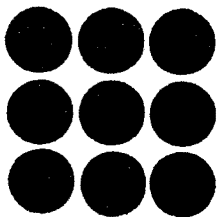


marko uršič

enivetok

znamenja





znamenja

65

**glavni urednik
dimitrij rupel**

urejajo

**niko grafenauer
tine hribar
milan jesih
taras kermauner
herman vogel**

marko uršič

enivetok

(filozofski esej)

1981

založba obzorja
maribor

»Na krogovem obodu sta začetek in konec skupna.«

(Heraklit)

Kazalo:

I. IGRA SVETLOBE IN SENC	7
II. BITI ZA SMRT	29
III. KDO?	59
IV. MIT KROŽNE SINTEZE	75
V. BOJ Z MLINI NA VETER	97
VI. PESEM SIREN	115
VII. O ZMAJIH	119

7 I. IGRA SVETLOBE IN SENC

1 O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo govoriti vedno znova.

1.01 Tisti, ki zapovedujejo molk, kjer se besede izmikajo in kjer se resnica zagrinja v pajčolan m a j e , se filozofije odrekajo in jim spoznanje razpade na parcialnost izrekljivega in na tišino neizrekljivega. »Vsekakor je nekaj neizrekljivega. To se k a ž e , to je mistično.« (Wittgenstein) Na kakšen način se 'kaže', če je onstran jezika? Filozofija se začinja z zvenom tišine, ki ga poskuša vedno znova uglasiti v večno trajajoče akorde besed.

1.02 Tisti, ki mislijo, da lahko enkrat za vselej povemo to, o čemer moramo govoriti vedno znova, krpajo razliko in se odvrčajo od virov življenja, ki so prav v razliki. Razliko hočejo premagati s tem, da ustvarjajo veličastne miselne sisteme, ki pred notranjim pogledom poznejših rodov drsijo po gladini časa kot razbohotene palače davno umrlih aristokratov duha in kakor zakleta hiša družine Usher s svojo vse večjo razpoko tonejo v brez(d)no. »Filozofija ne more doseči ničesar pozitivnega, kar bi bilo identično z njeno konstrukcijo.« (Adorno) Misel, ki ji je prvi cilj svoboda, se odreka pozitivni Istovetnosti-Celoti kot krpariji razlike. »Njena logika je logika razpada: razpada izgotovljenih in postvarjenih oblik pojmov, ki jih spoznavajoči subjekt najprej neposredno sreča.« (Ibid.)

1.1 Sodobna filozofija je razpadla na množico smeri, ki pogosto ne najdejo več skupnega jezika niti za polemiko. Je pa neko spoznanje, v katerem se različne 'šole' (fenomenologija, eksistencializem,

anglosaška analitična filozofija, marksistična kritična teorija, hermenevtika, Heideggerjevo mišljenje biti ter Derridajev in Lacanov post-strukturalizem) v glavnem strinjajo: filozofija kot univerzalni Meta-jezik, kot pozitivno spoznanje Celote, ni več mogoča. Filozofija, ki bi skušala v svojem pozitivnem diskurzu izraziti Celoto, se nujno zaplete v antinomije in paradokse ter s tem postane ne-celotna. Glede na to spoznanje je Kant v večji meri predhodnik sodobne filozofije kot pa Hegel, čeprav je po drugi strani povsem jasno, da je Kantov transcendentelni idealizem, ki je skušal začrtati Mejo znotraj Subjekta samega, nujno vodil v Heglov absolutni idealizem. Če filozofijo razumemo kot spoznanje Celote, kot univerzalni Meta-jezik vseh parcialnih znanj, potem je bil Hegel res zadnji filozof. Obstoj univerzalnega Meta-jezika bi omogočal pozitivno Meta-fiziko, ki ne bi bila krparija razlike v imaginarni Istovetnosti-Celoti, ampak bi bila ta Celota sama. »Bil bi ... Bog, če bi obstajala meta-govorica,« pravi Jacques-Alain Miller v spisu »U ali ,meta-govorice ni'«. Eno izmed najpomembnejših filozofskih spoznanj pozitivistično-analitične »šole« je tako imenovani Russellov paradoks, ki na povsem eksaktnem, logičnem nivoju prikaže, da bi bil univerzalni jezik nujno antinomičen. Tarski nadalje dokaže, da klasično definicijo resnice kot *adequatio rei et intellectus* lahko dobimo le v hierarhiji parcialnih meta-jezikov, torej z razsrediščenjem univerzalnega Meta-jezika. Edini univerzalni jezik je naravni jezik, ki pa ga ni mogoče zapreti v pozitivni Sistem, prvič zato ne, ker se nenehno razvija, ker je 'živ' organizem, drugič pa zato ne, ker omogoča tvorjenje samo-nanašajočih se, re-fleksivnih izrazov, kot je na primer izraz 'lažem', ki so semantični paradoksi, porojeni iz bogastva naravnega jezika, in ki neposredno rušijo Istovetnost kot osnovni logični princip, kot temelj vsakega pozitivnega Sistema. Različne sodobne filozofske »šole« dajejo različne odgovore na vprašanje, zakaj (se je izkazalo, da) je filozofija kot pozitivno spoznanje Istovetnosti-Celote (postala) nemogoča. Od-

9 govori se gibljejo od tistega Husserlovega, da je fenomenološka epo^hé kot postavljanje objektivnega sveta ,v oklepaj' pogoj filozofije kot stroge znanosti, prek Gadamerjeve teze o ,konstitutivnosti pred-sodkov' pri izrekanju resnice, temeljnega Lacanovega teorema »označevalec reprezentira subjekta za neki drugi označevalec«, pa do marksistične interpretacije ne-celosti kot ideologije, ki jo pogojuje razredna razcepljenost družbe. Odgovori na vprašanje po vzroku skupno ugotovljenega dejstva, da filozofija ne more (več) doseči spoznanja Istovetnosti-Celote, so zelo različni, pogosto tudi diametralno nasprotni, tako da bi bil vsak poskus spajanja sodobnih filozofskih smeri, celo spajanja v smislu dialektičnega sogovorništva, popolnoma zgrešen in nujno eklektičen. Osnovni razcep človeškega znanja je v našem času prisoten že v skorajda nepreklicni razdelitvi t. i. naravoslovnih in humanističnih znanosti — razcep, ki je zapustil globoko sled tudi v sodobni filozofiji in ki ga skušajo nekatere smeri francoskega strukturalizma — ne preveč uspešno — premostiti z uvajanjem matematičnih oziroma eksaktnih metodoloških modelov v humanistiko, npr. v etnologijo, literarno teorijo ipd. Vztrajanje v tej »shizofreni izkušnji« je za človeško misel, ki je bila v vsej zgodovini navajena stremeti k Celoti in harmoniji, dokaj težko, čeprav je po drugi strani spoznanje o nezmožnosti pozitivne Istovetnosti-Celote temelj osvobajanja iz tiste zakletosti, v katero je bila ujeta filozofija kot Meta-fizika. Ostaja pa vprašanje: ali se lahko filozofija nadaljuje kot »razsrediščeno« znanje, ki v sebi ohranja védenje o Celoti per negationem?

1.2 Aristotel je opredelil metafiziko kot znanost o bivajočem kot bivajočem, pravi Martin Heidegger, mislec razlike bit/bivajoče, katero imenuje ontološka diferenca. Metafizika je »pred-stavljanje (Vorstellen) bivajočega kot bivajočega« (Kaj je metaf., Heid., IR, 95). S tem metafizika vedno že stoji v ,luči resnice biti', vendar se o sami biti kot diferenци ne sprašuje. Usmerjena je k tistemu bivajoče-

mu, ki mu pripada bivanje v najvišjem pomenu, par excellence. Platon kot utemeljitelj metafizičnega idealizma v svojem brezmejnem spominu išče dejansko, resnično biva jo č e, tisto, kar presega svet minevanja in propadanja, ki je naš skupni ,sanjski privid', svet senc. Do resnično biva jo č ega, idej, nimajo dostopa č uti, ampak le misel v svojem duhovnem zrenju. »Metafizično predstavljanje dolguje ta vid luči biti. Ta luč, t. j. tisto, kar takšno mišljenje izkusi kot luč, sama temu mišljenju ni več pred očmi; zakaj /metafizika/ bivajoče predstavlja zmeraj in zgolj z ozirom na bivajoče.« (Ibid.)

1.21 Kaj je ta nikoli do konca dorečena ontološka diferenca, ki ji Heidegger pripisuje tolikšen pomen in jo smatra za ,paradigmo' vsakega razlikovanja, za sámo luč? Ali lahko to vprašanje zastavimo v obliki: ,kaj je ...?' Ali ga lahko sploh smiselno zastavimo in nanj smiselno odgovorimo? »Če sploh lahko zastavimo vprašanje, potem lahko nanj tudi odgovorimo,« pravi Wittgenstein, vendar je treba k temu dodati, da so tudi takšna vprašanja, na katera moramo odgovarjati vedno znova. Kolikor se nočemo sprijazniti z iracionalno in neizrekljivo mistiko, ki prav gotovo ni Heideggerjev namen, se ne moremo izogniti pomisleku, ali je — razen slovnično-oblikovne — sploh kaka razlika med izrazom ,bit' in ,bivajoče'? Diferenca kot relacija med dvema odnosnicama je smiselna takrat, če se odnosnici dejansko razlikujeta, sicer je govorjenje o neki diferenci le *flatus vocis*. In vendar v primeru Heideggerjeve ontološke difference ne moremo jasno in nedvoumno odgovoriti niti na to, na videz tako preprosto in pošteno vprašanje: kaj ni izraz ,bit' samo samostalniška oblika deležnika ,bivajoč' oziroma glagola ,biti', konstrukcijska možnost jezika — in nič več? Na to vprašanje ne moremo odgovoriti z enako neposrednostjo, s kakršno se nam vprašanje zastavlja, saj bi bil jezik (metafizike) v primeru, da metafizika pomeni ,pozabo' ontološke difference, sam nosilec te ,po-

11 zabe': na nominalnem nivoju bi razliko ohranjal in jo celo omogočal, na pomenskem nivoju pa bi razlika imen funkcionirala zgolj kot sinonim. Če razmišljamo o ontološki diferenci po običajni analitični poti, se ujamemo v blodni krog, ki ugovore in pomisleke sprevrača v pozitivne argumente. Nedvomno pa iz konteksta celotnega mišljenja biti, ki naniza toliko besed, novih skovank in kompliciranih zvez z namenom, da bi 'razumeli' razliko, ki vedno znova lahko zbledi v tautologijo in s tem zdrsne nazaj v metafizično Istovetnost — iz tega konteksta lahko prištevamo izraz 'ontološka diferenca' med tiste preproste filozofske formule, ki v interesu našega medsebojnega komuniciranja povzamejo celotno miselno izkustvo neke filozofske smeri, tisto védenje, ki je prav na robu besed in ki se hkrati lahko godi samo znotraj jezika. Če s temi formulami ravnamo kot z žetoni v igri, če fiksiramo njihove drseče označence, se nam nikoli ne more razkriti 'sporočilo', ki ga nosijo v sebi. Ontološka diferenca, ki bi jo lahko imenovali tudi 'odprt horizont razlike' ali 'jasnina, ki omogoča eksistenco', v skrajni konsekvenci — kot rezultat neke hipotetične, v končnosti neizvedljive generalizacije — verjetno konvergira tudi z Derridajevo 'razloko', Lévi-Straussovo 'ireduktibilnostjo plavajočega označevalca MANA', Lacanovim 'Zakonom/Užitkom' in celo z Adornovo negativno dialektiko kot 'logiko razpada' pozitivne Istovetnosti.

1.22 Adorno pravi, da je »celotna konstrukcija ontološke difference Potemkinova vas, ki je postavljena samo zato, da bi s tezo o bivajočem kot edinem načinu, da bit 'je', odvrnili sum o biti kot nečem absolutnem.« (Negativna dialektika, sh. prev., 111) V svoji kritiki Heideggerja, ki je marsikje upravičena, Adorno ne vidi, koliko njegova negativna dialektika dolguje tej 'Potemkinovi vasi ontološke difference'. Razmejitev med lažjo in resnico namreč ni tako preprosta, kot se morda zdi na prvi pogled: Potemkinova vas bi bila čisto navadna laž v primeru, ko bi bil edini namen tega slavnega

11

dvorjana, da z razkošnimi, vendar pa ,lažnimi', samo za cesaričin mimohod postavljenimi fasadami v realnem svetu neobstoječih vaških palač prepriča Katarino II. o blaginji ruskega ljudstva. Cesaričin ljubimec Potemkin pa je bil preveč duhovit, da bi se ustavil ob tej preprosti izmišljotini, zato je cesarici na večernem plesu, med dvema figurama četvorke, ponudil negacijo izmišljotine, torej neke vrste negacijo negacije, kolikor je prvotna laž negacija ,naivne' resnice — rekel je: »Vaše veličanstvo, ste opazili, da so bile vasi, skozi katere ste se danes blagovolili peljati, izmišljene?« — »Kako to misliš: izmišljene?« je začudeno vprašala cesarica. »Jaz sem jih dal postaviti za vas danes zjutraj, ko sem zvedel, da se nameravate voziti tam mimo,« je odvrnil Potemkin z rahlim priklonom. »Oh!« je vzkliknila ona, »lepo bi bilo, ko bi jih res!« Domisljica ji je bila všeč, čeprav je bila prepričana, da se Potemkin samo šali. V tej igri resničnosti in videza je imaginarni nivo postal resničnejši od realnega.

1.23 Če skušamo ontološko diferenco razumeti na ,realnem' (ontičnem) planu, kot diferenco med dvema pozitivnima odnosnicama, namreč med bitjo in bivajočim, potem je njuna razlika prav gotovo Potemkinova fasada, za katero se skriva zgolj privid neke različnosti, v najboljšem primeru metafizična razlika med bivanjem (existentia) in bistvom (essentia). Pa vendar nam patetika, s katero Heidegger zatrjuje, da se po dveh in pol tisočletjih ontološke ,pozabe' mišljenje kot od-govarjanje pri-govoru biti zdaj znova podaja na pot, da najde svoje izgubljeno domovanje, na ,imaginarnem' nivoju daje trezno in resnično sporočilo: napočil je čas, ko krparija, s katero je doslej metafizika šivala razliko in ustvarjala pozitivne sisteme Istovetnosti, ne drži več. Ko bi nam Heidegger v oporoki zapisal, da je ontološka diferenca in sploh mišljenje biti čista tautologija ali celo izmišljotina, s katero si je le preganjal čas v svojem alpskem zavetišču in vodil za nos kopico akademsko izobraženih glav, mu ne bi verjeli, oziroma bolj točno rečeno: takšna izjava

bi bila irelevantna, ker zaradi nje ne bi pometali vseh njegovih knjig na kup in jih javno sežgali, čeprav bi bilo to tako z moralnega kakor tudi z logičnega stališča v tem primeru povsem upravičeno. Zgodilo bi se ravno nasprotno: zanimanje za te knjige bi se nemudoma povečalo, kajti vsi bi hoteli vedeti, kako se laže tisti, čigar besede celo najpametnejšim zvenijo kot resnica. Besed, ki so v nekem odločilnem trenutku izzvenele kot resnične, ni več mogoče preklicati, kajti hranijo se s sokovi dobe, ki so jo reflektirale in hkrati sooblikovale. Baje je Tomaž Akvinski na smrtni postelji rekel, da je vse, kar je v življenju napisal, brez vrednosti proti temu, kar je zvedel v zadnjih trenutkih svojega življenja. In vendar njegove s u m m a e niso končale na grmadi, ampak jih je Cerkev kanonizirala kot svojo uradno dogmo.

1.24 Kljub težavam, ki nastajajo pri ‚razlagi‘ mejnih pojmov človeškega dožemanja, pa moramo — če ne pristajamo na neko nemo, mistično sporazumevanje — vsaj poskusiti odgovoriti na eno izmed osnovnih vprašanj, ki se vsakemu mislečemu in filozofsko izobraženemu človeku zastavlja ob Heideggerjevem mišljenju biti: kakšna je dejanska (ne le od Heideggerja samega nenehno zatrjevana) razlika obeh ‚razlik‘, namreč ontološke diference bit/bivajoče in metafizičnega razlikovanja med bistvom (essentia) in bivanjem (existentia)? Z drugimi besedami: ali je Heidegger dejansko ‚sestopil v temelj metafizike‘ in jo s tem prevladal, ali pa je mišljenje biti samo neka nova metafizična varianta?

Ko si Platon, utemeljitelj metafizike, ni znal več pomagati z logosom, je poklical na pomoč mit ali prisposodbo. Ta preskok je povsem legitim, kajti ko razpravljamo o ‚najvišjih stvareh‘, logika odpove (ker je iz njih šele izvedena), medtem ko prisposodba s svojim lebdečim označencem omogoča ‚prenos‘ problema iz območja figurativne predstave v odprt horizont, ki ga ni premerila še nobena znana misel in je zato tisto mesto, kjer se rojevajo no-

ve. Skoraj v vsakem Platonovem dialogu najdemo po en mit ali prisposodbo, gotovo pa je med najpomembnejšimi t. i. prisposodba o votlini iz sedme knjige »Države«, s katero Sokrat kot Platonova dramatis persona razlaga svojemu prijatelju Glavkonu bistvo nauka o idejah, ali — kakor so pozneje rekli — metafizičnega idealizma. To Platonovo prisposodbo bom skušal parafrazirati oziroma dopolniti tako, da bi z njo ponazoril razliko obeh razlik, »metafizične« in ontološke diference, ter hkrati začrtal mejo med metafiziko in mišljenjem biti.

V zvezi z Aristotelovo definicijo metafizike kot znanosti o bivajočem kot bivajočem, ki jo Heidegger zaostri tako, da opredeli metafiziko kot »predstavljanje /Vorstellen/ bivajočega kot bivajočega«, nas najprej nekoliko preseneti Heideggerjevo vztrajanje na tem, da je metafizika usmerjena izključno in samo k bivajočemu. Iz zgodovine filozofije smo navajeni bivajoče razumeti kot tisto, kar pripada svetu minevanja in propadanja, metafizika pa naj bi ta svet presegala v biti, transcendirala v večni in nespremenljivi Ideji, za katero sicer prav tako lahko rečemo (s stališča platonizma), da biva, vendar v nekem povsem drugem smislu kot konkretna posamezna stvar iz tega sveta. »Zamisli si, da ljudje živijo v neki podzemeljski jami...« začjenja razlagati Sokrat Glavkonu: vse svoje življenje so obrnjeni vstran od izvora svetlobe, ki je zadaj za njihovimi hrbti, tako da ves čas gledajo le sence predmetov in sence njih samih na steni votline. »...ti ljudje ne bi imeli za resnično ničesar drugega kakor samo sence stvari,« nadaljuje filozof: »In sedaj pomisli, kaj bi bilo z ljudmi, ko bi se osvobodili, odvrgli okovje in se otresli nevednosti!« Ko bi prišli na sončno svetlobo, bi imeli oči polne blišča. To potovanje iz votline je Platonu prisposodba za potovanje duše v miselni svet, kjer je najvišja ideja Ideja dobrega, ki jo v prisposodbi simbolizira Sonce. Kakor je Sonce vir vsega življenja, tako žive kot nežive narave, tako je v duhovnem svetu Ideja dobrega temelj vseh drugih idej, njihovo prapočelo, arché. Spomnimo se, da je v

5 Genezi zapisano, da je bog, ko je po idejah (logoi) v svojem umu ustvarjal nebo in zemljo, ločeval svetlobo od teme, postavil raztežje med vodami, zapovedal zemlji, naj rodi žive stvari po njih plemenih, itd., po vsakem od teh dejanj »videl, da je dobro« (Gen., 1). Torej je bila Ideja dobrega v njegovem umu pred vsemi drugimi, bila je pratemelj, 'apriorna forma' vse kreacije. Vprašajmo se: lahko tej Ideji, ki je *sum m u m b o n u m*, *m a x i m u m m a x i m o r u m*, še rečemo bivajoče — ali pa je v njej že odgovor na vprašanje o biti bivajočega? Ali lahko temelju vsega bivajočega, ki biva v največji možni meri, poslednjemu cilju metafizičnih iskanj, dajemo isti status — bivajoče — kot vsaki konkretni posamezni stvari, ki premine, še preden pade večer?

