, 225, 318.
 Somrak, Ivan: 248.
 Sonntag, Susan: 232–237.
 Soros, George: 402–403.
 Sovre, Anton: 40.
 Spielberg, Steven: 106.
 Spierling, Volker: 71, 73.
 Spinoza, Baruch de: 146.
 Sprecher, Thomas: 314.
 Stalin, Josip V.: 174, 192, 358.
 Stanovnik, Janez: 355, 392, 397.
 Steinmeier, Frank-Walter: 189.
 Stopczyk, Annegret: 25.
 Strašek, Stanko: 391.
 Stritar, Josip: 73–74.
 Strniša, Gregor: 260–261.
 Suhrkamp, Peter: 312.
 Susman, Margarete: 22, 24, 28, 30, 32, 40.
 Sveta Cecilija: 77.
 Sveti Damien: 373.
 Sveti Frančišek: 373.
 Sveti Martin: 85.
 Sveti Matevž: 105.
 Sveta Neža: 373.
 Sveti Peter: 85.
- Š**
 Šarh, Alfonz: 391.
 Šek Mertük, Polonca: 360.
 Šiftar, Vanek: 360, 362–364.
 Škamperle, Igor: 197–201.
 Šlander, Slavko: 393.
 Šmon, Franc: 390.
 Štancer, Avgust: 391.
 Štuhec, Ivan Janez: 210.
 Štus, Roman: 371.
 Švajncer, Marija: 21, 283–284, 286, 288–289, 293, 295–306.
- T**
 Tagore, Rabindranath: 293.
 Tales: 276.
 Tavčar, Ivan: 81, 83–86, 94.
 Tavčar, Janez: 86.
 Teddi: 312.
 Textor, Urban: 84.

Thatcher, Margaret: 219.
 Tiedemann, Rolf: 24, 33, 139, 311, 380.
 Tillich, (Johannes Oskar) Paul: 109–133, 330, 380–381.
 Timotej: 216.
 Titanik: 240.
 Tolstoj, Lev: 200.
 Tomažič, Ivan Jožef: 390.
 Torre, Raimond della: 87.
 Torre, Sigismondo della: 87.
 Torres, Camilo: 370.
 Townsend, Sue: 295.
 Trachdon: 312.
 Traub, Rainer: 59.
 Treitschke, Heinrich von: 334.
 Trnuljčica: 198.
 Trocki, Lev: 167.
 Troha, Nevenka: 355.
 Trstenjak, Anton: 138, 142–143, 157–159, 275.
 Trubar, Primož: 84, 86, 88–89, 91–105, 355.
 Truhlar, Vladimir: 70.
 Tullius, Otto: 187.

U

Ule, Andrej: 210.
 Ungnad, Ivan: 91, 98.
 Uranjek, Martin: 391.
 Urbančič, Ivo: 253.
 U Tant, Maha Tray Situ: 362.

V

Vaatz, Arnold: 189.
 Valvasor, Janez Vajkard: 81–84.
 Vandot, Josip: 294.
 Vattimo, Gianni: 377.
 Veber, France: 142, 276.

Veselin, Samorad: 68, 75.
 Videčnik, Viljem: 390.
 Vietta, Silvio: 68.
 Villon, François: 295.
 Voltaire: 284.
 Vran, Slački: 351–355, 357–359, 365–366.
 Vratuša, Anton: 351–355, 357–366.
 Vrhunec, Marko: 248.

W

Walzer, Michael: 179.
 Watson, James: 106.
 Weber, Max: 17, 30, 138, 146, 155, 346.
 Weigand, Karlheinz: 61.
 Weil, Simone: 234.
 Wellmer, Albrecht: 334, 336.
 Whitman, Walt: 205.
 Wiesel, Elie: 184.
 Wieser, Harald: 59.
 Wiewiorka, Anette: 184.
 Wilberforce, William: 202.
 Wilde, Oscar: 288.
 Winkler, Janez: 245.
 Witting, Monique: 29.
 Wojtila, Karol: 206.
 Woolf, Virginia Stephen: 230–233, 238.
 Wysocki, Gisela von: 327.

Z

Zajc, Dane: 260.
 Zaratustra: 254, 280.
 Završnik, Izidor: 391.
 Zevs: 264–265.

Ž

Žižek, Slavoj: 377.