Da bi odgovorili na to vprašanje (Heidegger nanj — v grobem rečeno — odgovarja pozitivno), si moramo najprej razjasniti: kaj je tisti kriterij, na osnovi katerega lahko rečemo, da je (nekaj) bivajoče? Konkretni materialni obstoj (nečesa) prav gotovo ni kriterij za to, da (nečemu) pripišemo bivanje, saj bi v tem primeru definicija metafizike kot »predstavljanja bivajočega kot bivajočega« izenačevala metafiziko z materializmom; bivajoče (nekaj) pa je lahko tudi ideja, bistvo, esenca, forma, duhovni 'objekt', tja do tistih 'najvišjih stvari', ki so poglavitni tematični predmet metafizike. Ključ za Heideggerjevo opredelitev kriterija, ki določa (nekaj za) bivajoče, je prisoten v sami njegovi definiciji metafizike: »p r e d - s t a v l j a n j e b i v a j o č e g a k o t b i v a j o č e g a.« (Jasno je, da tu ne gre za psihološko razumevanje predstavljanja v nasprotju z mišljenjem.) Vse, kar je lahko pred-stavljeno, 'postavljeno-pred' naš zunanji in 'notranji' vid, vse, kar je predmet 'onstran' naših čutov in misli — je bivajoče. Novoveška metafizika subjektivitete je pokazala, da pri tem ni izvzeta niti sama sposobnost (oziroma struktura) pred-stavljanja, ki si v samo-nanašajoči-se refleksiji postavlja samo sebe pred-se kot svoj predmet (npr. v Kantovi transcendentalmi filozofiji). Prav tako so lahko umu pred-stavljene 'najvišje

stvari' stare metafizike, kozmos večnih transcendentnih idej in celo najvišja vseh idej, Ideja dobrega. Zdaj lahko vzkliknemo: kaj pa potem sploh še ostane, kje naj potem sploh še iščemo tisto, kar nikakor ne more postati pred-met pred-stavljanja — kar ni bivajoče!? Že Platonov učenec Parmenides je filozofe svaril: »Mislí in reci, da biva, kar jè: ker to je mogoče, ne-bivajoče pa ne!« (fragm. 5) Edino, kar se pred-stavljanju 'izmakne', je tisto, kar pred-stavljanje kot relacijo subjekt-objekt šele omogoča, to je razlika, v kateri — če parafraziramo Heideggerja — metafizika kot pred-stavljanje bivajočega kot bivajočega vedno že stoji, a se o njej sami ne sprašuje...

Vrnimo se zdaj k prispodobi o votlini in jo skušajmo dopolniti tako, da bomo poleg metafor za materialne predmete (sence na steni votline), za ideje (realni predmeti) in poleg metafore za Idejo dobrega (Sonce) v to prispodobo vnesli še metaforo za razliko, ali kakor jo Heidegger imenuje, ontološko diferenco. ('Metafizična diferenca' bivajoče/bistvo oz. pojav/ideja je ponazorjena z razliko med sencami in realnimi predmeti.) Zamislimo si, kaj bo tisti jetnik, ki se bo osvobodil iz okovov v votlini in splezal na prosto, najprej opazil, vprašajmo se, kaj ga bo najbolj osupilo, da bo ob prihodu iz votline obstal kakor vkopan. — Bo to Sonce? Da, prav gotovo, a ne samo to. Pokrajina, ki nosi neštete predmete najrazličnejših vrst in oblik? Da, tudi to, vendar bo posamezne predmete začel razločevati in identificirati šele mnogo pozneje. Kaj pa je potem tisto, ob čemer bo najbolj ostrmel? — To je brezmejna jasnina, na vse strani odprt horizont, to so zračna prostranstva, ki ločijo Sonce od zemeljskih tal, oblake od njihovih senc, njega samega od daljnih gora. Za to, da predmeti mečejo sence, je poleg izvora svetlobe (prapočela luči, *a r c h é*) potrebno tudi, da se to »godi znotraj Odprtega, katerega odprtosti ni ustvarilo šele /pred-stavljanje/, pač pa je odprtost vsakokrat dobljena in privzeta kot o b m o č j e razmerij.« (Heidegger, »O bistvu resnice«, podčrtal in oklepaj postavil M. U.) Da bi do relacije

17 med predmetom in senco sploh lahko prišlo, morata biti v prostoru, v ekstenziji (*ex-tensio*), v razsežnosti, ki je v okviru prispodobe metafora za razliko. Subjekt, ki si lahko pred-stavi ves svet, pa tudi oblike njemu lastne sposobnosti pred-stavljanja, si te razlike ne more pred-staviti, ker bi za to potreboval ‚božje oko‘: dvigniti bi se moral nad relacijo Subjekt-Objekt in premeriti prav tisto Odprto med njima, ta ‚perspektiva‘ pa je na nivoju mišljenja kot pred-stavljanja *contradictio in adiecto*. V tem pomenu je razlika kot tisto Odprto ‚objektivna‘, točneje ‚nad-subjektivna‘: res je, da se razlika — Odprto »daje, le dokler tubit (= ‚ime‘ za človeka) je« (prim. »Bit in čas«, 212), res pa je tudi, da je domet Subjektovega pred-stavljanja ne doseže in je z metafizičnega stališča ‚objektivna‘. Metafizično pred-stavljanje se godi v Odprtem — to so »tla, iz katerih dobivajo /metafizične/ korenine in po njih vse drevo /znanosti/ hranljive sokove in moči« (KjM, 95), vendar pa ta ‚tla‘ ostajajo metafiziki sami skrita. »Vsako delovanje in opravilo, vsako delanje in preračunavanje se drži in stoji v Odprtem nekega okoliša, ki je v njem mogoče vsako bivajoče posebej postaviti in izreči kot to, kar je in kakor je.« (BR, 157) Stanje v Odprtem je pogoj izrekanja vsake izjave kot pred-stavljanja nekega bivajočega. Kaj je mišljeno s tem Odprtim, ki šele omogoča izjavo kot kazanje stvari, kot pred-stavljanje? »To Odprto je zahodno mišljenje zapopadlo na svojem začetku kot ta *alétheia*, to neskrito.« (Ibid., 161) Neskritost (*alétheia*) pa je pri Heideggerju drugo ime za bit bivajočega. Če povzamemo: bit bivajočega ‚je‘ samo kot ontološka diferenca, kot razlika-Odprto, jasnina, v kateri se dogaja igra svetlobe in senc in v kateri je sploh možna intencionalnost zavesti, relacija subjekt-objekt. ‚Metafizična diferenca‘ (v raznih oblikah, kot ideja/pojav, bistvo/bivanje, subjekt/objekt itd.) vedno že stoji v tej razliki-Odprtem, ki pa ga metafizika s svojo željo po Istovetnosti-Celoti hoče zakrpati v pozitivnem sistemu, ne vedoč, da bi se v primeru, če bi ji to zares uspelo,

izruvala iz lastnih tal. Jezik lahko opravlja svojo metafizično funkcijo (kazanja, pred-stavljanja bivajočega) le tedaj, če je horizont pomenov odprt, ne pa formaliziran v zaokrožen in notranje istoveten Sistem. Jezik, v katerem se ohranja razlika, je »hiša biti«.

1.3 Kaj je pravzaprav z metafiziko kot pred-stavljanjem bivajočega kot bivajočega sploh, narobe? Zakaj naj bi sestopali v njen temelj in tam iskali razliko bit/bivajoče, iskali, nekaj, kar se izmakne pred-stavljajočemu mišljenju in kar je — kot pravi Heidegger — dostopno nekemu izvirnejšemu spraševanju? Zakaj naj bi to počeli prav zdaj, v našem času, po dveh in pol tisočletjih najrazličnejših metafizičnih spekulacij? Kako da se ni kdo že davno pred Heideggerjem spomnil, pozabljene biti? Kako da ni kdo že prej vprašal tisto znamenito vprašanje: »Zakaj bivajoče sploh biva in ni raje nič?«

Svoje prvo in temeljno delo »Bit in čas« začelja Heidegger z motom, ki ga povzame iz Platonovega »Sofista«. Navedli bomo to mesto v prevodu V. Kalana: »Ker smo se torej že našli v popolni zadregi, nam vi te stvari zadostno razodenite, kaj neki hočete označiti vsakokrat, kadar izustite, bivajoče. Očividno je namreč, da vi te stvari že dolgo prepoznate, mi pa smo si pred tem sicer to domišljali, zdaj pa smo v popolni zadregi. Poučujte nas torej ravno o tem, da ne bomo mislili, da razumemo, kar vi govorite, medtem ko bi se vse dogajalo ravno nasprotno od tega.« (Platon: »Sofist«, slov. prev., 244a) Heidegger se v zvezi s tem Platonovim odlomkom sprašuje, ali imamo v našem času zadovoljiv odgovor na vprašanje, kaj pravzaprav pomenita izraza, bivajoč in bit(i), in ugotavlja, da si tega še vedno nismo razjasnili. S tem akrobatskim skokom čez več kot dvajset stoletij avtor »Biti in časa« daje bralcu vtis, da se neposredno vključuje v dialog grških filozofov, da iz nekega čistega teoretičnega interesa skuša odgovoriti na vprašanje o biti in bivajočem, ker se medtem tega pač ni nihče drug spomnil. Toda ta vtis je povsem napačen, kajti

19 vprašanje po smislu biti, tako kot ga zastavlja Heidegger, je nastalo in je moralo nastati prav v našem času, ki bit ni dvignil iz kake ‚pozabe‘, iz kakega zaprašenega zgodovinskega arhiva, ampak prav nasprotno: problem ‚smisla biti‘ je nastal v našem času prav zaradi nevarnosti vse večje pozabe biti, zaradi nevarnosti, ki ogroža človeka, da ne bi bil več ekstatična tu-bit, ampak zgolj stvar med stvarmi, mrtev predmet. Te nepoljubnosti vprašanja o ‚smislu biti‘ Heidegger še ni mogel jasno eksplicirati v svojem prvem delu, kjer jo je samo slutil, povsem razvidna pa je iz njegovih poznejših razprav.

V čem je nevarnost, v katero nas je pripeljala metafizika kot pred-stavljajoče mišljenje? Ta nevarnost se kaže v današnjem času — »ko se same stvari v družbeni celoti pretvarjajo v metafiziko« (Horkheimer-Adorno: »Dialektika razsvetljenstva«) — kot povsem konkretna: kot brezmejno gospostvo Subjekta v sodobnih totalitarnih in tehnokratskih družbenih sistemih oz. državah, kjer gospoduje znanstveno-tehnični razum. Miselne korenine te nevarnosti pa segajo nekaj stoletij nazaj, v čas tik pred industrijsko revolucijo, ko je Descartes s svojim znamenitim stavkom »Mislim, torej sem« začrtal pot novoveški metafiziki pred-stavljajočega Subjekta. To je bil tisti odločilni korak, s katerim se je človek postavil za merilo in za gospodarja vsega bivajočega, celotne narave in celó božje biti. S tem se začena obdobje razsvetljenstva: Descartesova naloga je bila zasnovati metafizični temelj za osvoboditev človeka, ki naj bi si odtlej ‚pisal svojo sodbo sam‘. Descartes seveda še ni mogel vedeti tega, kar vemo danes — da »do kraja razsvetljeni svet sije v znamenju triumfalnega zla« (Horkheimer-Adorno, *ibid.*).

Sprevrčanje razsvetljenstva v svoje nasprotje, v novo barbarstvo, izvira iz neizmerne moči, ki jo daje človeku pojmovanje bivajočega kot pred-stavljenosti in ki se lahko obrne proti njemu same-mu kakor demon proti ribiču v pravljici iz »Tisoč in ene noči«. Zmeraj bolj jasno postaja, da takšna

logika mišljenja-produciranja, po kateri stopa zahodna civilizacija v zadnjih nekaj stoletjih, ne le lahko, ampak mora po svoji lastni notranji zastavljenosti pripeljati do kataklizme, če ne bo... Če ne bo kaj...? Prišel kak *deus ex machina* takrat, ko bo mera polna? To še kristjani komaj verjamejo, le še jehovci so tako lahkoverni, da nosijo svoje čolne na Šmarno goro za primer novega svetovnega potopa, Njegovega drugega prihoda. Če smo zelo površni, tudi Heideggerja lahko razumemo v tem smislu, da bo ‚prišla‘ bit, na primer na osnovi sledečega odlomka: »Bit sama se podari, s tem da se poda v neskritost same sebe — in samo tako je Ona bit — z mestom svojega prihoda (in krajem) svojega izostajanja.« (»Evropski nihilizem«) Kdo je Ona, ki se bo podarila, ki je za njen prihod treba čuvati mesto, pastirovati v hribih in čakati na njeno milost — smrt? Čeprav prepuščam tistim, ki tako razumejo Heideggerjevo filozofijo, da v njem vidijo eshatologa, fatalista in teozofa, pa osebno mislim in hkrati upam, da bit nikoli ne bo ‚prišla‘, kajti lahko bi ‚prišla‘ le iz difference in se poistovetila z bivajočim, kar pa se ravno ne sme zgoditi.

Vrnimo se k vprašanju, kaj je ‚narobe‘ z metafiziko kot pred-stavljanjem bivajočega kot bivajočega. Prvi ugovor zoper to, da novoveška metafizika karkoli ‚pred-stavlja‘, bi bil, da Descartes kot njen utemeljitelj v svojem znamenitem stavku ne pravi »Predstavljam, torej sem«, ampak »Mislim, torej sem«. Ta ugovor je sicer upravičen, vendar je bolj formalne narave. Celotna nadaljnja Heideggerjeva argumentacija, da je metafizika subjektivitete ‚nihilizem‘ zato, ker Subjekt prisotnost Drugega reducira na golo objektivnost (na Ne-Jaz, kamor se projicira aktivnost Jaza), bi z vsebinskega stališča bržkone prav tako veljala, ko bi namesto izraza ‚predstavljanje‘ oziroma ‚pred-stavljanje‘ bivajočega uporabljal izraz ‚mišljenje‘ bivajočega. Vendar pa izraz ‚pred-stavljanje‘, posebej v nemški obliki ‚Vor-stellen‘ (dob. ‚pred-postaviti‘), mnogo bolj eksaktno podaja Heideggerjevo pojmovanje metafizičnega odnosa subjekt-objekt, ker neposredno suge-

11 rira nazorno podobo, da si Subjekt (t. j. Človek kot homo faber, kovač narave) kot kakšen bog postavlja pred-se vse bivajoče in ga s tem predstavljanjem pravzaprav šele ustvarja po svoji ‚meri in postavi‘. Nadaljnje pedantno zatrjevanje, da »Descartes uporablja na pomembnih mestih besedo percipere (per-capio) — prilastiti si kaj, polastiti se neke stvari, in sicer tu v pomenu dostavljanja-sebi na način postavljanja-predse, ‚p r e d - s t a v l j a - n j a ‘ « (»Evr. nihil.«, 143), je pravzaprav odveč, zlasti, ker na formalnem nivoju ta argumentacija ni preveč prepričljiva. Smiselna je le toliko, kolikor bolj vsebinsko pojasni, kaj je mišljeno z besedo ‚pred-stavljanje‘, ne pa kot terminološka izpeljava te besede iz Descartesovega izvirnega izraza ‚mislim‘ (‚cogito‘). To omenjam zato, ker tovrstne jezikovne, predvsem etimološke, spekulacije pri Heideggerju niso nikakršna redkost in ponekod njegovi — sicer prodorni — misli prav nič ne koristijo, ampak kvečjemu škodijo, ker se nanje obesijo pedantni profesorji, ki zaradi preobilice takšnih drevces ne vidijo gozda. No, kakorkoli že, zdi se mi, da je ‚pred-stavljanje‘ vsekakor prava beseda za označitev miselno-materialne aktivnosti novoveškega Subjekta. Začenši s Kantom postane v nemški klasični filozofiji »predstavljenost (bit) pogoj možnosti pred-stavljenega in do-stavljenega in tako stoječega, tj. predmeta /Vor-gestelltes/. Bit (ideja) postane pogoj, s katerim razpolaga pred-stavljajoči, subjekt« (EN, 219). Ta poudarek na razpolaganju je posebno važen: pred-stavljanje ponuja možnost razpolaganja, od razpolaganja pa je samo še korak do gospodovanja in brezpogojnega popredmetenja vsega, kar je. »Brezpogojno popredmetenje bivajočega kot takega prihaja iz dovršujočega se gospostva subjektivitete.« (ibid., 296) Bivajoče se reducira na razpoložljiv obstanek za Subjektovo akcijo, ki se v našem času manifestira predvsem preko znanosti in tehnike. Pozitivistična znanost in tehnika človeku kot tu-bitu nista nevarni samo zato, ker sta omogočili izdelavo atomske bombe, ampak tudi zato, ker si vse bivajoče predmetita, postavljata pred-se

22
kot objekt kvantifikacije in v skrajni konsekvenci manipulacije, pri čemer ni izvzet niti Subjekt sam (spomnimo se na primer t. i. ‚objektivističnih‘ smeri v psihologiji, kot je behaviorizem ipd.). To pomeni nevarnost popolnega zabrisa, pozabe ‚ontološke difference‘, zapiranje razlike v smrtni objem Istovetnosti. Dokončna Subjektova realizacija je hkrati tudi njegov konec.

1.4 Heideggerjevo spraševanje po ‚smislu biti‘ torej ni nikakršen akademizem ali čisto teoretično filozofiranje, temveč je filozofija, ki je globoko posegla ne le v eksistencialno, ampak tudi v družbeno problematiko sodobnega človeka. To je dosegla prav s tem, da je ‚zagrabila stvari pri korenu‘, da ne vidi bistvo odtujitve samó v kakih ekonomskih zakonitostih produkcijskih odnosov, v razredni strukturi družbe (ki jo, resnici na ljubo, prav po ‚meščansko‘ prezre), ampak v celotni, globoko zakoreninjeni logiki mišljenja-produciranja, kot se le-to dogaja v zgodovini Zahoda. Mislím, da je prav v odkrivanju te nihilistične logike gospodstva največji domet te misli in — kakor je rekel Marx za Hegla — njeno ‚racionalno‘ jedro. Heideggerjevo mišljenje biti je filozofija, ki je tipično novoveška v tem smislu, da vprašanje po ‚smislu biti‘ do našega časa sploh ni obstajalo in ni moglo obstajati v taki obliki, kot ga postavlja Heidegger, ker teoretični in praktični nihilizem prej ni bil potenciran do tolikšne mere na družbenozgodovinskem nivoju, da bi človeka kot nevarnost udejanjenega Niča neposredno ogrožal. Tista dimenzija Heideggerjeve filozofije, ko se hoče njegova misel vračati k svojim predsokratskim izvorom in skuša z najrazličnejšimi etimološkimi spekulacijami in akrobacijami najti bit v Parmenidovih in Heraklitovih fragmentih kot neko izgubljeno školjko v morskem pesku, je po mojem mnenju povsem ‚nepravšnja‘ — saj Grčija ni doživela usode Atlantide! Nerazumljivo je, zakaj naj bi se ‚nekaj‘ tako dragocenega izgubilo, pa še v državi, kjer je takrat vladala izredna materialna in duhovna bla-

23 ginja, bleščeč kulturni razcvet. Glede pomembnih misli in del, ki naj bi se izgubila v pesku zgodovine, lepo pravi William Blake: »Preroka Isaiiah in Ezekiel sta večerjala z menoj... vprašal sem, če bi Isaiiah lahko počastil svet s svojimi izgubljenimi deli; rekel je, da ni bilo izgubljenega nič vrednejšega. Ezekiel je podobno rekel za svoje delo.« (»Poroka pekla in nebes«, Dragoceno videnje, prev. V. Gorjana). Razpotje, za katerim veter briše stopinje, je vsak trenutek v zgodovini, tako klasična doba v Grčiji kakor tudi današnji čas. Iluzija je, da bi se vračali k nekdanjim razpotjem, da bi izbrali pravilnejšo pot, kajti zgodovina je takšna kot pokrajina v filmu »Stalker« ruskega režiserja Tarkovskega: njena podoba se spreminja na osnovi sprememb v zavesti tistih, ki skoznjo hodijo. Izvor neke poti se izkaže za zmeraj izgubljeno, fiktivno točko. V zvezi s tem namišljenim vračanjem se Adorno upravičeno norčuje: »Heidegger... se s pomočjo nekakšnega wellsovskega časoplova spušča v brezno arhaizma, v katerem je vsaka stvar lahko katerakoli druga in kjer karkoli lahko pomeni karkoli drugega.« (ND, 112) Heraklita niso zaman imenovali Temni, Pitagoro pa Čudodelni. In iz Parmenidovega slavnega stavka: »Eno in isto je, dalje, mišljenje in predmet mišljenja, kajti mišljenja brez bivanja ni, le v bivanju samem misel se izraža, ker izven njega nič ni in ne bode.« (prev. A. Sovre), prav z isto upravičenostjo trdimo, da je Parmenid predhodnik idealizma, kakor navaja Hegel v svoji »Zgodovini filozofije«, nadalje, da je predhodnik fenomenološkega pojmovanja intencionalnosti zavesti, ali pa — kot trdi Heidegger — da je Parmenid tisti, ki je bolj kot katerikoli filozof v zgodovini prisluhnil pri-govoru biti. Čudovita večznačnost predsokratskih fragmentov lahko sodobnemu človeku dá dragocene miselne ‚vibracije‘, prav tako lahko s pomočjo teh fragmentov dopolnimo kako misel, ki je na meji pozitivne artikulacije, vendar pa ti odlomki ne morejo biti nikakršni kažipoti na davno prehojenih razpotjih, ki naj bi jih premislili znova zato, da bi morebiti izbrali drugo pot.

1.5 Zdaj, ko smo začrtali nevarnost, ki grozi človeku kot ekstatični tu-bitni zaradi gospodujočega prodora Subjekta, se vrnimo k Platonovi prisposodbi o votlini oziroma k zgoraj skicirani parafrazi te prisposodbe in vključimo vanjo tisto tesnobno slutnjo, ki v našem času postaja realnost: kako to, da lahko Ideji dobrega, ki je za Platona ‚summum bonum‘, ‚maximum maximorum‘, rečemo (zgolj) bivajoče, jo degradiramo na nivo pred-stavljenega predmeta? V prisposodbi bi to pomenilo, da je Sonce, ki je metafora za Idejo dobrega, izgubilo svoj silni blišč in da ga zdaj lahko, ne da bi pri tem oslepele, gledamo s prostimi očmi, kako kot temna, umirajoča zvezda tone v zadnjo brezmejno praznino vesolja. Na realnem, fizičnem nivoju seveda na vso srečo naše Sonce še vedno sije prav tako močno, kot je sijalo pred dva tisoč leti in bo še sijalo več milijonov let, kakor napovedujejo astronomi. Na nivoju prisposodbe pa je drugače: Platonova Ideja dobrega, ki so jo v krščanskem obdobju razumeli kot božji um (logos), je v novoveški metafiziki subjektivitete Subjekta postala tako kot vse druge ideje pred-met oziroma pred-stava človeškega razuma. John Locke na primer uporablja besedo ideja v najširšem smislu za vse, kar more biti predmet razuma. Descartes se ni — sicer z najboljšimi nameni — ustavil niti pri predmetenju oziroma predstavljanju tistih ‚najvišjih stvari‘, ki v antiki in srednjem veku sploh še niso bile ‚stvari‘, ampak svetloba, ki prežema svet. Po matematiki umerjeni racionalistični razum predmeti vse bivajoče, da bi z njim ‚računal‘: Descartes ‚uporabi‘ boga zato, da bi mu rabil za člen v dokazovanju objektivnosti sveta, Spinoza računa ‚geometrico ordine‘ s čustvi in z moralnimi vrednotami itd. Racionalizem v novem veku ni samo prehodna epizoda, bolezen 17. stoletja, ampak v obliki pozitivistične znanosti in vse bolj univerzalne tehnike postaja — kljub številnim nasprotnim tokovom (zlasti v umetnosti) — prevladujoča metoda človeškega spoznavanja. Če govorimo o stari, platonistični metafiziki kot ‚pred-stavljanju bivajočega kot bivajočega‘, to ni povsem točno.

5 Prednovoveška metafizika se nam lahko kot neka arhaična oblika pred-stavljanja bivajočega kaže le iz našega, tj. novoveškega horizonta navzven. Ne moremo reči, da je bila za Platona Ideja dobrega neko (zgolj) bivajoče, saj številna mesta v njegovih spisih sugerirajo ravno nasprotno: da je Ideja dobrega onstran vsega pozitivnega spoznanja, da je luč, ki spoznanje sploh šele omogoča. Sonce v pri-spodobi je takrat še bleščalo z vsem svojim sijajem, tako da je tisti, ki »je prišel na sončno svetlobo, imel oči polne blišča« (Drž., VII/2). Na pragu našega stoletja pa je Nietzsche, čigar filozofija izraža skrajno točko novoveške volje do moči, razglasil verovanje v onstranstvo za ideologijo šilbkih, boga pa za mrtvega. Vendar pa je Ideja dobrega, ki so jo kristjani personificirali v Kristusu, začela ugašati že mnogo prej, tako da je Nietzsche le zapisal bolj ali manj izvršeno dejstvo. Že potres v Lizboni je Voltaira prebudil iz Leibnizove teodiceje, če navedemo samo ta nekoliko oguljen primer izgube vere v Idejo dobrega. Ugašanje Ideje dobrega pa ni bilo le počasno in dostojanstveno izginevanje luči, ampak je bilo v njem še nekaj mnogo strašnejšega: razkrajanje. Epilog te žalostne so bila koncentracijska taborišča in Hirošima v zadnji vojni: verovati v božjo dobroto ali v kakršnokoli občo Idejo dobrega je po teh dogodkih že skoraj cinično — če je kje kak do-bri bog, zakaj ni tega preprečil? Prag ateizma pre-stopimo takrat, ko se vprašamo: ali ni tista presvet-la luč, v katero smo tako neomajno verjeli, samo navaden predmet, (zgolj) bivajoč malik, mrtvo Sonce?

1.51 V filozofijo — ali bolje rečeno v njeno kri-
zo — sem bil posvečen pred kakimi petimi leti, ko
sem se v neki slovenski vasici učil za izpit iz ontolo-
gije in študiral Heglovo »Logiko«. Zaradi zasičeno-
sti s tistimi vzvišenimi abstrakcijami in z namenom,
da bi si razvetnil glavo, sem se večkrat sprehajal
med tamkajšnjimi zelenimi griči in kmetijami, kjer
je mukala živina in kjer so se podili otroci. Med
drugim sem se spraševal, kakšno zvezo ima ta moj

Hegel z vsemi temi gozdovi, vinskimi goricami, z oračem za plugom in s cerkvicami na gričih — in tega si nisem mogel odgovoriti. Nobene stične točke ni bilo, visokoleteče abstrakcije so bile sredi tega rastočega, bujnega življenja, na tej težki zemlji kakor tuja sporočila iz nekega drugega sveta. Na enem izmed sprehodov pa sem prišel do razpela, čisto navadnega lesenega razpela med polji, na katerem je bil pribit lesen Odrešenik. In tedaj sem v trenutku spoznal, da je največja abstrakcija, absolutna Ideja, *m a x i m u m m a x i m o r u m*, konec velikega Kroga (če Krog skleneš do konca), prav tako nekaj ‚materialnega‘, (zgolj)bi-vajočega, banalno zavrženega kakor tisti leseni križ. Ko sem se vrnil k svoji knjigi, sem z notranjim pogledom videl (v vsej njihovi konkretnosti) pojme kot skelet, kot okostje sveta, in zazeblu me je v duši. Pojmi so se ‚materializirali‘ in v tem je bilo nekaj gnusobnega, v njihovi skrajni postvarjenosti, v tisti mrtvi gmoti, v katero se je skrčilo bleščeče Sonce, je bilo nekaj za človeka ponižujočega, malikovalskega. »Pojem ni samo *d u š a*, ampak je svoboden subjektiven pojem, ki obstaja za sebe in zato ima *o s e b n o s t* — praktičen, po sebi in za sebe opredeljen pojem, ki je kot oseba (als Person) neprodorna, atomarna subjektivnost — hkrati pa ni izključno posamičnost, ampak je za sebe *o b č o s t* in *s p o z n a v a n j e* in v svojem drugem ima za predmet *s v o j o l a s t n o o b j e k t i v n o s t*.« (Hegel, »Logika«, sh. prev., III, 233). Hegel je velik v tem, da je v malikovanju pojma šel prav do konca, do tiste največje groze, ki hkrati že tudi osvobaja. Takrat sem sklenil, da bo karkoli, kar bom o filozofiji povedal ali napisal, usmerjeno proti temu malikovanju, ki je *i d (e) o l o g i j a p a r e x e l l e n c e*. Pozitivna filozofska Sinteza je nujno po-Stvaritev ali po-Osebljenje pojma, rojstvo Malika in smrt človeka. Pojmi nikoli ne smejo postati nekaj danega, fiksnega in mrtvega kot skelet, temveč morajo vedno ostati drseči označenci jezika, nihaji zavesti, ki jih misli. Literatura kot umetnost za to že vseskozi ve, vendar pa po drugi strani umetnost ne more obstajati brez

27 tiste meje, tiste prevesice, ki jo izreka filozofija. Moj prijatelj pesnik je zapisal: »Gnus abstrakcij / je preizkušen v črnini, / vkljenjeni dlje, kot seže spomin.«

1.6 Drseča večznačnost filozofskih pojmov je neke vrste igra. Za filozofijo kot iskanje resnice, za ljubezen do modrosti, je moment igre odločilen in konstitutiven. Ena izmed največjih zablod filozofije kot ‚stroge znanosti‘ je to, da iz območja resnice izključuje vsako improvizacijo, spontanost, šalo in spodrseljaj. Če bi bilo res to, kar je napisal Hegel prav na začetku svoje miselne poti kot moto vsemu svojemu poznejšemu filozofskemu opusu, namreč, da »je lahko prava oblika, v kateri eksistira resnica, samo njen znanstveni sistem« (Fen., 7), potem bi bila resnica nekaj sila dolgočasnega, nekaj, kar najbolj sodi v šolske učbenike. Hegel si je zastavil nalogo, da filozofijo bolj približa obliki znanosti, z namenom, »da bi lahko zavrgla svoje ime ljubezen do znanja in postala dejansko znanje« (ibid.). S tem je — drugače povedano — Hegel zavrgel pomoč boga Erosa, o katerem Platon pravi, da je najboljši človekov pomočnik pri iskanju modrosti. Ideal ‚stroge znanosti‘ izvira iz meščanske erotične represije in individualne seksualne zavrtosti ter na feminilnem nivoju ustreza prizadevanju tistih preveč skrbnih gospodinj, ki skušajo v svoji hiši vzdrževati takšen red, kot da ne bi v njej nihče živel. Povsem neverjetno pa je, da je ta isti filozof, ki je pregnal Erosa iz svojih razmišljanj, v isti sapi dejal tako resnično in tako lepo misel, namreč, da je naloga filozofije kot fenomenologije duha to, da se pri vsakem pojmu zadrži toliko časa, dokler se pojem z močjo svojega lastnega smisla, torej iz svoje lastne identičnosti, ne začne gibati, dokler ne zaniha sam v sebi in se spremeni v drugega. Kako da temu človeku ni bilo že od vsega začetka jasno, da je iz takšne predpostavke zgraditi filozofijo kot strogi znanstveni sistem prava donkihotovska norost!? Ali pa si je v svoji resnobni igri izbral veličastni kraljevi gambit brez pravega upanja v zmago, samo zato, da bi videl, do kolikšne mere lahko pojmi zagrabijo

dejanskost, do kolikšne mere lahko zaplešejo in še vedno ostanejo pojmi? Adorno, ki mu je bila pri iskanju ustrezne filozofske metodologije prej vodnica glasba kot pa znanost, pravi, da »filozofija ne bi smela samo sebe reducirati na kategorije, ampak bi se morala vedno znova komponirati.« (ND, 49) Tisto, kar je pri filozofiji kot ljubezni do modrosti odločilno, ni neka dokončna sinteza ali rezultat, ampak pot, miselni proces, dialog. Najbolj avtentičen filozofski tekst bi bil verjetno takšen, da bi ga lahko brali z enako notranjo svobodo, kot beremo romane ali drame; seveda pa so tudi obratno najboljši romani in drame podobni filozofskim delom. Da doslej ti dve ‚diskurzivni praksi‘ nista našli več skupnih točk, je krivo predvsem to, da se je filozofija preveč zgledovala pri resnosti starcev, premalo pa pri prav tako globoki resnosti otrok, ko so zaptopljeni v igro. Gre za vprašanje: kako naj filozofija ‚razsredišči‘ svoje pojme, da bodo lahko pomenško drseli in da hkrati ne bodo izzveneli kot (zgolj) metafore? Prav tako pomembno vprašanje je, kako naj filozofija lebdi na prevesici abstrahiranja konkretnosti oziroma konkretiziranja abstrakcij ter hkrati ne zapade niti v prazni nominalistični formalizem niti v malikovanje pojmov. Tako bo na primer ostala večna uganka, katero od omenjenih dveh naprav — če sploh katero — je zagrešil zgodnjekrščanski filozof Lažni Dioniz Aeropagit, ki je nebeške angele razvrstil takole: v prvo emanacijo je postavil Serafe, Kerube in Trone; v drugo emanacijo Dominacije, Kreposti in Mogočnosti; v tretjo emanacijo pa je uvrstil Principate, Nadangele in Angele. V visoki sholastiki je Lažnega Dioniza dopolnil *d o c t o r s u b t i l i s* Duns Scotus, ki je dejal, da so angeli samo za človeški um formalno različni, sicer pa je božja bit, ki jih zajema, popolnoma enotna in nediferencirana. Gotovo, neka točka je, v kateri konvergirajo vse misli, tako kot se v prispodobi *V i s i o D e i* mistika Nikolaja Kuzanskega stekajo vsi pogledi v enem samem absolutnem Pogledu negibnih Oči, toda ali ni ta točka že hkrati Nič?

2 »... ljudje, ki se resnično oklepajo filozofije, se neposredno in sami od sebe pripravljajo na smrt.« (Platon: »Faidon«.)

2.1 Platonov dialog »Faidon«, ki govori o poslednjih dnevih Sokrata, obsojenega na smrt, je gotovo filozofov najbolj religiozni dialog, ki so ga kristjani pozneje tudi največkrat citirali. Glavna tema »Faidona« je dokazovanje neumrljivosti človeške duše, ki ga Platon tesno povezuje s svojim naukom o večnih, nesmrtnih in transcendentnih idejah, katerim so duše sorodne. Z današnjega zornega kota, dve stoletji po Kantu, ki je dokaze o neumrljivosti duše razglasil za paralogizme, ki je »omejil kompetence razuma, da bi napravil prostor veri«, lahko rečemo, da so po svoji logični zgradbi tudi Platonovi dokazi krožni: če namreč velja nauk o idejah, potem velja tudi to, da je duša nesmrtna, in obratno — če je duša nesmrtna, potem bi bilo šele možno (med smrtjo in novim rojstvom) popolnoma ‚verificirati‘ nauk o idejah, ki niso od tega sveta. Kritična filozofija novega veka je tovrstna razmišljanja razglasila za neutemeljene spekulacije in *ratio* že od Pascala dalje — da ne govorimo o srednjeveških mistikih, ki so s svojim zanosom vseskozi nasprotovali hladni logiki sholastike — ne velja za tisto ‚mesto‘, kjer se odloča o smrti in večnosti. S tega stališča Platonovi dokazi o nesmrtnosti duše za nas sami po sebi niso več kdove kako zanimivi, čeprav so ožarjeni z izredno umetniško lepoto celotnega dialoga; bolj zanimivo, skoraj bi lahko rekel fascinantno, pa je vprašanje, zakaj naj bi se tisti, ki se resnično oklepa filozofije, neposredno in sam od sebe pripravljali na smrt.

3

Preden bomo skušali po svojih močeh odgovoriti na to vprašanje, je treba poudariti, da je kljub sorodnosti Platonovega »Faidona« s krščanstvom med obema nazoroma tudi precejšnja razlika. Antičnega misleca še ni zaznamovalo tisto trpljenje, ki ga je prestal Kristus na križu. Onstransko življenje duše za Platona ni bilo nikakršno plačilo za trpljenje na tem svetu, ampak zgolj dopolnitev tiste realnosti, ki jo lahko slutimo po sencah, ki jih Nebo meče na Zemljo. Sokrat svojim učencem v ječi pravi, da se mu zdi naravno, da more mož, ki je posvetil vse svoje življenje filozofiji, občutiti veselje spričo smrti in da ga navdaja upanje, da »bo na onem svetu deležen največjih dobrin«. To pa ne pomeni, da bodo tisti, ki na tem svetu žalujejo, našli blagor v nebesih (prim. Mt, 5), kakor tudi ne pomeni, da tistim, ki so preganjani zaradi pravičnosti, pripada nebeško kraljestvo. Sokrat ni pričakoval 'nebeškega kraljestva' zato, ker je bil žrtev krivične razsodbe atenskega sodišča, ampak zato, ker je bil filozof. »V občestvo bogov ni dano priti nobeni duši, če se ni ukvarjala s filozofijo ter se tako popolnoma očistila.« (Faidon, 33.) Antični ideal človeka ni mučenik, ampak heroj. To nam kaže že bežna primerjava med dvema prisposodobama, Platonovo in Pascalovo, ki obe govorita o 'ljudeh v verigah'. V Platonovi prisposodbi o votlini so filozofsko 'neprosvetljeni' ljudje sicer vklenjeni v verige, vendar se svojega stanja ne zavedajo do tistega trenutka, ko jih heroj-filozof z močjo svojega duha ne odveže in popelje k Soncu. V tem ni nikakršnega mučeništva. Povsem drugače pa je v prisposodbi kristjana Pascala (ki je sicer v veliki meri platonist): »Zamislite si množico ljudi v verigah! Vsi so obsojeni na smrt, vsak dan ubijejo enega pred očmi ostalih. Tisti, ki ostanejo, gledajo svojo usodo v usodi sebi podobnih: drug v drugega zro z bolečino in brezupno čakajo, da pridejo na vrsto. To je podoba človekove usode.« (Misli, 199.) Ta usoda je neizbežna; tistim, ki ne zgubijo vere in dotrpijo do konca, pa Kristus odrešenik razklene vrata zemeljskega pekla. Grška modrost je vso svojo vero vlagala v znanje, krščanstvo pa v milost božjo.

1 Zakaj Platon misli, da se tisti, ki se oklepa filozofije, pripravlja na smrt? Ključ za odgovor na to vprašanje daje Platon v tistem ‚dokazu‘ o nesmrtnosti duše, kjer govori o filozofiji kot spominjanju, anamnezi. Duša se iz svojega bivanja pred rojstvom spominja sveta idej, ki jih je videla neposredno, v vsej njihovi resničnosti, v tem življenju pa so ji neposredno dane le njihove ‚sence‘, konkretni materialni predmeti, in šele filozofsko spominjanje jo postopoma dviga nazaj v pravo realnost, ki pa jo je dokončno seveda možno doseči samo po smrti. Jedro Platonove argumentacije je spoznavno-teoretični aksiom, da ne bi mogli primerjati, vrednotiti itd. nobenih konkretno bivajočih materialnih stvari, če ne bi teh stvari primerjali, vrednotili itd. glede na po-sebi bivajoče ideje, ‚kriterije‘; ker pa je dejstvo prvič to, da primerjamo, vrednotimo, itn., in drugič to, da nam znanja o teh idejah oziroma ‚kriterijih‘ ne morejo posredovati čuti, ki ‚pokrivajo‘ vse bivajoče s tega sveta — e r g o : ideje so transcendentne in edini način, da zanje na tem svetu vemo, je ta, da se jih spominjamo iz ‚časa‘ pred rojstvom. »... če ti le pogled na kak predmet zbudi predstavo drugega predmeta, pa naj sta si že podobna ali ne, mora vzrok temu nujno biti anamneza... Nujno je, da smo ‚po sebi enako‘ poznali, še preden smo prvikrat videli enake stvari in prišli na idejo, da težijo sicer vse po enakosti za absolutno enakim, da pa v resnici zaostajajo za njim.« (ibid.) Prav tako kot za pojem enakosti je tudi pri vseh drugih pojmih v ‚ozadju‘ spoznavno-teoretska in hkrati ontološka Istovetnost vsakega posameznega množstva konkretnih materialnih stvari s ‚tega sveta‘. Telesnost, ki se manifestira v množstvu, pravzaprav moti pravo spoznanje, kajti Istovetnost je tukaj, v tostranskem življenju, prisotna le kot ‚senca‘, katere prapočelo oziroma izvor je onstran. Odgovor na naše zgornje vprašanje je torej v sledečem: kolikor pomeni filozofija iskanje Istovetnosti-Celote, potem je povsem jasno, da se tisti, ki se filozofije resnično oklepa, neposredno in sam od sebe pripravlja na smrt, kajti Istovetnosti-Celote v tem življenju ni, tukaj obsta-

jajo samo ‚nadomestki‘ zanjo, metafizične zavese, ki krpajo različno. Smrt (kot ‚najdeno‘ Istovetnost zaspajo na tem svetu maliki, ob katerih nas spreleti groza Niča — ali brezmejne Luči? Pesnik Rilke je zapisal: »Vsak angel je strašen in lepota je strašnega ravno še znosni začetek.«

Platon je bolj kot kdorkoli vedel, da filozofija nikoli ne sme postati v absolutni Sintezi sklenjen Krog, vedel je, da morajo v pravem filozofskem jeziku označenci drseti pod navidezno fiksnimi označevalci, da mora biti filozofija kot ljubezen do modrosti vedno znova začenjajoči se dialog, dialektični proces. Za to pričajo tudi bistrourni ugovori Sokratovih učencev Simiasa in Kebesa, ki so v »Faidonu« antiteza učiteljevi ‚hvalnici smrti‘ kot vrnitve duše v njeno domovanje, v svet idej. Simias in Kebes, ki sicer ugovarjata, da duša ne more preživeti telesa, tako kot harmonija zvokov ne more obstajati brez glasbila, kljub temu bolj verjameta Sokratovim kot pa svojim besedam. Ta dva sta bila med tistimi njegovimi zvestimi učenci, ki so drug za drugim s sklonjenimi glavami — tako (kot žalujoče figure na antiških nagrobnih skelah — zapustili učiteljevo smrtno celico in ponesli v svet njegove zadnje besede: »Asklepiju smo dolžni petelina!«

2.2 Dokazovanje nesmrtnosti duše Platon v »Faidonu« začne z razpravo o preseljevanju duš (metempsychosis). Anamneza ali ‚metafizični‘ spomin je možen le, če je duša pred rojstvom »resnično bivala na onem svetu. Saj se (duše) ne bi mogle spet pojavljati, ko ne bi bivale.« (Faidon, 15). Od tega spoznanja je samo še korak do verovanja v samsáro, potovanje duše skozi različna telesa oziroma življenja na njeni poti k poslednji in absolutni odrešitvi, nirvani. Platon tega koraka od anamneze do preseljevanja duš (kot samsare) ni storil, vendar pa je iz nekaterih njegovih misli jasno, da je bila med naukom o idejah in vzhodnjaško modrostjo tesna — čeprav formalno nedokazana — zveza, na katero je poznejše krščansko obdobje povsem pozabilo. Eden izmed odlomkov v »Faidonu«,

33 ki najbolj jasno pričajo o povezavi platonizma z budizmom, je tisti, v katerem Platon v liku Sokrata kot svoje dramatis personae pravi, da tista duša, ki se je že v življenju s pomočjo filozofije osvobodila spon telesnosti, po smrti stopi direktno v Hades; v nasprotnem primeru pa duša ostane obremenjena s telesnostjo, »kakor da nosi uteži, in te jo vlečejo nazaj v vidni svet: iz strahu pred Hadom ali nevidnim se poteka okoli pokopališč in grobov. Sencam podobni fantomi so podobe duš, ki se še niso ločile od telesa, ampak še zmeraj nosijo na sebi telesno snovnost: zato jih še vidimo... Blodijo pa tako dolgo, da jih koprnenje po telesnem, ki jih navdaja slej ko prej, naposled znova zapre v telo; verjetno v telesa živali, katerih narave ustrezajo nagnjenjem, ki so jih same uveljavile v življenju.« (Faidon, 29) V občestvo bogov ni dano priti nobeni duši, ki se ni ukvarjala s filozofijo in se tako popolnoma očistila, pravi Platon na nekem drugem mestu. Isto kot Platon za filozofijo pravi Buda za dharmo, svoj nauk, ki vodi dušo iz ukletosti v samsari k nirvani. Anamneza, ki je pri Platonu samo slutnja, vabeče svetlikanje neke višje realnosti, je v tibetanskem budizmu povsem »eksakten« spomin, pričevanje Razsvetljenih, ki so se vrnili v to življenje, da bi ostalemu človeštvu pokazali pot. Najdragocenejši dokument, katerega je zapisal spomin, ki je preživel smrt in ponovno rojstvo, je prav gotovo »Tibetanska knjiga mrtvih« (»Bar-do Thö-dol«). Besede, ki so zapisane v tej knjigi, tibetanski svečenik lama bere umirajočemu ob njegovi smrtni postelji. V skrajšani obliki, citirano po angleškem zborniku »Buddhist Scriptures«, se to sporočilo glasi takole:

»Posredujem ti globok nauk, ki sem ga sam prejel od svojega Učitelja, in prek njega od dolge vrste posvečenih gurujev. Zberi zdaj svojo pozornost in ne dopusti, da te raztresejo druge misli! Ostani priseben in miren in zapomni si to, kar slišiš! Če trpiš, se ne prepusti bolečini! Če te prevzame pomirjujoča otrplost, če omedliš v vrtincu poza-be, se temu ne predaj! Ostani priseben in pozoren!

Tisto, po čemer te zdaj ljudje poznajo kot osebo z imenom M. U., se bo zdaj razpršilo. Tvoje duševne dejavnosti se ločujejo od tvojega telesa in bodo pravkar vstopile v vmesno stanje. Zberi svojo energijo, da boš lahko vstopil v to stanje samo-obvladan in pri polni zavesti!

Pred vsem drugim se ti bo pojavila, hitrejša kot blisk, bleščeča svetloba brezbarvne luči Praznine, ki te bo obkrožala z vseh strani. V grozi boš skušal pobegniti od tega bleska in morda boš tudi izgubil zavest. Poskusi se potopiti v to svetlobo, s tem da opustiš vse svoje prepričanje o ločenem jazu /self/, vso navezanost na iluzorni ego. Spoznaj, da je brezmejna Luč te resnične Realnosti tvoj lastni resnični jaz, in rešen boš! Toda redki so tisti, ki lahko dosežejo odrešenje v tem kratkem in bežnem trenutku, če ga niso mogli doseči v svojem življenju na zemlji. Velika večina izgubi zavest od groze, ki jo občutijo. Če ne dosežeš odrešenja v tem trenutku, boš prisiljen sanjati vrsto nadaljnjih sanj, tako prijetnih kakor tudi neprijetnih. Tudi te sanje ti ponujajo možnost, da spregledaš, toliko časa, dokler ostaneš buden in pozoren. Nekaj dni po smrti se nenadoma pojavi nežno, iluzorno sanjsko telo, znano tudi z imenom 'duševno telo'. Prežeto je s posledicami-odmevi tvojih nekdanjih želja, sposobno je čutnega zaznavanja in ima moč neoviranega gibanja. Potuje lahko naravnost skozi skale, gore, gome in zidove in v vsakem trenutku lahko premosti katerokoli razdaljo. Tudi potem, ko se fizična čutila razkrojijo, lahko 'duševno telo' vidi, sliši, voha, okuša in otiplje ter oblikuje ideje. To je rezultat tiste energije, ki še vedno ostaja v šestih vrstah zavesti, to so posledice-odmevi tistega, kar si delal s svojim telesom in razumom v preteklosti. Vedeti pa moraš, da je vse, kar zaznavaš, zgolj vizija, zgolj privid, in da ne odseva resnično obstoječih predmetov. Ne boj se in ne naveži se na te privide! Glej jih ravnodušno, brez naklonjenosti ali nenaklonjenosti! Tri in pol dni po smrti se ti bodo za sedem dni prikazali Bude in Bodisatve v svoji dobri in mirni podobi. Njihova luč bo sijala nate, vendar

5 bo tako bleščeča, da boš komaj lahko pogledal vanjo. In naj bodo še tako čudoviti in sijajni, nikar se jih ne boj! Ne predaj se strahu! Ne beži! Mirno opazuj prizor pred sabo! Premagaj strah in obvladaj željo! Spoznaj, da so to žarki milosti Bud, ki so prišli, da bi te sprejeli v svojih kraljestvih. Môli z vso svojo vero in predanostjo: skozi slap mavrične luči se boš spustil v srce nebeškega Očeta-Matere in našel zavetišče v enem izmed Budovih kraljestev. V tem trenutku še lahko dosežeš odrešenje. Če pa odrešenja ne dosežeš, se boš v naslednjih sedmih dneh srečal z jeznimi božanstvi, z Varuhi vere, ki bodo obdani s spremstvom bučne množice, v kateri bodo mnogi imeli takšne živalske oblike, ki jih nisi poznal v svetu, ki si ga zapustil. Ožarjeni z raznobarvno lučjo stojijo pred tabo, ti grozijo in zapirajo pot. Z glasnimi klici vpijejo: ‚Zadeni ga! Ubij ga!‘ Vse te oblike so ti tuje, ker jih ne prepoznaš v njihovi resničnosti. Navdajo te z nepopisno grozo, čeprav si ti sam tisti, ki si jih ustvaril. Ne predaj se strahu, obrzdaj svojo duševno zmedo! Vse to je neresnično in kar vidiš, so vsebine tvoje lastne zavesti, ki je prišla v konflikt sama s sabo. Vsa ta zastrašujoča božanstva, čaravnice in demoni okrog tebe — ne boj se jih, ne beži pred njimi! — so le dobri Bude in Bodisatve, spremenjeni v svoji zunanji podobi. V tebi samem je pet modrosti, v tebi samem je vir dobrih duhov! V tebi samem je pet strupov, v tebi samem je vir jeznih demonov! Vse to, kar vidiš, je le odsev vsebin tvoje lastne zavesti na zrcalu Brez(d)na. Če boš to v tem trenutku razumel, te bo šok tega spoznanja razvezal, tvoje ‚duševno telo‘ se bo razpršilo v mavrico in prišel boš v paradiž med angele.

Če pa še vedno ne boš doumel pomena teh besed, če boš še vedno čutil željo po individualnem bivanju, potem si obsojen na to, da ponovno vstopiš v kolo nastajanja in minevanja. Zdaj si pred bogom Jamo, kraljem mrtvih. Zaman boš poskušal lagati, zanikati ali zakriti zla dejanja, ki si jih storil. Sodnik drži pred tabo svetleče zrcalo Karme, v katerem se zrcalijo vsa tvoja dejanja. Toda znova moraš v

njih videti sanjske podobe, ki si jih ustvaril sam in ki jih zdaj projiciraš navzven, ne da bi jih prepoznal za svoje lastne vizije. Zrcalo, v katerem se zdi, da Jama bere tvojo preteklost, je tvoj lastni spomin, in tudi sodbo, ki določa tvoje naslednje rojstvo, si izrekaš sam. Nikakršen strašni bog te ne sili v to; tja greš po svoji lastni želji. Oblike zastrašujočih pošasti, ki se te pollaščajo, ti zadržujejo zanko okrog vratu in te vlečejo naokoli, so le prividi, ki si jih ustvaril iz svojih lastnih psihičnih moči. Vedi, da razen teh karmatskih sil ni nobene Poslednje Sodbe, nobenih bogov in demonov. Če boš to spoznal, boš svoboden!

V tem trenutku boš spoznal, da si mrtev. Misliš boš: „Mrtev sem! Kaj naj storim?“ in počutil se boš tako bedno kot riba, ki so jo potegnili iz vode. Tvoja zavest, ki ne bo imela nobenega predmeta, da bi se ob njem ustavila, bo kakor list, ki ga nosi veter. In tedaj te bo ponesel naprej divji veter k a r m e in te nosil v strašnih vrtincih. Čez nekaj časa se boš domislil in vzkliknil: „Kaj bi dal za to, da bi imel telo!“ Toda ker sprva tam ne bo nobenega telesa, da bi vstopil vanj, boš nezadovoljen in boš imel občutek, da si stisnjen v razpoke in prepade med skalami in stenami. Tedaj pa bodo posvetile nate luči šestih krajev ponovnega rojstva. Luč tistega kraja, kjer boš ponovno rojen, bo najbolj sijala, čeprav o kraju rojstva odloča tvoja lastna karmatska dispozicija. Žarki teh luči te bodo vodili v različne svetove, ki se ti bodo zdeli spokojni in domači v primerjavi s slepečim bleskom tiste luči, katero si najprej srečal. Če si to zaslužil s svojimi dobrimi deli, te bo bela svetloba vodila v ena izmed nebes, kjer boš začasno deležen sreče med bogovi. Navade zavisti in stremuštva te bodo privlačile k rdeči luči, ki vodi k ponovnemu rojstvu med bojaželjnimi titani, večno hlepečimi po moči in oblasti. Če boš čutil, da te privlači modra luč, tedaj vedi, da se boš rodil znova kot človeško bitje, in spomni se, kako malo sreče ti je to prineslo! Če imaš težko in topo zavest, tedaj boš izbral zeleno luč, ki te vodi v svet živali: te so nesrečne, ker so v nenehni ne-

37 varnosti in obenem odrezane od spoznanja, ki prinaša odrešenje. Žarek blede rumene luči te bo vodil v svet duhov in, nazadnje, žarek barve temnikastega dima v enega izmed peklov. Skušaj se jim upreti, če moreš! Misli na Bude in Bodisatve! Spomni se, da so vse te vizije neresnične, nadzoruj svojo zavest in čuti prijateljstvo do vsega, kar živi! In ne boj se! Ti sam si izvor vseh teh različnih žarkov: le v tebi samem obstajajo, prav tako tudi svetovi, v katere te vodijo. Ne smejo te niti privlačiti niti odbijati, ampak ostani ravnodušen in miren!

Če si bil doslej gluha za ta nauk, prisluhni zdaj! Navdalo te bo neustavljivo poželenje po čutnem izkustvu, ki si ga imel, kakor se spominjaš, v preteklosti, zdaj pa ga nimaš več, ker nimaš čutil. Tvoja želja po ponovnem rojstvu postaja vse bolj izrazita, kmalu ti postane prava muka: vendar pa je ne izkusiš kot to, kar v resnici je, ampak jo občutiš kot globoko žejo, ki te žge, ko trpeč tavaš naokoli, med puščavami gorečega peska. Zmeraj, ko se hočeš ustaviti in odpočiti, se pošastne oblike vzdignejo pred teboj. Nekatero med njimi imajo živalske glave na človeških telesih, druge so gigant-ske ptice z ogromnimi perutmi in kremplji. Njihovo besnenje in kričanje te žene dalje in tedaj te vzdigne orkan, z vsemi temi demoni, ki ti sledijo. V skrajni tesnobi boš skušal najti varno mesto za zavetje. Povsod okrog sebe boš zagledal živali in ljudi med parjenjem. Zavidaš jim in prizor te privlači. Če je v tvoji karmi zapisano, da boš postal moški, te privlačijo ženske, in narobe. Ne približuj se parom, ki jih vidiš, ne poskušaj se postaviti mednje niti vstopiti v enega izmed njih! Spričo občutka, ki bi ga takrat izkusil, bi omedlel, prav v trenutku, ko se združita jajce in semenčica. Pozneje bi odkril, da si bil spočet kot človek ali kot žival.«

Ko sem prvič prebral ta zapis, se mi je zdelo, kakor da bi se prebudil iz preveč resničnega sna. Je mogoče, da je te besede zapisal spomin? Tisto, kar je pri tem tekstu najbolj prepričljivo, je njegova

izredna logičnost, jasnost, skoraj bi lahko rekel ,znanstvenost', proti kateri so krščanske predstave o peklu in nebesih prave pravljice, pesniške vizije, prispodobe. »Bardo Thödol« pa na samem tekstualnem nivoju (zlasti v svoji originalni verziji) ne učinkuje kot prispodoba, ampak kot spominski zapis neke prehojene poti in hkrati kot kažipot na tej poti. Prav tako osupljivo je dejstvo, da se marsikaj, kar je zapisano v »Tibetanski knjigi mrtvih«, sklada s pričevanji bolnikov, ki jih je sodobni medicini z njenimi aparaturami uspelo vrniti iz t. i. klinične smrti: začetni blesk svetlobe, prosto lebdenje ,duše' v prostoru, »neka neustavljiva sila me je vlekla nazaj v telo«, itd. V budizmu ne gre za nikakršno mitologijo, tudi za boga (kot osebo) ne, ampak zgolj za ,objektivne' energetske zakonitosti, za nepreklicni zakon Karne, ki vsakogar, kdor se mu ne more upreti, znova vrača v s a m s a r o.

2.3. Hamletovo vprašanje »biti ali ne biti« je s stališča indijske modrosti smiselno šele v vmesnem stanju b a r d o, ko se duša, hrepeneča po Praznini, bori z objektivizacijami svojih lastnih vizij, s tistimi utežmi, ki »jo vlečejo nazaj v vidni svet«, kakor pravi Platon. Za budističnega modreca Hamletova dilema v tem življenju ne obstaja, kajti nanjo že a priori pesimistično odgovarja, da je bolje ne biti kot biti. Ta pesimizem je seveda relativen, budist na svoji poti k n i r v a n i zanikuje življenje in vsako svojo parcialno željo zato, da bi dosegel realizacijo (in hkrati že tudi zanikanje) absolutne Želje, spojitve z ,bleščečo svetlobo brezbarvne luči Praznine', ki je (hkrati) Nič/Bit. Bistvena razlika med indijsko in evropsko mislijo na smrt je v tem, da je po indijskem nauku na poti k Absolutu nujno opustiti vsakršno individualnost duše, vso navezanost na ,iluzorni' jaz, medtem ko se evropska onto-teologija ne more odreči upanja v individualno nesmrtnost. Po našem pojmovanju je misel o razpršitvi individualne duše, zaprte spominske monade, v tisočero karmatskih odmevov, ki po smrti lebdiijo kot ,psihični atomi', kot ostanke eksplozije

39 zavesti v brezbarvni luči Praznine, bolj ateistična kot pa religiozna. Budist pa prav v tej razpršitvi vidi odrešenje: budnost in prisebnost zavesti, h kateri lama spodbuja umirajočega, je le sredstvo, potrebna je le zato, da se duša upre navidezno objektivni gravitaciji ‚psihičnih atomov‘ v novo zavestno monado in da to gravitacijo spozna kot svojo lastno, iz nje same izvirajočo moč, ki jo oddaljuje od poslednjega cilja.

Hamlet se v svoji znameniti meditaciji ustavi ob misli, da po smrti nemara sanjamo, da spanje ni popolno. »...nemara sanjati: da, tu je kleč; to, kakšne sanje bi prišle nam v spanju, ko se otresemo teh zemskih spon, ustavlja nas.« (Hamlet, III/1) Misel na te sanje nas ustavlja, da si ‚z golo iglo‘ ne vzamemo življenja in da prirojena barva odločnosti izgubi ime dejanja. Kakšnih sanj se boji danski kraljevič? Ga je strah posledic-odmevov njegovih lastnih dejanj, ali pa tiste črne karme, ki bi se v liku umorjenega očeta, kralja Klavdija, če ne bi bila z maščevanjem izbrisana, vračala spet in spet, preživela Hamletovo lastno smrt? Iz monologa lahko sklepamo, da to ni najgloblja Hamletova groza, kajti srečanje z duhom umorjenega očeta že pozna, in tudi misel na to, da je svet iz tira, mu je v njegovi z vso resnostjo zaigrani blaznosti postala že skoraj domača. Hamleta je »groza pred nečim po smrti, pred krajino neodkrito, ki potnik iz nje se ne vrne...« Grozljivost posmrtna krajine ni toliko v njeni ‚demonični vsebini‘ — ker kaj bi bilo lahko bolj grozljivo in demonično od môre tega sveta, od tega ‚morja zla‘ — temveč predvsem v tistem neznanem, odkoder se potnik ne vrne. Nemožnost vrnitve iz neznanne krajine je metafora za izgubo individualnosti, za izgubo spominsko-zavestne monade, ki ji pravimo individualna duša. Hamlet kot renesančni skeptik ne verjame v krščansko vstajenje od mrtvih, hkrati pa je dedič krščanskega razumevanja individualne duše, katere sposobnosti njegov čas še posebej poudarja in povečuje. Misel na smrt mu je grozljiva predvsem zato, ker noče samega sebe izgubiti, ker ne pristaja na tisto raz-

pršitev zavesti v tisočero odmevov, lebdečih v Praznini, kakor tudi ne na votle dupline mrtvih oči, iz katerih je nekoč sijal norčavi Yorickov pogled. Prav tako kot je bil Hamlet sin svojega časa, smo mi dediči njegovega: prvi pomislek, ki se nam utrne ob vzhodnjaškem pojmovanju nesmrtnosti kot zaniikanja individualne zavesti, je ta, da takšna nesmrtnost v Niču-Praznini, negacija vsega, kar se dogaja tukaj, v tem življenju, pravzaprav nič ne pomeni in da je identična s smrtjo samo. Pri tem pomisleku verjetno pozabljamo na to, da končni cilj ni neko izolirano, abstraktno dejstvo, ampak je rezultat neke določene poti, o kateri moramo govoriti, če hočemo govoriti konkretno. Ko v indijskih »Upanišadih« učenec vpraša učitelja, naj mu pove definicijo boga, učitelj molči, kajti ne more mu reči, da je bog tišina; ko ga učenec ponovno prosi, naj mu pove z besedami, ki jih bo razumel, modrec reče: ,N e t i , n e t i ' (ne to, ne to); vendar pa učenec še vedno ne razume in zahteva pozitivno razlago, zato mu guru pove sledeče preproste in skrivnostne besede: ,TAT TVAM ASI' (Ti si To).

Katera je pot, ki vodi do tega spoznanja? V »Tibetanski knjigi mrtvih« zavest v stanju bardo napreduje proti svojemu absolutnemu samo-spoznanju ali — kar je enako — k spoznanju sebe kot Absoluta s tem, da ukinja parcialne, navidezno objektivne in tuje vsebine ter jih spoznava kot svoja lastna povnanjenja, kot ,dele' sebe, t. j. Cellote-Istovetnosti. Jedro nauka, ki ga lama bere umirajočemu, je prisotno v stavku: »Vse to, kar vidiš, je le odsev tvoje lastne zavesti na zrcalu Brez(d)na... Če boš to spoznal, boš svoboden!« Brez dvoma nas to spominja na nemški klasični idealizem, zlasti na Heglovo »Fenomenologijo duha«, kjer zavest v svojem dialektičnem spoznavnem procesu prav tako ukinja navidezno tujo in postvarjeno predmetnost ter v njej spoznava svoje lastne forme. Vendar pa je med tem dialektičnim procesom pri Heglu in med potjo zavesti v stanju bardo bistvena razlika, ki ne izvira samo iz kulturne in zgodovinsko-

41 časovne oddaljenosti, ampak temelji mnogo globlje. Subjekt, ki ima v stanju *bardo* možnost, da se s spoznanjem sebe kot Absoluta osvobodi iz vpetosti v verigo smrti in ponovnih rojstev, je zavest nekega življenja, ki se je končalo, duša tellesa, ki leži *m r t v o* — pri Heglovem samo-spoznavanju zavesti kot ukinjanju /*aufheben*/ predmeta pa to ni tako! Zavest, ki piše evropsko metafiziko, naj bi bila živa, Absolut naj bi bil dosegljiv tako rekoč ‚sredi življenja‘. V stanju *bardo* je ukinjanje Drugega, zabris razlike med subjektom in objektom povsem ‚legitimen‘, ni krparija razlike v iluzorni Istovetnosti-Celoti, ampak je [zavest] v smrti ta Istovetnost-Celota sama. Pot se začneja tam, kjer je (tostransko) potovanje končano: individuuum, čigar duša se podaja na potovanje po neznanih pokrajinah smrti, dejansko ne eksistira več. Krog je sklenjen, kajti vse predmetno postane (zgolj) vizija, projekcija zavesti takrat, ko je samo življenje, telo, ki ga je duša zapustila, postalo mrtev predmet. To poslednje spoznanje, TAT TVAM ASI, lahko resnično izreče samo tisti spomin, ki se je osvobodil iz *s a m s a r e*, ki je premagal smrt in pozabo ponovnega rojstva.

Ni naš namen, da bi na tem mestu podali neko obširnejšo primerjavo indijske in evropske misli, čeprav bi bilo to vsekakor zanimivo (na primer zanimivo je vprašanje, zakaj Vzhod ne pozna zgodovine v smislu ‚kolektivne poti‘, nadalje vprašanje, zakaj je v indijski mitologiji hudič samo ena od ‚stranskih figur‘ in nič več itd.) — naš namen je predvsem to, da opozorimo na neločljivo zvezo smrti in filozofskega [spoznanja] Istovetnosti-Celote oziroma Absoluta, na zvezo, ki se je indijska misel precej bolj zaveda kot evropska metafizika. Platonov stavek, da se ljudje, ki se resnično oklepajo filozofije, neposredno in sami od sebe pripravljajo na smrt, v zgodovini evropske metafizike izzveni skoraj v prazno. Veliki racionalistični sistemi od Aristotela do Hegla so zgrajeni in postavljeni pred bralca tako, da je spoznanje Absoluta (Substance, Ideje, Harmonije itd.) odvisno predvsem od logično-

racionalne metode, ki od bralca zahteva samo izpolnjeno sposobnost abstraktnega mišljenja, ne pa tudi ‚življenja‘, vizije, za katero se smatra, da je domena pesništva. Iz tega slepega verovanja v abstraktno mišljenje, ki naj bi izreklo Absolut že kar tukaj, ‚sredi življenja‘, izhaja tisto malikovanje Pojma, tista prevzetnost, ki skuša v svojo miselno mrežo zajeti vse konkretno in živo. Subjektivizem novoveške evropske metafizike pripisuje mišljenju neko ‚parapsihološko‘ sposobnost, da nič predmete in jih staplja v sebi, medtem ko prevzetni mislec, čigar zavest to počne, sedi s svojim pasivnim, vendar pa nedvomno živim telesom ob svoji pisalni mizi in si z roko podpira težko glavo. Indijska filozofija v nobeni od svojih variant, ne samo v budizmu, ne pozablja na zvezo med smrtjo in [spoznanjem] Absoluta: dokaz za to trditev je že v tem, da na Vzhodu ne moreš filozofirati ločeno od telesnih vaj (dihanje, obvladovanje organizma itd.): pogoj za osvobajanje zavesti od sužnosti zunanji predmetnosti je osvobajanje zavesti od sužnosti lastnemu telesu, bodisi v obliki popolnega obvladovanja telesnih funkcij (joga), bodisi v obliki stroge askeze (hinayana budizem). Pomembno vlogo pri spoznavanju ima vegetarijanstvo, pa tudi erotika (na primer tantrizem kot posebna oblika ‚erotične meditacije‘). Kantovo kritično opozarjanje, da razum ne sme prekoračiti tistih kompetenc, ki mu jih daje čutno izkustvo, bi bilo v indijski misli skoraj odveč, kajti tam je že od nekdaj navada, da glasbilo najprej uglasimo, potem pa šele nanj igramo. — To bežno primerjavo Zahoda in Vzhoda pa bi bilo napačno razumeti v tem smislu, da je indijska filozofija ‚boljša‘ ali ‚resničnejša‘ od naše, evropske. Neposredno ujemanje mišljenja z ‚doživljanjem‘ je možno samo na individualnem nivoju, ne pa na družbenozgodovinskem. Evropska misel svojo ‚ekstravertiranost‘, usmerjenost v družbenozgodovinsko dogajanje (ki je v nekem smislu značilna že za Platona in Avguščina, ne šele za Hegla), plačuje z abstraktnostjo. Indijska misel pa svojo konkretnost dosega v izredni samoti vsakega po-

43 sameznika, ki jo lahko prevlada le pristen odnos med učiteljem in učencem na njuni — nekaj časa skupni — ‚kraljevski poti‘. Zato ni čudno, da je eksistencializem kot prva evropska filozofska smer, ki se je z jasnostjo zavedala zveze med smrtjo in [spoznanjem] Celote, postavil v ospredje konkretno doživljanje človeka kot posameznika, ki se iz končnosti lastne eksistence zaveda prave vrednosti in enkratnosti svojega življenja.

2.4 Biti-za-smrt /das Sein zum Tode/ je v Heideggerjevi eksistencialni analitiki, v delu »Biti in čas« /»Sein und Zeit«, 1927/, opredeljena kot eksistencial, ki zavzema osrednje mesto v strukturi tubiti /das Dasein; ‚ime‘ za človeka/. Glavna dimenzija tubiti je njena časovnost, ki omogoča, da lahko tubit v biti-za-smrt najde svojo (v pozitivnem času nikoli realizirano) celovitost. Eksistencialna analitika v »Biti in času« je skrajna točka novoveške metafizike, ki pa jo hkrati že presega: tubit ne nastopa več kot pred-stavljajoči Subjekt, ki si vse bivajoče dostavlja kot razpoložljivo, tubit je ‚razsrediščena‘ — njena Istovetnost-Celota je razkrita kot njena smrt. Dokler tubit eksistira, je (ona) vedno le možnost, v kateri se ontološka diferenca, razlika bit/bivajoče ohranja. »Mišljenje, ki smo ga poskusili v razpravi ‚Biti in čas‘, se odpravlja na pot, da bi pripravilo ... premaganje metafizike,« pravi Heidegger v poznejšem spisu »Kaj je metafizika?« Prav ‚razsrediščenost‘ tubiti kot biti-za-smrt Heideggerju omogoča, da v eksistencialno analitiko ‚umesti‘ svoje glavno vprašanje, vprašanje po smislu biti. Tubit je zato ‚izbrana‘ kot tisto bivajoče, ki naj bo povprašano o smislu biti, ker ni nikoli zgolj bivajoče. Človek kot tubit pri svojem odnosu do bivajočega vedno že stoji v horizontu razumevanja biti same, ontično je odlikovan tako, da ontološko je — kar pomeni: »tubit se na neki način izrecno razume v svoji biti.« (S & Z, 12) V tem utemeljevanju ‚izbora‘ človeka kot tistega, ki naj bo povprašan po smislu biti, je seveda prisotna tudi do-

ločena demagogija, kajti koga pa naj sploh povprašamo, če ne človeka — kamen, žival, angela, boga? Vendar pa v zvezi s temi demagoškimi potezami, na katere pri Heideggerju nalletimo večkrat, mislim sledeče: napačno bi se bilo ob njih ustaviti, usmeriti vanje vse ‚kritične topove‘ in zaradi njih zavreči ‚racionalno‘ jedro te misli, ki je prav gotovo eden največjih filozofskih dosežkov našega stoletja. — Osnovna tematična naloga eksistencialne analitike je, da s fenomenološko-hermenevtično metodo (prevzeto od Husserla in Diltheya) privede tubit samo do razumevanja njenega lastnega bitnega ustroja. Konstitutivni momenti tega ustroja /Seinsverfassung/ so eksistenciali, ki jih Heidegger imenuje tudi bitni znaki tubiti oziroma znaki biti tubiti. V nasprotju z eksistenciali kot ontološkimi oznakami tubiti naj bi bile kategorije ontološke oznake netubitnega bivajočega (glej *ibid.*, 44), vendar pa kategorije v »Biti in času« ostajajo neeksplicirane, ostajajo kot eden tistih rudimentov metafizike subjektivitete, ki jih to delo še vleče za sabo. V nadaljevanju bomo skušali precizirati troje: vlogo eksistenciala biti-za-smrt v sami eksistencialni analitiki tubiti, vlogo tesnobe v ‚mišljenju bistva Niča‘ in problem (ne)avtentičnega bivanja tubiti.

2.41 Da bi razumeli mesto eksistenciala biti-za-smrt v eksistencialni analitiki, je potreben predhoden vpogled v nekatere druge osnovne ‚bitne znake‘ tubiti. Tubit je najprej opredeljena kot skrb /die Sorge/. Heidegger pravi, da tudi to opredelitev, prav tako kot vse druge eksistencialne, moramo razumeti ‚fundamentalno-ontološko‘, ne pa psihološko oziroma ontično. V tem je prisotna določena težava, ki pozneje postane težava eksistencializma sploh: kako naj neko bolj ali manj ‚subjektivno‘, ‚razpoloženjsko‘ občutje posplošimo tako, da bi veljalo za vsakega posameznika, celo za posameznike različnih zgodovinskih obdobj in kultur? Zakaj ne bi za temeljni eksistencial namesto skrbi razglasili npr. brezbržnost kot njeno nasprotje? Prav v zvezi s to težavo se je pozneje eksistencializem v filozofiji

15 izkazal za slepo pot in doživel neprimerno večji uspeh v literaturi, Heidegger sam pa je svojo filozofijo dvignil iz eksistencializma na ‚višjo raven‘, v mišljenje biti. Vendar je treba v zvezi z eksistenciali reči to, da pa eden med njimi, namreč biti-za-smrt, prav gotovo zasluži ‚fundamentalno-ontološki‘ status, ker razkriva neko bistveno, v celotni zgodovini metafizike zabrisano resnico: zvezo med smrtjo in [spoznanjem] Istovetnosti-Celote oziroma Absoluta. Navidezno tako preprosta misel pa lahko prodre v filozofijo šele takrat, ko filozofija opusti svojo slepo vero v moč (raz)Uma, ki je s svojo sposobnostjo generaliziranja in abstrahiranja zelo več v postavljanju imaginarne Istovetnosti-Celote in v krpanju razlike. Ko je t. i. filozofija življenja, iz katere je eksistencializem izšel, vključila v filozofski instrumentarij ‚doživljaj‘ /Erlebnis/ in mu dala celo primat pred pojmom, je s tem nekako dala vedeti, da ‚misli zares‘ to, kar izreče. Ker je v evropski filozofiji združena duševno-telesna meditacija, ki mislecem na Vzhodu omogoča dejansko ‚doživljanje‘ tega, kar mislijo, tako rekoč neznana, zato je bilo treba poklicati na pomoč psihologijo in literaturo (Sartre, Camus). V Heideggerjevi eksistencialni analitiki pa kljub njegovim nasprotnim zatrdilom eksistenciali ostajajo (z izjemo biti-za-smrt) v precejšnji meri poljubni, oziroma — kakor bi rekli marksisti — ‚odražajo nereflektirani poznomeščanski pesimizem‘. Vendar je treba preseči vsako pavšalno kritiko in se vprašati po vzrokih, zakaj se to dogaja.

Po tem ekskurzu nadaljujmo prikaz vloge eksistenciala biti-za-smrt v eksistencialni analitiki »Biti in časa«. Tubit je torej najprej opredeljena kot skrb. Skrb je notranje razčlenjena struktura, njeni konstitutivni momenti so trije: eksistencialiteta /Existenzialität/, fakticiteta /Faktizität/ in zapadlost /Verfallen/. Eksistencialiteta pomeni, da je tubit vedno naprej od tega, kar že je. »... tubit je sama sebi v svoji biti vedno že vnaprej /vorweg/. Tubit je vedno že ‚prek sebe navzven‘, in sicer ne v razmerju do nekega drugega bivajočega, kar ona

ni, ampak kot bit za svoje lastne bitne možnosti. To bitnostrukturo... opredelimo kot biti-si-vnaprej tubiti /das Sich-vorweg-sein des Daseins/.« (S & Z, 192.) Eksistencialiteta kot biti-si-vnaprej je izražena tudi v stavku, da je eksistenca kot odprtost tubiti proti svojim lastnim možnostim prvotnejša od vsake esencialne opredelitve biti (Sartre eksistencializem opredeljuje kot primat eksistence pred esenco). Opredelitev biti-si-vnaprej pove, da je tubit vedno že to, kar še ni. »... postani, to kar si.« (S & Z, 145.) Tubit je treba predvsem razumeti iz njene bodočnosti: kot taka je tubit vedno nedokončana, nezaključena. Vedno ostaja možnost in — dokler eksistira — nikoli ni reducirana na (zgolj) bivajoče, mrtvo dejstvo. Po drugi strani pa je tubit vedno že vržena v bivanje, v svet: ta vrženost /die Geworfenheit/ tubiti v njen ,tu', v njen svet, je opredelitev fakticitete kot drugega konstitutivnega momenta skrbi. Tretji moment skrbi pa je zapadlost. Bistvo zapadlosti je v tem, da se tubit odvrča od same sebe, da si hoče prikriti svojo vrženost v svet in svojo odprtost v lastne možnosti tako, da se izgublja v znotrajsvetno /innerweltlich/ bivajočih stvareh in opravkih. Vse tri konstitutivne momente skrbi je Heidegger izrazil v veliki besedni molekuli, ki jo slovenski jezik komaj še lahko ,prebavi': skrb = biti-si-vnaprej-že-v-(svetu)-kot biti-pri (znotrajsvetno srečevanem bivajočem). Bralec ima povsem prav če se mu zdi, da bi Heidegger to lahko izrazil mnogo bolj preprosto. A pojdemo naprej...

Kaj je ontološki smisel tako razumljene skrbi, se nato sprašuje mislec biti. Vprašanje formulira takole: »Z vprašanjem po smislu skrbi vprašujemo: kaj omogoča celovitost razčlenjene strukturne celote skrbi...?« (Ibid., 324.) Ta smisel je časovnost /die Zeitlichkeit/. »Izvirna enotnost strukture skrbi temelji v časovnosti. Biti-si-vnaprej temelji v bodočnosti. Biti-že-v... se razodeva v preteklosti. Biti-pri... pa je mogoče v sedanjosti.« (Ibid., 327.) Časovnost z njenimi modusi (bodočnost, preteklost, sedanjost) moramo razumeti kot eksistencial, kot bitni znak tubiti (človeka), ne pa v smislu fizikalno razumljenega ča-

7 sa kot ‚poteka dogodkov‘. Izvorno mišljeni čas je treba razumeti kot časovnost, v kateri šele temelji možnost fizikalno mišljenega časa, ki ga Heidegger — v analogiji s predhodnimi analizami sveta in znotrajsvetnosti — označuje kot znotrajčasnost /Innerzeitigkeit/. Za naš kontekst je važno dvoje: prvič, bodočnost ima prednost v strukturi časovnosti; drugič, izvorno mišljena časovnost je končna. Pomen te zadnje teze postane jasen šele ob eksplikaciji eksistenciala biti-za-smrt.

Kaj razume eksistencialna analitika s pojmom smrti? Najprej se vprašajmo sledeče: v zvezi s eksistencialom časovnosti smo govorili o tubiti kot neki celo(vito)sti — toda kako je ta celovitost tubiti sami dana, če tubit vedno eksistira kot biti-si-vnaprej, kot odprtost proti svojim lastnim možnostim, kot nezaključenost? Kajti tubit lahko v eksistencialni analitiki izreče svojo celovitost le tedaj, če ji je ta že na neki način dana, ker je eksistencialna analitika samo-razlaga tubiti po sami sebi. Iz tega sledi, da mora tubit kot biti-si-vnaprej vsebovati med svojimi možnostmi neko tako možnost, ki ji omogoča, da biva v (horizontu svoje) celovitosti. Ta možnost je smrt kot najbolj lastna in najskrajnejša možnost tubiti. Kako to, da je smrt opredeljena kot možnost? Saj se zdi, da sta smrt in možnost nekaj povsem različnega, nezdružljivega. Očitno gre tukaj za neko posebno pojmovanje smrti, ki ga bomo skušali razložiti.

Heidegger se v zvezi z eksistencialom biti-za-smrt sprašuje: na kakšen način je fenomen smrti tubiti dan, na kakšen način tubit vé za smrt? Mar vemo za smrt s tem, da smo prisotni pri smrti drugih? Nikakor ne, odgovarja Heidegger: ob smrti drugih smo vedno le prisotni, ne pa sami postavljeni vanjo. »Nikdar ne spoznamo v pristnem pomenu umiranja drugih, ampak smo vedno predvsem le ‚zraven‘.« (Ibid., 239.) Smrt zahteva človeka kot posameznika. Toda kako naj posameznik vé za svojo lastno smrt, kako naj bo postavljen vanjo, ko pa je v tej postavljenosti hkrati že kot posameznik, kot eksistirajoča tubit, izničen? S tem se eksistencialna

analitika znajde pred navidezno nezmožnostjo, da bi govorila o fenomenu smrti. Toda smrt ni zgolj neki dogodek, neka točka v času, ki nastopi na koncu življenja; nadaljuje Heidegger, ampak nenehna prisotnost v življenju samem. Tako pojmovana smrt je biti-za-smrt in s tem konstitutivni eksistencial tubiti. »Tako kakor je tubiti nenehno, dokler je, že svoj še-ne, tako je tudi vedno že svoj konec. S smrtjo mišljena končnost ni konec bivanja /Zu-Ende-sein/, ampak biti-za-konec /Sein zum Ende/. Smrt je način biti, ki ga tubiti vzame nase, brž ko je.« (Ibid., 245.) Smrt tubiti pripada, tubiti je biti-za-smrt. Znana je Heideggerjeva prispodoba s sadežem (zakaj le so sadeži tako prikladni za prispodobe?): »Nezrel sadež gre svoji zrelosti naproti. V tem dozorevanju mu to, kar še ni, nikakor ni pri-taknjeno kot ne-še-navzoče. On sam se prinaša k zrelosti in takšno samo-prinašanje karakterizira njegovo bit kot sadež... Tisto ne-še nezrelosti ni neko zunaj-stoječe drugo, kar bi bilo lahko navzoče kot ravnodušno proti sadežu in ob njem. To še-ne je on sam v svojem specifičnem načinu biti.« (Ibid., 243.) — Biti-za-smrt je opredeljena kot možnost. Tubiti se namreč do te svoje najbolj avtentične možnosti lahko 'obnaša' na način zapadlosti, tj. neavtentično, kar pomeni, da beži pred smrtjo ter se izgublja v brezosebnosti /das Man/. O tem še pozneje. Biti-za-smrt je torej po eni strani samo možnost, možnost avtentičnosti, po drugi strani pa je smrt neprekosljiva in kot takšna gotova možnost. To je edina izmed možnosti, ki tvorijo biti-si-vnaprej tubiti, ki omogoča tubiti, da samo sebe zapopade kot celoto, kot cel(vito)st, obenem pa ohrani svojo temeljno strukturo: eksistencialiteto, tisti biti-si-vnaprej kot nenehno odprtost v lastne možnosti, kot nezaključenost — življenje.

2.42 Časovnost s svojimi tremi modusi (prihodnost, preteklost, sedanost) prežema celotno eksistencialno strukturo tubiti, tako da tudi pri biti-za-smrt razločujemo tri konstitutivne momente: eksistencialiteto, fakticiteto in zapadlost. Doslej smo se

19 v glavnem zadržali pri prvem izmed teh momentov. Kaj pa pomeni fakticiteta smrti? Fakticiteta tubiti pomeni vrženost /Geworfenheit; tudi zasnovanost/ v bivanje, v svet. V skladu s tem pomeni fakticite- ta smrti, da je tubit kot eksistirajoča vedno že vrže- na v smrt kot svojo skrajno, neprekosljivo in gotovo možnost. »Vrženost v smrt se tubiti izvorno in očitno razkriva v občutju /Befindlichkeit; tudi po- čutje/ t e s n o b e /die Angst/.« (S & Z., 251.) V tesnobi se tubit ne boji nekega konkretnega znotraj- svetno bivajočega — kakor pri občutku strahu — ampak ji je tesno zaradi njene eksistence kot take, zaradi eksistence, ki je opredeljena kot bit-za-smrt. »V tesnobi se tubit znajde pred Ničem možne ne- možnosti svoje eksistence... Biti-za-smrt je bistve- no tesnoba.« (Ibid., 266.) To mesto iz »Biti in časa« moramo povezati s tem, kar je rečeno v poznejšem spisu »Kaj je metafizika« v zvezi s tesnobo: tam Heidegger pravi, da se v tesnobi šele sproži mišlje- nje na pozabljenost biti, ki je značilna za metafizi- kiko.

Metafiziko Heidegger razume kot bitnozgodovin- sko dogajanje v zgodovini Zahoda, ki se mišljenju biti razkrije kot nihilizem. »Metafizika je kot me- tafizika pravi nihilizem.« (EN, str. 253.) Bistvo tega nihilizma je v tem, da je ničeva bit sama: »bit kot taka ,je' ničeva: bit — nihil,« (Ibid., 248.), zabri- sana je njena razlika glede na bivajoče. Nihil, ki se dogaja znotraj metafizike, pa njej sami ostaja skrit. »Nihilizem bi tedaj pomenil bistveno ne-miš- ljenje bistva Niča.« (Ibid., 51.) Pot do spominjajočega mišljenja resnice biti vodi torej prek ,bistvenega mišljenja bistva Niča'. V okviru eksistencialne ana- litike se moramo vprašati: ali se dogaja v tubiti (človeku) takšna razpoloženost, takšno občutje, v katerem je človek postavljen pred sam Nič? To ob- čutje je tesnoba, ki jo tubit občuti kot biti-za-smrt. »Tesnoba razodeva Nič... vse stvari in mi sami to- nemo v nekakšno ravnodušnost... /gre za/ odmika- nje bivajočega v celoti... /za/ zdrsnjenje bivajo- čega... /za/ grozo brezna.« (»Kaj je metafizika?«, 124, 139.) Biti-za-smrt kot tesnoba stoji v razkrito-

5
sti Niča, pred grozo brezna. »Samo zato, ker je Nič razkrit v temelju tubiti, nas lahko obide popolna osupljivost bivajočega.« (Ibid, 133.) »Samo človek med vsem bivajočim... skusi čudež vseh čudežev: da bivajoče je.« (Ibid., 140.)

Da lahko človek skusi razkritost Niča in spričo te razkritosti osupne nad ‚čudežem vseh čudežev‘, da bivajoče je, se mora odmakniti od bivajočega v celoti, bivajoče mora ‚zdrsniiti‘ v brez(d)no Praznine. Odmik bivajočega v celoti je pogoj, da tubit spozna ontološko diferenco, razliko bit/bivajoče. Z ontičnega stališča, če je misel usmerjena izključno v (parcialno) bivajoče, je bit nič. Po drugi strani, znanost, ki je v odnosu samo in izključno do bivajočega, »noče o Niču ničesar vedeti.« (KjM, 118.) Vprašanje, kaj je Nič, je znotraj znanosti nesmiselno — ‚nekakšna fantastika‘. Formalna logika kot organon znanosti, ki temelji na zakonu neprotislovnosti, potolče vprašanje o Niču, kar je razvidno iz sledečega: vprašanje tipa »kaj je...?« meri na odgovor, v katerem pripišemo vprašanemu (kot subjektu vprašanja) neki predikat, ki opredeljuje kajstvo vprašanega; na vprašanje »kaj je Nič?« pa sploh ne moremo ničesar odgovoriti — zatrjuje formalna logika — kajti z vsakim možnim predikatom bi Niču nekaj pripisali, s tem pa Nič ne bi bil več nič, ampak nekaj, neko bivajoče. Torej — sklepa formalna logika — je vprašanje po Niču prazno in nesmiselno. Ta ugotovitev seveda drži v okviru mišljenja, ki je usmerjeno zgolj in izključno v (parcialno) bivajoče, ki se giblje na relaciji subjekt-predikat. Občutek tesnobe, groza brezna, ki jo skusi tubiti kot biti-za-smrt, pa je onstran relacije subjekt-predikat. »Takšna razpoloženost... nam dopušča, da se počutimo in bivamo sredi bivajočega v celoti.« (Ibid., 122.) Razpoloženost je hkrati »počutje in bivanje razpoloženja /die Befindlichkeit; befindlich = nahajajoč se/« (Ibid.) V Heideggerjevem prizadevanju, da bi z besedami — ki so prevzete od predikativnega, tj. metafizičnega jezika — izrazil ‚uglašenosť misli v praznino Niča, je bistvenega pomena to, da večkrat ponovi: »da bivamo sredi bivajočega v c e -

51 loti«, da gre za »odmikanje bivajočega v celoti« itd. Prav v tem transcendiranju celote odnosa subjekt-objekt, ki je z metafizičnega stališča nemo- goče ali je mogoče samo kot krparija, kot iluzorna Istovetnost-Celota, je ključ za ‚razumevanje‘ ali ‚spominjanje‘ Niča, kar se ujema s ‚spominjanjem‘ na ontološko diferenco, razliko bit/bivajoče. Vrnimo se za hip k parafrazi prispodobe o votlini iz Plato- nove »Države«, o kateri smo govorili v prvem delu pričujočega spisa: metafizika, ki se sprašuje po ide- jah, se dogaja na relaciji ideje-pojavi, bistvo-biva- nje, subjekt-objekt, kar bi v prispodobi ustrezalo re- laciji med predmeti in njihovimi sencami ali pa med izvorom svetlobe (Soncem) in osvetljenimi predmeti — pozablja pa na tisti odprti horizont, na ‚praznino‘, na Odprto kot ‚območje razmerij‘, kjer se njena igra svetlobe in senc sploh lahko do- gaja. Za metafiziko to Odprto (ki je v prispodobi prisotno kot razsežnost, ex-tensio) preprosto ne bi- va, in sicer za to ne, ker je celota bivajočega ‚nani- zana‘ na relaciji subjekt-objekt, ideja-pojav itd. Za- to mišljenje, ki se je izoblikovalo v obdobju meta- fizike in ki skuša hkrati metafiziko preseči, skusi to Odprto kot tesnobo Niča.

2.43 Najbolj problematičen pa je tretji modus eksistenciala biti-za-smrt, ki je povezan s časovno sedanjostjo, to je zapadlost /Verfallen/ smrti. Pro- blematičnost tega modusa je v tem, ker je povezan z etično opredelitvijo avtentičnega oziroma neavten- tičnega življenja, pravšnjega oziroma nepravšnjega bivanja tubiti, z opredelitvijo ‚prave poti‘, ki sicer do neke mere logično izhaja iz celotne zastavitve Heideggerjeve eksistencialne analitike, je pa hkrati verjetno tudi njena najšibkejša točka. Oglejmo si torej najprej, kaj Heidegger razume kot ‚zapadlost smrti‘. — Biti-za-smrt je možnost avtentičnega ek- sistiranja tubiti, ki pomeni odločnost pri pre-staja- nju tesnobe kot groze brezna. Tubit kot odločnost biva na način sámobitnosti /Selbstheit/, kar pome- ni, da biva iz svoje enkratnosti in neponovljivosti, biva iz svoje končnosti, iz s v o j e smrti. Nasprotje

temu pa je način bivanja, v katerem tubit ni ona sama, v katerem je odtujena sama sebi, svoji samobitnosti in svojim bistvenim možnostim. Ta način bivanja je neavtentičen, njegova bistvena opredelitev pa je zapadlost smrti. Zapadlost smrti se kaže v vsakodnevni javnosti tako, da je smrt pojmovana kot nekakšen dogodek, na katerega sem in tja naletimo, kot ‚smrtni primer‘. Pravijo: »tudi umira se končno«, in v tem je prisotna nekakšna samoumevnost. Smrt je pojmovana kot »neki nedoločeni nekaj, s čimer se je potrebno nekoč soočiti, kar pa zaenkrat (za nekoga samega) še ni navzoče in zato negrozeče.« (S & Z, 253) Poleg tega civilizirana družba skrbi za nenehno pominitvev glede smrti in vse, kar je v zvezi z njo, spreminja v družbeno institucijo. Vendar pa človek v svojem odvrčanju od smrti njej najbolj zapada, se ji najbolj podreja, pravi Heidegger. V tej zapadlosti beži pred občutkom tesnobe, pred grozo brezna: na begu se odmika od biti-za-smrt kot svoje najbolj avtentične možnosti. V odtujevanju od te možnosti človek sicer vé za neizogibnost smrti, vendar ne živi v skladu s to neizogibnostjo, ampak tako, kakor da bo večno živel — na ta način pa najprej in najbolj zapada smrti. Izgublja se v brezosebnem /das Man/, išče ‚pozabo‘ v znotrajsvetno bivajočih stvareh in opravkih.

Če Heideggerjevo dokaj zapleteno terminologijo prevedemo v enostavnejši jezik, njegova opredelitev avtentičnega življenja preprosto pomeni to, da človek živi avtentično, če v vsakem trenutku svojega življenja (ali vsaj dokaj pogosto) stoji pred smrtjo ‚iz oči v oči‘ — tako rekoč z njo šahira, tako kot vitez v Bergmannovem filmu »Sedmi pečat«. Seveda, nepravilno bi bilo, ko bi Heideggerju pripisovali misel, da mora tisti, ki hoče živeti avtentično, nenehno izpostavljati svoje življenje smrtni nevarnosti, da mora biti nekakšen kaskader ali najmanj pilot. Po drugi strani pa se lahko vprašamo: kako pa naj nenehno (ali vsaj pogosto) stojimo smrti iz oči v oči, če ne gre zares — z meditiranjem o svoji minljivosti in končnosti, z nekakšno hipohondrijo? Spet pa je treba reči, da je nekaj resnice v

53 Heideggerjevih besedah, ko pravi, da dandanes ljudje smrti najbolj zapadajo s tem, ko mislijo in delajo, kakor da bodo živeli večno. V zvezi s tem je pretresljiv Pascalov vzklík: »Le kdo, ki bi imel še osem dni življenja pred seboj, ne bi prišel do tega, da obstaja verjetnost, da vse to /življenje/ ni golo naključje...!« (Misli, 694.) Vendar pa je razlika med Pascalom in Heideggerjem ta, da je bil Pascal kristjan, da je verjel v posmrtno življenje, Heidegger pa je to možnost ‚postavil v oklepaj‘ in je svojo eksistencialno analitiko zasnoval na nedvomno opazni predpostavki, da je smrt dokončna. Pascalov vzklík o ‚še osmih dnevih življenja‘ lahko dopolnimo s sledečo njegovo mislijo: »Nobenega dvoma namreč ni, da je trajanje tega našega življenja le kratek hip, da je stanje po smrti večno, naj bo že kakršno koli, in da morajo zato vsa naša dejanja in naše misli iti po tako različni poti — z ozirom na stanje te večnosti — da ni moč enega koraka napraviti pametno in preudarno, če ga ne usmerjamo s tega pravega gledišča, ki mora biti naš poslednji cilj.« (Misli, 195.) Tako pravi človek, ki veruje v boga; ko misli na svoj poslednji cilj, nima v mislih smrti, ampak boga. Če pa te vere nimamo in kljub temu skušamo živeti čimbolj avtentično z mislijo, da ‚nam preostaja samo še osem dni življenja‘, pa obstaja nevarnost, da ta misel postane obsesija, psihična travma, ki nas tišči k tlom, namesto da bi nas spodbudila k akciji. Kakorkoli že, zelo težko je reči, da živi avtentično le tisti, ki se postavlja v odločno viteško držo spričo tesnobe ob spoznanju svoje nepreklicne končnosti. Pri tistih, ki so dejansko obsojeni na smrt (zaradi bolezni ali človeške rabsodbe), je ta od Heideggerja toliko zaničevana ‚zapadlost smrti v begu k znotrajsvetnim poslom in opravkom‘ pogosto edini način, da se ubranijo norosti, ki je morda še hujša kot smrt. Pri teh stvareh so vsakršne generalizacije dokaj ošabne. Drugače je, če problem predstavimo na umetniškem, etično ‚nezavezujočem‘ nivoju, kakor na primer André Malraux v romanu »Kraljevska pot«. Glavni junak Perken, ki se s svojim tovarišem Claudom prebija skozi

5

kamboško džunglo, po kateri so za zaveso rastlinja posejani zapuščeni templji davnih Kmerov, je obseden od smrti, njemu pomeni biti-za-smrt najbolj notranji temelj njegove eksistencialne samo-realizacije. Vendar pa v tej obsedenosti ni nikakršne ,nekrofilije' kakor tudi ne želje po temi, ki je tako značilna na primer za Baudelaira; ne, obsedenost od smrti za Perkena pomeni željo po polnem življenju, saj pravi: »Na svojo smrt ne mislim zato, da bi umrl, temveč zato, da bi živel.« V pogovoru s Claudom Perken ugotavlja, da je resnična smrt propad, staranje... najhuje je »sprejeti svojo usodo, svojo funkcijo, pasjo hišico, ki si jo je bil človek postavil, da zavaruje v njej svoje življenje...« Kraljevska pot je boj proti vsakodnevnomu vegetiranju, proti predajanju smrti, s tem da je izziv, konfrontacija: »Svoje življenje živim zato, da bi jo videl,« pravi Perken, vendar je v tem prevaran, ob koncu doživi pošasten poraz — kakor je zapisal Dušan Pirjevec v svoji študiji k Malrauxovemu romanu —: poraz je v spoznanju, da ,ni smrti, da sem samo jaz, ki bom umrl'. Ob koncu tega razmišljanja o različnih modusih biti-za-smrt bi rad omenil neko Alicio, o kateri sem bral v časopisu: dekle, ki ima dvajset let, je med svojo nosečnostjo spoznala, da je bolna na smrt; rodila je otroka, ki je zdaj, ko to pišem, star kakih pet mesecev; odklonila je kemoterapijo, za katero sploh ni dokazano, da koristi, stranski učinki pa so zelo hudi; kar pa je najvažnejše, odločila se je, da bo skušala živeti, dokler ji bo to dano, čimbolj ,normalno' in vpeljati svojega otroka v življenje — kaj ni to dokaz največjega poguma?

2.5 Theodor Adorno v »Meditacijah o metafiziki« ob koncu knjige »Negativna dialektika« (1966) pravi, da se smrt ne more izločiti iz zgodovinske prepletenosti, kajti individuum, ki je postavljen pred svojo končnost, ni neka abstraktna, v vseh časih enaka monada, ampak je zgodovinska kategorija. Trditev, da je smrt nekaj, kar je vedno isto, je abstraktna in neresnična, pravi Adorno: način, kako

5 posameznik sprejme smrt, se spreminja skupaj s konkretnimi okoliščinami, v katerih nekdo umira. »Lizbonski potres je zadoščal za to, da je Voltaira ozdravil Leibnizove teodicije, vendar pa je bila ta naravna katastrofa neznatna v primerjavi z drugo, družbeno, ki presega vse predstave in ustvarja realni pekel iz človeškega zla. ... Z administrativnim ubojem milijonov ljudi /v koncentracijskih taboriščih/ se je smrt spremenila v nekaj, kar še ni nikoli vzbujalo tolikšnega strahu. Nobene možnosti ni več, da bi se smrt vključila v izkustveno življenje posameznika kot nekaj, kar bi bilo kakorkoli možno uskladiti s potekom tega življenja. Posamezniku se jemlje še tisto poslednje in najbolj siromašno, kar mu je preostalo.« (Medit. 1.)

Citirani odlomek je del Adornove polemike s Heideggerjevim pojmovanjem smrti, ob kateri vidimo, kako globoko rano so zarezale človeštvu strahote minule vojne. Heidegger je v dvajsetih letih našega stoletja glede na to, kar se je zgodilo pozneje, pisal še skoraj 'naivno': »... smrt zahteva človeka kot posameznika« (S & Z, 263), iztrga ga iz neavtentične brezosebности in ga privede pred samega sebe, k samemu sebi. V smrti ne obstaja nobeno nadomeščanje ene tubiti z drugo. Smrt je vedno moja smrt, smrt mene kot posameznika. »Nihče ne more drugemu odvzeti njegovega umiranja. Nekdo sicer lahko 'gre za nekoga v smrt', vendar to vedno pomeni: žrtvovati se za drugega v neki določeni stvari. Takšno umiranje za ... pa nikoli ne more pomeniti, da je s tem drugemu v najmanjši meri njegova smrt odvzeta. Smrt je, kolikor 'je', bistveno vedno moje /je meine/.« (Ibid., 240.) Te besede so 'veljale' v času, ko je pesnik smrti Georg Trakl zapisal: »Zvečer donijo jesenski gozdovi / od smrtnih orožij, zlate ravnine / in modra jezera, ki se nad njimi sonce / mračneje vali; objema noč / umirajoče vojščake, divjo tožbo / njihovih strtih ust.« («Grodek»); 'veljale' so tudi za naš herojski Pohorski bataljon, katerega borcem so fašisti sicer vzeli življenje, niso jim pa mogli vzeti njihove smrti, tistih temnih, s snegom pokritih pohorskih go-

56
zdov, v katerih so omahnili. Strahote Auschwitza pa so ‚presegle vse predstave‘, kakor pravi Adorno, in spremenile smrt v pošasten mehanizem, v genocid, v katerem »ni več umiral posameznik, ampak primerek: ... Auschwitz potrjuje filozofem o čisti identičnosti kot smrti,« dodaja z grenkim cinizmom (Medit. 1). Peklenski mehanizem taborišč s svojimi plinskimi komorami, krematoriji in izprijenimi izračuni rentabilnosti tovarne smrti je posamezniku iztrgal še ‚tisto poslednje in najbolj siromašno‘, kar mu je preostalo: njegovo smrt. Nekaj podobnega se vsak hip lahko zgodi, če roka kakega norca ali nesrečnika potegne za vzvod, ki bi sprožil atomsko katastrofo — le da pri tem ne bi bilo toliko človeške zlobe, kot jo je bilo v mučilnicah in taboriščih smrti.

Res je, da je Adorno pisal o fašističnih taboriščih še posebej prizadeto, ker je bil on sam sin tistega ljudstva, ki so ga fašisti hoteli iztrebiti (med drugim se sprašuje, »kako je možno po Auschwitzu sploh še živeti, posebej za tistega, ki mu je slučajno uspelo pobegniti, po pravilu pa bi moral biti pokončan«, Medit. 1) — vendar pa ta osebna prizadetost niti najmanj ne zmanjšuje teže njegovih misli o smrti. »Refleksije o smrti kot nečem smiselnem so nebogljene in tavnološke... smrt ne konstituira, kot pri Heideggerju, celote bivanja... temveč je nekaj človeku povsem zunanjega in tujega.« (Medit. 3), nekaj, kar je povsem nesorazmerno z življenjem, kar ne more življenja ‚osmisлити‘ niti kot njegova negacija. Odmev Heideggerjeve analize zapadlosti smrti pri Adornu srečamo v misli, da smrt v naši civilizaciji biološko žive ljudi spreminja v ‚stvari‘, da je permanentna smrt prisotna kot oblika družbenih odnosov. Adornova misel o zapadlosti smrti je širša od Heideggerjeve, ker izvora zapadlosti ne vidi v nepravšnjem življenju ‚zapadlega‘ posameznika, ampak v družbenozgodovinskih razmerjih. Po drugi strani pa je Adornov pesimizem mnogo globlji: »... po Auschwitzu strah pred smrtjo pomeni strah pred nečim hujšim, kot je smrt... Preostanek zaupanja /pri ljudeh/ v njihovo trans-

57 cendentalno trajanje izginja tako rekoč v tostranskem življenju: le kaj bi v njih ne moglo umreti?« (Medit. 3.) To vprašanje, le kaj bi ne moglo v človeku umreti? — tudi ko bi se ‚izkazalo‘, da je nesmrtnost možna — si lahko zastavimo res samo v trenutku skrajnega obupa. Samo nekaj stavkov pa loči to Adornovo misel od naslednje: »In vendar se misel, da je smrt preprosto tisto zadnje, ne more do-misliti... ideja te smrti bi bila komaj kaj manj nasprotna mišljenju od ideje nesmrtnosti.« (Ibid.) Kajti mišljenje mora, da bi bilo resnično, misliti tudi proti samemu sebi...

3 Neko noč sem sanjal, da sem sedel na klopi v parku s Heglom, ki je bil moj vrstnik, in se z njim pogovarjal v somraku, ko je Minervina sova razpenjala krila. »Wilhelm,« sem ga nagovoril po daljšem molku, »pa kdo pravzaprav misli tega Duh, o katerem si mi pravil? Kdo je ta Duh, ki sam sebe misli v absolutnem védenju? Mar je to Narod? Ampak kako naj Narod misli? Razloži mi to.« — »Šele Duh kot Sam-Osebe se je vrnil k sebi iz drugobiti: On Sam-Sebe misli v absolutnem védenju.« — »Toda kdo je Sama-ta-Oseba, Wilhelm? Ali bi lahko sedel tukaj na klopi z nama?« — »V nekem smislu, da: pravzaprav je tukaj.« Prestrašeno ga pogledam: »Šališ se, Wilhelm?« Nekaj trenutkov vlada grobna tišina, potem pa se zasmejem in vprašam nejeverno: »Morda pa misliš Boga? Ampak saj ti ne hodiš v cerkev!« Hegel sedi mrko in zamišljeno in tedaj mi prešine dušo strašna misel, da sem ta, s katerim se pogovarjam, pravzaprav jaz sam. »Povej mi skrivnost!« zakličem, »morda se nikoli več ne vidiva in morda te nihče ne bo več tega vprašal! Naj ostane skrivnost za vekomaj!« — »Skrivnosti ni,« odvrne(m) z odprtimi očmi, ki strmijo v skrivnostno igro svetlobe in senc ob rojstvu novega jutra.

3.1 Marx, ki je od Hegla podedoval marsikaj, še več pa seveda dodal novega, skupaj z Engelson v »Nemški ideologiji« pravi: »Komunizem se razlikuje od vseh dosedanjih gibanj po tem, da preobrne temelj vseh dosedanjih produkcijskih in občevalnih razmer in da vse samorasle /naturwüchsig/ predpostavke prvič z zavestjo obravnava kot stvaritev dotedanjih ljudi, jim sleče njihovo samoraslost in

jih podredi moči združenih individuov.« (MEID 6 II, 84.) Kdo je ta ‚moč združenih individuov‘? To je temeljno vprašanje, ki si ga mora zastaviti sodobna marksistična misel, kajti: »Lažna jasnost je samo drug izraz za mit. Mit je bil vedno hkrati teman in očiten.« (Horkheimer-Adorno: »Dialektika razsvetljenstva«.) Vsestranska odvisnost, samorasla oblika medsebojnega družbenega učinkovanja individuov, naj bi bila s komunistično revolucijo preobrazena v kontrolo in v zavestno obvladovanje teh moči, ki so se v kapitalizmu individuom postavljale nasproti kot povsem tuje. Kontrola, zavestno načrtovanje in obvladovanje družbenih in ekonomskih silnic, naj bi se realizirala v obliki skupnega načrta svobodno združenih individuov. Kdo naj bo načrtovalec tega načrta? Marx govori o ‚asociaciji proizvajalcev‘, tj. o delavskem razredu, proletariatu kot izvrševalcu ‚skupnostne kontrole‘. V delavski razred pa po ukinitvi privatne lastnine in razredne družbe spadamo pravzaprav vsi: tako inženir ali ekonomist, ki je strokovno usposobljen za načrtovanje proizvodnih procesov, za planiranje itd., kakor tudi nekvalificirani delavec ob stroju. Povsem jasno je, da se vsi ne moremo zbrati na nekem javnem mestu, tako kot so se vsi svobodni polnoletni Atenci zbrali na glavnem trgu, ampak da moramo izdelavo načrta pač zaupati nekemu (neki osebi ali skupini oseb), ki mu zaupamo, za katerega smo prepričani, da nas ne bo prevaril in da bo svojo nalogo dobro opravil. V ta namen je potrebno doseči čimvečjo vertikalno socialno mobilnost, zamenljivost delegatskih funkcij itd. Vendar pa s tem problema družbene hierarhije in prevelike koncentracije moči v rokah nekaterih posameznikov in skupin še nismo povsem odpravili. Načrt je namreč treba znati narediti, za oblikovanje družbeno pomembnih in kompleksnih projektov je treba imeti vpogled in pregled nad celoto družbenoekonomskih dogajanj, ki pa se posamezniku, vpetemu v njegovo konkretno družbeno funkcijo in kvalificiranemu za njegovo konkretno delovno mesto, pogosto izmika. Vsaka sodobna družba postaja vse bolj kompliciran

51 sistem odnosov in medsebojnih povezav in se kot celota izmika celo vpogledu tistih, ki so končali najvišje šole. Samoraslost, o kateri je govoril Marx, se na nekem novem nivoju obnavlja, kljub najboljšim namenom, da se samorasli odnosi podredijo ,moči združenih individuov'. Vprašanje, kd o je ta moč, ostaja odprto. Že Marx je videl nevarnost, da bi lahko ,skupnostno kontrolo' razumeli kot ,hegeljanski misterij': »Ta nazor je potem mogoče spet pojmovati spekulativno-idealistično, tj. fantastično kot ,samoustvarjanje rodu' (,družba kot subjekt'), s tem pa je sosledna vrsta individuov, ki so v povezavi, predstavljena kot en sam individuum, ki opravlja misterij, da ustvarja samega sebe.« (»Nem. ideol.«, MEID II, 46.) Pomembno vprašanje, ki si ga kot otroci časa, v katerem nastaja in zmeraj bolj tudi vlada ,planetarna' tehnika, moramo v zvezi s ,skupnostno kontrolo' zastaviti, je sledeče: ali produkcijska sredstva, s kakršnimi imamo opravka v našem času (velikanska, z neštetimi vezmi prepletena tehnološka mreža), sploh omogočajo takšno ,skupnostno kontrolo', ki ne bi bila materializirani hegeljanski misterij, ampak dejansko ukinjanje od-tujevalnih mehanizmov, ki zaslužnjujejo človeka kot posameznika: mene, tebe, njega. S tega zornega kota se nam razkrije bistvena zveza med tehnolo-gijo in ,carstvom nujnosti'. Herbert Marcuse v svo-jem zgodnjem spisu »O konkretni filozofiji« pravi: »... človeška orodja ... so postala tako težka in ve-lika, da se morajo — gledano osebno — ljudje, ki z njimi ravnajo, bolj in bolj v svoji eksistenci rav-nati po njih, stati v njihovi službi, in da je celo vedno več eksistenc porabljenih za to, da bi jih v njihovem ,funkcioniranju' pravilno vzdrževale.« Vprašanje ,kd o bo kontroliral' se torej ne na-naša samo na hiperkompleksnost družbenih pove-zav, ampak tudi na razpon zmeraj bolj ,planetar-ne' tehnike, spričo katere je skoraj utopično misliti na možnost zavestne in načrtovane omejitve veli-kanske tehnološke mreže. Tudi ko bi ne- k d o sa-morasli razvoj zavestno in načrtno omejil, z na-menom, da bi orodja bolj ,prikrojil človeku' kot po-

samezniku, njegovi osebni sreči in sámorealizaciji 6
— tudi v tem primeru bi ostalo vprašanje, ali bi bila takšna ‚razgraditev‘ sploh smiselna, kajti preden bi začeli razgrajevati stroje in hiperkompleksne družbene odnose, bi morali ‚razgraditi‘ mreže, ki jih predejo naše misli.

3.2 Vrnimo se zdaj k Marxu in se znova vprašajmo, kaj Marx misli z delitvijo dela. Pravzaprav dvoje: prvič, polarizacijo na načrtovalno/izvrševalno delo, kapital/delo, če bi rekli z Aristotelovim jezikom forma/materija. Drugič, delitev dela kot specializacijo delovnih funkcij. Če beremo Marxa, ni povsem jasno, ali revolucionarno osvobajanje ukinja tudi specializacijo (partikularizacijo) posameznika-delavca ali zgolj protislovje med delom in kapitalom. Le na nekaterih mestih Marx izrecno omenja problem specializacije delovnih funkcij, parcializacije dela kot odtujitve, tako npr. v »Nemški ideologiji«: »Brž ko namreč delo začenja biti razdeljeno, ima vsakdo določen izključen krog dejavnosti, ki mu je vsiljena, iz katere ven ne more; je lovec, ribič ali pastir... in mora to ostati, če noče zgubiti sredstev za življenje — medtem ko v komunistični družbi, kjer ni, da bi vsakdo imel izključen krog dejavnosti, marveč se lahko izobrazí v vsaki poljubni panogi, uravnava družba občo produkcijo in mi ravno s tem omogoča, da danes delam to, jutri ono, da zjutraj lovím, popoldne ribarím... kot mi pač prija, ne da bi kdaj postal lovec, ribič, pastir...« (MEID II, 40.) Ta odlomek je precej nejasen. Z današnjega zornega kota bi ga lahko razumeli nekako takole: to, da v komunistični družbi družba uravnava občo produkcijo, pomeni, da ‚obča družbena produkcija‘ zahteva (zaradi vse večje avtomatizacije proizvodnje) manj in manj delavčevega časa, na koncu — teoretično — nič več, tako da se lahko vse bolj posveča svojim svobodnim dejavnostim, dopoldne ribíštvu, popoldne kritični kritiki... zato ker medtem ves dan ‚občo družbeno produkcijo‘ opravljajo avtomatizirani stroji, roboti. Takšna interpretacija je seveda izrazito tehokrat-

53 ska in je ne bi bilo pravično pripisovati Marxu, vendar pa je z današnjega zornega kota v njej praktično edini smiselni odgovor, kako naj spričo o b - stoječe tehnologije, ki zahteva posameznikovo parcializacijo (da posameznik funkcionira ali kot ribič ali kot pastir ali kot kritični kritik, ne pa kot ribič in kot pastir in kot kritični kritik), posameznik ohrani svojo človeško celovitost. Svobodna dejavnost naj bi bila neke vrste igra, ki naj bi se dogajala vzporedno z družbeno nujnim delom. Vendar pa v tem primeru ostaja povsem nejasno dvoje: prvič, s čim bi se pravzaprav igrali: z mlinčki na vodo, ki bi jih v popoldanskem (prostem) času postavljali ob svojem potočku, zato da bi 'pozabili' na duhomornost dopoldanskega (delovnega) časa v družbeni elektrarni? Drugič, kaj je pravzaprav 'obča družbena produkcija', kako daleč seže (najprej si predstavljam kruh, mleko, železo...), katere so primarne človeške potrebe, ki naj jih ta produkcija (ki naj zavzame čim manj posamezniku razpoložljivega časa) pokrije? Kdo naj bi omejil ekspanzijo te bazične obče produkcije in napravil prostor svobodni igri, če bi do ekspanzije prišlo (kar že vseskozi prihaja)? Kak genialni diktator, socialni inženir, mi (kdo mi) sami? Kako se bomo sporazumeli, kaj resnično potrebujemo in česa se lahko odrečemo?

Vprašajmo se: kako to, da je dvojnost delitve dela, namreč 1. načrtovalno/izvrševalno delo in 2. specializacija oz. partikularizacija delovnih funkcij, pri Marxu zavita v tako meglo? Kako to, da tak mislec, kot je bil Marx, 'ni videl' in razvil tega problema v vsej njegovi širini? Odgovor je preprost: zato, ker z Marxovega zgodovinskega horizonta to sploh ni bil tak problem, kot se nam kaže danes, v drugi polovici XX. stoletja. V Marxovem času je kazalo, da dotedanja (predkapitalistična in zgodnjekapitalistična) razpršenost, partikularizacija dela konvergira, da se steka v eno in edino totalno dimenzijo, v protislovje med delom in kapitalom. Klasični kapitalizem XIX. stoletja je proces vedno večje abstrakcije delavca, posameznega živega de-

la: proces, ki pelje k »abstraktnemu bivanju človeka kot zgolj delovnega človeka« (Marx, »Pariški rokopisi«, 1844), kot proletarca. V tem abstraktnem bivanju biva človek kot delavec, kot blago, kot menjalna vrednost. Bistven za ta proces je (poleg sodasnih ekonomskih faktorjev) razvoj produkcijskih sredstev, tehnologije, v času od fevdalnega gospodarstva (obrnništvo, poljedelstvo) h kapitalističnemu (strojna industrija). V tem razvoju je vloga znanosti in prodora tehnike enako odločujoča kakor akumulacija kapitala — pri tem bi bilo napačno poudarjati kakršnokoli primarnost enega ali drugega faktorja, ki se medsebojno pogojujeta. Delavec postaja v obdobju kapitalizma menjalna vrednost (blago) takó zaradi ekonomskih kakor tudi zaradi tehnoloških faktorjev razvoja: tehnološki faktor, ki delavca peha v vlogo menjalne vrednosti (blaga), je v tem, da v obdobju klasičnega kapitalizma delavec postaja v sami produkciji, v tehnološkem procesu neposredno zamenljiv: vseeno je, ali dela pri tem ali onem stroju, delo pri strojih v XIX. stoletju postaja povsod bolj ali manj enako — stroju je treba ,streči' na način, ki je v primerjavi z obrtniško in poljedelsko spretnostjo lahko priucljiv. Obrtniška specializacija ni več potrebna. V obdobju klasičnega kapitalizma delavec postaja anonimen član ,industrijske armade', manjkajoči vzvod v (tekstilnem, metalurškem, ...) stroju. Vrednost njegovega dela se meri s ,potrebim delovnim časom', z golo kvantiteto, vsakršna kvaliteta, vsakršna strokovnost dela je pri proletarcu brisana oz. je dejansko ni: delavec biva ,abstraktno bivanje'. Ekonomsko-tehnološki proces klasičnega kapitalizma največkrat ne zahteva kvalificiranega delavca, ampak abstraktno, manualno delovno silo. In zato Marx ,ni videl' (ni mogel videti) problema, ki se skriva v dvojnosti delitve dela, čeprav ga je slutil — delo je v njegovem času konvergiralo v neko točko popolne abstraktnosti, v točko, kjer ni več mogoče v ,ontološkem' smislu govoriti o množici proletarcev, ampak o univerzalnem Proletarcu, de-

35 lavskemu Razredu, ki je empirično gledano množica osebikov, 'ontološko' gledano pa je to Proletariat, totalni Subjekt, kot pravi pozneje Lukács. V tej skrajni točki dialektičnega procesa, ko Proletariat postane totalen, je Marx pričakoval odrešilni obrat: ko večina članov družbe postane abstraktna delovna sila nasproti peščici načrtovalcev-kapitalistov, tedaj se razredno nasprotje tako zaostri, da je situacija zrela za revolucijo, za »skok iz carstva nujnosti v carstvo svobode«, za (sámo)ukinitev Proletariata kot abstraktnega bivanja človeka. Pri tem proletarci ukinejo delitev dela (delo/kapital), podredijo pól kapitala 'moči združenih individuov' in s tem je ukinjen tudi kapital kot postvarelo, odtujeno družbeno razmerje. Iz te perspektive se zdi, da bo s tem ukinjena tudi delavčeva abstraktnost v samem tehnološkem procesu, ob stroju, in da se bo spet vzpostavila neka konkretnost dela, da bo delo znova postalo ustvarjalno, kar pomeni hkrati razpršitev, individualizacijo delovnih funkcij.

Sodobni svet, ki ga v veliki meri opredeljuje pozni kapitalizem druge polovice XX. stoletja, je svet nove individualizacije, specializacije dela (delovnih funkcij v tehnološkem procesu), ni pa to 'carstvo svobode'. V razvoju kapitalizma ni prišlo do skrajne točke abstraktnosti dela, do točke popolne polarizacije na delo in kapital, temveč do postopne reintegracije proletariata v Sistem. Eden izmed odločilnih faktorjev tega procesa reintegracije je vsekakor vedno večja avtomatizacija tehnološkega procesa. Tehnologija namreč postopoma zapolnjuje manjkajoče vzvode, ki jih je pri stroju v obdobju klasičnega kapitalizma nadomeščal delavec, proletarec. Danes ni več osnovna delavčeva naloga (vsaj v tehnološko najrazvitejših državah), da 'streže' stroju, ampak da s pomočjo strojev k o n s t r u i r a nove stroje, naprave, avtomate. Za to je seveda potrebna visoka stopnja specializacije, kvalificiranosti. Današnji delavec v razvitih državah je v primeri z delavcem XIX. stoletja kvalificirani delavec, delavec-intelektualec: ne biva več kot 'abstraktna de-

lovna moč', čeprav ni v svojih družbenih funkcijah nič manj odtujen. Modre ovratnike so zamenjali beli.

3.3 Tehnologija na pragu naše dobe, v prvih desetletjih XX. stoletja zahteva parcializacijo posameznika in njegovih funkcij in to se kaže Lukácsu kot eden izmed simptomov odtujitve, kot 'izguba totalnosti'. Delavec kot posameznik je vpet v tekoči trak in izgublja pregled nad celoto. Skušal bom na kratko pokazati, kako problematika odtujitve odseva v Lukácsovem delu »Zgodovina in razredna zavest« (1923). To delo je nastalo v času, ki razmejuje klasični kapitalizem prejšnjega stoletja od vse bolj uveljavljajočega se državnega kapitalizma našega stoletja: 'carstvo nujnosti' ostaja, tako na Zahodu kot v državnem socializmu na Vzhodu. »... zakaj človeštvo, namesto da bi vzpostavilo resnično človeško bivanje, tone v barbarstvo nove vrste?« (Horkheimer-Adorno: »Dialektika razsvetljenstva«, sh. prev., 7.)

Pri mladem Lukácsu se na široko šopiri gospa Zavest. Njegova shema je — poenostavljeno — takale: marksizem je Heglova filozofija (predvsem »Fenomenologija duha«), s tem, da je treba 1. Hegla razumeti materialistično in 2. namesto Samozavedanje ali Zavest brati Proletariat (razredna Zavest). S proletariatom naj bi bila najdena tista Arhimedova točka, s katere Heglova absolutna Ideja misli samo-sebe, tisti k d o ?, po katerem sem jaz spraševal Hegla v tistih sanjah. Takole pravi Lukács: »Šele z nastopom proletariata se zaključuje spoznanje družbene dejanskosti, ... in to prav zato, ker je v razrednem stališču proletariata najdena tista točka, s katere postane vidna celota družbe. ... s stališča proletariata se samo-spoznanje in spoznanje totalitete ujemata, kajti on je istočasno subjekt in objekt lastne spoznavne.« (Zgod. & raz. zav., sh. prev., 76.) Pri proletariatu gre namreč prav za ta vidik totalitete: »... primat ekonomskih motivov pri razlagi zgodovine ni odločilna razlika med marksizmom in meščansko znanostjo (to je Lukács pozneje, v Uvo-

7 du za »Zgod. & raz. zav.« leta 1967 sam korigiral), ampak stališče (gledišče) totalitete. ...to je bistvo metode, ki jo je Marx prevzel od Hegla.« (Ibid.) Za Lukácsa je meščanska misel (razen Hegla, ki pa je doživel pravo ‚realizacijo‘ šele v marksizmu) raztrgana, parcializirana, ne celovita. Isto velja za meščansko umetnost (za vse ‚-izme‘ našega stoletja), ki po Lukácsuvi estetiki ne dosega klasičnih del, ker ni takšno ogledalo, v katerem bi odsevala celotna zgodovinska totaliteta. »Gledišče totalitete kot subjekta predstavljajo v moderni družbi edino in izključno razredi.« (Ibid.) Od te teze do zdanovstva in socrealizma je samo še korak.

Kdo je torej tisti, ki gleda, tisti, ki stoji na ‚gledišču totalitete‘? »Zabloda meščanske znanosti je v tem, ker misli tisto konkretno najti v empiričnem individuumu.« (Ibid.) In to naj bi bila zabloda? Kaj pa potem pomeni tisti Marxov stavek: »Predpostavke, s katerimi začenjamo... so dejanski individui, njihova akcija in njihovi materialni življenjski pogoji...« (MEID II, 18)? Kje naj iščemo konkretnost, če ne v dejanskem, empiričnem, zgodovinskem individuumu — v Duhu? Pomemben pojem v Lukácsuvi »Zgodovini in razredni zavesti« je postvaritev /Verdinglichung, Versachlichung/: »Bistvo blagovne strukture je v tem, da neki odnos, odnos med osebami, zadobi stvarni (rečevni) značaj in na ta način neko ‚fantómsko predmetnost‘, ki v svoji strogi, na videz povsem zaprti in lastni racionalni zakonitosti prikriva vsako sled svojega temeljnega bistva, odnosa med ljudmi.« (Ibid.) V svoji kritiki postvaritve Lukács povzema osnovno ‚filozofsko‘ problematiko Marxovega »Kapitala«, obravnava postvaritve, samorasli /naturwüchsig/, fetiški značaj družbenih razmerij v kapitalizmu, ki se kažejo kot blagovna razmerja, kot ‚druga priroda‘; predmetnost se v kapitalizmu kaže na način blaga, vendar pa kapital, ki to predmetnost postavlja kot blago, ni neka stvar, ampak le s pomočjo stvari posredovan družbeni odnos med ljudmi. Prisluhnjimo zdaj, kaj k temu Marxovemu spoznanju petdeset let pozneje dodaja Lukács: »...ta ukinitvev /Aufhebung/ tuje

stvarnosti družbenih proizvodov (kar je zgodovinska misija proletariata — M. U.) ... s tem nikakor ne ukinja njihove zakonitosti in objektivnosti, ki sta neodvisni od človeške volje in zlasti od volje in mišljenja posameznika.» (Ibid.) Če pa je tako, če posameznik po ukinitvi tuje stvarnosti družbenih proizvodov nima nič več vpliva nanje kot prej, potem pa se lahko vprašamo, v čem je sploh razlika? Objektivni mehanizmi, ki sedaj niso več samorasli, niso več stihijni, ker so izpostavljeni ‚skupnostni kontroli‘, torej Človeku, ne več ‚Prirodi‘, niso zato nič manj objektivni, transcendentni meni kot človeku, posamezniku. Kaže, da se ti objektivni mehanizmi vrinejo med mene in tebe, med nas vse, prav takrat, ko hočemo skupno kontrolirati. Nastanejo zato, ker nas je več, ker nisem jaz sam na svetu, ampak nas je na milijarde! S premagovanjem prirodnih moči (tako prave, ‚prve‘ prirode kakor tudi družbenoekonomske stihije, ‚druge‘ prirode) od Družbe, Človeka, človek kot posameznik ne postaja svoboden, ampak se zapreda v mreže nove sužnosti.

Lukács je pozneje (1967) sam kritiziral svoje temeljno mladostno delo »Zgodovina in razredna zavest« (gl. Uvod). Opazil je svojo heglovščino predvsem v tem, da je — tako kot idealist Hegel — nekritično istovetil postvarjenje (odtujitev) in opredmetenje /Entäusserung und Vergegenständlichung/ ter tako zabredel v ‚nekritični pozitivizem‘, v idealizem, ki pušča predmet v nemar, takšnega kot je, in ga razrešuje samo v mislih. Marx, ki je razkrinkal to idealistično iluzijo, je ločil odtujitev in opredmetenje. Opredmetenje je pojmoval kot najsplošnejšo ‚življenjsko manifestacijo‘ človeka sploh: človek je predmetno bitje, poudarja v »Pariških rokopisih« leta 1844. Prvo (odtujitev) se dogaja v razredni družbi, kjer delo, opredmetenje človeka biva kot abstraktno blago, menjalna vrednost, ‚brezsubstancijska delovna zmožnost‘; drugo (avtentično opredmetenje, svobodno predmetno dejavnost) naj bi vzpostavila svobodna asociacija proizvajalcev onstran ‚carstva nujnosti‘. Marx je ta dva pojma stro-

9 go ločil, Lukács pa ne. Vendar pa še vedno ostaja vprašanje: kako da z ukinitvijo privatne lastnine, z nacionalizacijo produkcijskih sredstev, s kolektivizacijo gospodarstva itd. (Sovjetska zveza) odtujevanje dela ni bilo ukinjeno hkrati? Ali, če vprašanje obrnemo, kako da z ukinitvijo abstraktnosti dela v sodobni kapitalistični tehnologiji (ponovna potreba po specializaciji, strokovnosti itd.) ni prišlo do postopnega razodtujevanja delovnega procesa, vzpostavljanja ‚carstva svobode‘ in ustvarjalnosti vsaj v okviru posameznikovih delovnih funkcij? — Do razodtujevanja ni prišlo zato, ker sta tako državni kapitalizem (Zahod) kot državni socializem (Vzhod), ki v sodobnem svetu vse bolj konvergirata, nadomestila nekdanje ‚prirodne‘ zakone klasičnega kapitalizma (zakon vrednosti), družbenoekonomsko stihijo, s ‚Človekovimi‘ zakoni, z načrtovanjem (sámo-načrtovanjem?) — ‚prirodno‘ stihijo sta zamenjala z Redom. Ta pa ni nič manj krut do mene, tebe, njega kot posameznika: nič manj transcendenten, ‚fantómski‘. Gospoduje nad ljudmi drugače, bolj prefinjeno: krasni novi svet v svoji huxleyevski in orwellovski varianti. Pogosto je Red celó strašnejši od stihije, kajti njegovi varuhi so konkretni posamezniki, nosilci družbene moči, stihija pa vlada kot ‚moč usode‘, tistim, ki so bili včeraj zadnji, obljublja, da bodo danes prvi, in nasprotno. Vsekakor pa je dejstvo, da je bila vzpostavitev Reda v družbenoekonomskih odnosih nujna, da se je človeštvo osvobodilo iz kronične bolezni klasičnega kapitalizma, periodičnih ekonomskih kriz, ki so bile med drugim tudi precej krive za nastanek obeh svetovnih vojn. Vendar pa tudi danes tako Zahod kakor tudi Vzhod nimata nobenega poročstva, da sta s svojima establishmentoma odpravila vzroke za morebitne bodoče krize. Red ni tako popoln, kot se posamezniku prezentira in s kakršno represijo skuša v kali zatreti ali pa odpraviti vsako deviacijo.

Če povzamemo, Lukácsseva heglovščina ni bila samo v nekritičnem idealizmu, v istovetenju odtujitve in opredmetenja — kakor je pozneje opazil on sam — ampak tudi in predvsem v tem, da Zavest

misli namesto ljudi: mene, tebe, njega. Lukács smatra, da (Heglova) istovetnost subjekta-objekta lahko velja kot razumljena istovetnost samo tedaj, ko »se v zgodovini ne pokaže zgolj na metodično mesto razrešitve vseh teh problemov, ampak ko lahko konkretno pokažemo to ‚mi‘, katerih dejanje zgodovina resnično je.« (Ibid.) To je povedano zelo lepo, kajti to ‚mi‘ smo mi, proletarci, delovni ljudje, neposredni proizvajalci — vendar pa tu nastopi težava, namreč razredna Zavest proletariata za Lukácsa ni ne vsota ne povprečje empirično-psiholoških zavesti posameznih proletarcev, mene, tebe, njega itd. Že Marx pravi: »Ne gre za to, kaj si ta ali oni ali celo ves proletariat ta čas predstavlja kot cilj. Gre za to, kaj je in kaj bo v skladu s to bitjo zgodovinsko prisiljen storiti.« (MEID I, 497.) Lukács pa ta Marxov stavek razume takole: »Razredna zavest je (abstraktno-formalno gledano) istočasno neka razredno določena ne-zavestnost, neprebujenost o lastnem družbenoekonomskem položaju.« (»Zgod. & razr. zavest«.) Zakaj naj bi to bilo ‚abstraktno-formalno‘ gledanje? Zato, da bi tisti, ki ve, za kaj gre (v tem primeru Lukács), lahko abstraktnega posebi proletarca prosvetlil v konkretnega za-sebe Proletarca? Morda pa je to gledanje, pri Lukácsu (in ne samo pri njem!) tako zaničevane, posameznikove psihološko-empirične zavesti edino konkretno? Avtor »Zgodovine in razredne zavesti« gre še dlje, saj pravi, da je prav bistvo znanstvenega marksizma v spoznanju neodvisnosti dejanskih gibalnih sil zgodovine od (psihološke) zavesti ljudi o teh silah. Toda pri nekom se mora pokrivati ‚znanstvena resnica‘ in njegova psihološka zavest. Kdo pa je sicer pisal to znanstveno resnico — Sv. Duh? Nekomu se mora vsaj zdeti, da ima pregled nad celotno družbeno in zgodovinsko topografijo in da lahko izreka to tako cenjeno totaliteto. Vse kaže, da se Lukácsu to zdi, sicer bi si težko razlagali sledeči stavek: »S tem, da se zavest postavi v odnos do celote, se spoznavajo tiste misli, občutki, itd., ki bi jih ljudje imeli v določeni življenjski situaciji, ko bi bili sposobni popolnoma doumeti to situacijo...

71 in interese, ki izvirajo iz nje.« (Ibid.) Spet se ponavlja stara pesem v novi preobleki, da bi ljudje najbolj avtentično živeli takrat, ko ,bi bili sposobni popolnoma doumeti' situacijo, v kateri so — ali z drugimi besedami, ko bi bili (vsi) ljudje filozofi, ali s tretjimi besedami, filozofi so edini, ki (po svojem lastnem mnenju) živijo avtentično in morajo to tako ali drugače pokazati tudi drugim. Odkođ filozofom tolikšna prevzetnost? Kdaj bodo že resno vzeli tiste Marxove besede, da »mora vzgojitelj sam biti vzgajan«? Lukács jih je — če sklepamo po »Zgodovini in razredni zavesti« — očitno pozabil. Ob prebiranju te knjige se nam utrne sum, da je bila Stalinova obsodba mladega Lukácsa morda le nespoznanje in da Lukácsovo poznejše ,posipanje s pepelom' ni bilo le ,kupovanje vstopnic za nadaljnje delovanje v delavskem gibanju', ampak iskreno kesanje ob tem, da je v svoje prvo veliko delo vnesel ,preveč idealizma'. Res pa je to, da vanj ni vnesel preveč idealizma, ampak preveč malikovanja takšnih občih pojmov, kot je (razredna) Zavest. Paziti moramo, da mu pri tem ne bomo sledili, kajti filozofi so spretni, kadar je treba ,neuke' ljudi potegniti za seboj. Vedno se moramo vračati k predpostavki, da izhajamo iz »dejanskih individuov, od katerih lahko abstrahiraš samo v domišljiji«: mene, tebe, njega.

3.4 Marksisti kritizirajo poheglovske smeri ,meščanske' filozofije (filozofijo življenja, fenomenologijo, eksistencializem) predvsem zato, ker naj bi s tem, da so te smeri postavile v fokus človeka kot posameznika, izgubile tisto družbenozgodovinsko dimenzijo, ki je največji dosežek Heglove filozofije. Ta kritika je sicer do neke mere upravičena, vendar pa po drugi strani pozablja, da so prav navedene ,meščanske' smeri snele heglovščini njeno eshatološko, ,apokaliptično' avreolo, da so se ostro postavile po robu pojmovanju zgodovine (kot Svetovne sodbe, ki naj bi jo Duh izvajal nad trpečim človeštvom. Do takih pojmovanj tudi marksizem, ki je izšel iz heglovstva, ni povsem imun, čeprav so v

nasprotju z njegovim glavnim ciljem, osvoboditvijo človeka iz alienacijskih mehanizmov, iz tistih mrež, ki si jih je človek sam stkal v zgodovinskem razvoju. Zato bi bilo napačno, ko bi zgoraj navedene filozofske smeri (filozofijo življenja, fenomenologijo, eksistencializem, pa tudi druge) kar tako, brez pravega razmisleka etiketirali kot ‚meščanske‘, zgolj zato, ker se ne naslanjajo na Marxa ali ker ne govorijo o odnosu med proizvodjalnimi silami in proizvodnimi odnosi. Nietzsche je bil prav tako malo meščanski kot Marx, če vzamemo konkreten primer. Prav tako bi bilo napačno, ko bi v družbi, ki razglša svobodo za svoj glavni etični ideal, v tistem hipu, ko filozofija spregovori o človeku kot posamezniku, o njegovi končnosti in smrti, začeli vpiti, da je ta posameznik zgodovinski deklasiranec, vase zaprta intelektualistična monada, ki povsod vidi le svojo končnost, ne pa višje cilje neke imaginarne gospe Družbe. Osvoboditev človeka iz alienacijskih mehanizmov je osvoboditev človeka kot posameznika: mene, tebe, njega. Odveč je bojazen, da se takrat, če razmišljanje izhaja iz človeka kot posameznika, izgublja vsaka ‚objektivnost‘, vsaka ‚intersubjektivnost‘; to intersubjektivnost je treba iz analize posameznika šele zgraditi, ne pa ga iz neke imaginarne, po-Osebljene intersubjektivnosti (Zgodovine) deducirati. Če na primer rečem, da je ves moj (tvoj, njegov) svet dan kot fenomen, kot nihaj moje (tvoje, ...) zavesti, s tem nikakor ni rečeno, da lahko vso ‚objektivnost‘ stopim v moji (ti v tvoji? ...) zavesti, da sem nekakšen demiurg, kot se je po tistem bal solipsistični škof Berkeley. Seveda je svet ‚objektiven‘, ‚neodvisen‘ od mene, pa tudi če rečem, da je dan kot svet fenomenov moji zavesti; ‚objektiven‘ je na primer že tekst, ki ga zdaj pišem, kaj šele družbenoekonomsko-tehnološki proces, v katerega sem vpet, pa če mi je to prav ali ne. ‚Objektivnosti‘ ni najti samo na področju naravoslovja, pozitivnih znanosti (kot bi kdo lahko razbral iz zgodnjega Husserla), ampak so ‚objektivni‘ tudi zgodovinski procesi, ki jih v tej — ne preveč posrečeni — delitvi človeškega vedenja ob

73 ravnava jo ,duhovne znanosti', Diltheyeva področja Geisteswissenschaften. Diltheya tukaj omenjam zato, ker je ustrezen antipod Heglu (in mladoheglavcu Lukácsu, delno tudi poznejšemu Marcuseju): oba, tako Hegel kot Dilthey, govorita o duhu /der Geist/, vendar pa bistveno drugače. Dilthey je v nasprotju s Heglom rekel, da so zgodovinske tvorbe (tj. kulturni sistemi in organizacije, na primer narod, razred itd.) subjekti ideelnega tipa, da jih ni ustvaril en sam Duh, da niso osebe: ni Zgodovine kot svetovne Sodbe. Zgodovinske tvorbe niso objektivne, niso maliki: do njih pride mo z analizo zavesti posameznika, s hermenevitično metodo, razlago, kajti doživljaj /Erlebnis/ posameznika je ,praelica zgodovinskega sveta', pri čemer sta — tako misli Dilthey — »dojemanje in v njem dano dejstvo eno«. Refleksivna gotovost doživljaja ne potrebuje nobene utemeljitve več. Individuum lahko razume zgodovino, ker je sam zgodovinsko bitje, ne pa obratno! (Spomnimo se na Heideggerjevo analizo časovnosti v primerjavi z ,zunajčasnostjo'.) Za Diltheya je konkretna enota individuum, ki ga je treba spoznati, metoda pa je ,psihologija', ki jo pozneje Heidegger točneje opredeli kot eksistencialno-fenomenološko samo-razlago. Iz tega metodičnega izhodišča pa je Dilthey izvedel napačen sklep, da zgodovina ni ,objektivna', da ni neko ,enotno dogajanje' in da je zato vsaka filozofija (ki naj bo vsekakor zgodovinska!) le neki svetovni nazor, kar z drugimi besedami pomeni: le neko mnenje vsakega posameznika (podobno je pozneje Jaspers interpretiral eksistencializem). Husserl pa je — po drugi strani — izvedel napačno generalizacijo, da je tisto pravo racionalnost, od katere se je odvrnila evropska duhovnost in s tem zašla v krizo (»Krisis...«), v relativizem (= psihologizem, historicizem), mogoče ponovno vzpostaviti v filozofiji kot strogi znanosti, v transcendentalni fenomenologiji. Vendar je ta alternativa zmotna, prav tako kot je zmotna alternativa ,ali posameznik ali zgodovina'.

3.5 Ko bi stari učenjak Kartezij danes vstal od mrtvih (tako kot pravijo: »ne bi se znašel več med nami«) in bi ga nekdo izmed nas vprašal: »Mojster, kako naj pišem tisti SUM v tvojem stavku ‚Cogito ergo SUM‘, z veliko ali z malo začetnico?«, bi modrec verjetno čudno pogledal: »Kako to misliš? ... Saj SUM ne stoji na začetku stavka.« In potem bi mu razložil vprašanje: »Namreč koga naj pravzaprav mislimo v Meditacijah, tebe samega, mojster, ali Človeka? Kdo je tisti, ki zase vé, da je, ker misli? Naj pišemo ‚človek‘ ali ‚Človek‘?« — Če poskušamo odgovoriti namesto Kartezija, lahko rečemo: ‚Cogito ergo SUM‘ velja za nas vse: zame, zate, zanj.

4 »Klic soncu je malikovanje. Šele v pogledu na drevo, ožgano s sončnim žarom, živi slutnja o veličastnosti dneva, ki razsvetljuje svet in ga hkrati ne sežge.« (Horkheimer-Adorno: »Dialektika razsvetljenstva«, Za Voltaira, fragment)

4.1 Pomembno dimenzijo odtujitve človeka, delavca v delovnem procesu, vidi Lukács — zelo točno za čas nastanka »Zgodovine in razredne zavesti« — v parcializaciji delavca (dodati bi bilo treba: in hkrati Delavca-Proletariata, totalnega Subjekta) ob tekočem traku. Tekoči trak, ki ga v začetku dvajsetih let našega stoletja uvajajo v proizvodnjo predvsem v Ameriki kot veliko tehnološko novost (Taylorjev sistem proizvodnje), s svojim ‚psihološkim‘ razstavljanjem delovnega procesa, s svojo racionalno mehanizacijo prodre v delavčevo dušo, kajti »raztrganje objekta proizvodnje pomeni hkrati drobitev njenega subjekta«. (Lukács) Horizont posameznika se reducira na njegovo parcialno mesto, na njegovo atomarno vlogo v družbenoekonomskem procesu. »Čeprav se moderna tovarna nenehno spreminja, nasprotuje — na vsaki posamezni stopnji svojega funkcioniranja — posameznim proizvajalcem kot krut in že izgotovljen sistem.« (Ibid.) Princip funkcioniranja tega sistema je racionalizacija, specializacija delovnih funkcij (tekoči trak je najbolj groba oblika specializacije dela, lahko bi rekli nekakšna vmesna stopnja med abstraktnostjo dela v XIX. stoletju in novo potrebo po kvalifikiranosti v našem času; specifičnega giba ob tekočem traku se je namreč treba ‚priučiti‘, da je maksimalno efektiven) — specializacijo delovnih funkcij pa omogoča formalizacija delovnega načrta in s tem

hkrati tudi formalizacija Uma. Z analizo tekočega traku daje Lukács iztočnico filozofom Frankfurtske šole, zlasti Marcusejevim analizam sodobne tehnologije, ki v »Enodimenzionalnem človeku« (1964) ugotavlja: »Totalitaristični svet tehnološke razumnosti je najnovejša preobrazba ideje Uma ... logika je postala logika gospodstva.«

Nova tehnologija, ki nastaja v našem času z razvojem avtomatizacije proizvodnje (na osnovi kibernetike itd.), zahteva od delavca, da konstruira stroje, da izdeluje—gradi razne naprave, pri čemer čedalje bolj izginja nekdanje razmerje delavca do stroja, da mu kot proletarec ‚streže‘ (abstraktno delo klasičnega kapitalizma), kakor tudi razmerje delavca, atoma, vpetega v tekoči trak, do tega traku (parcializacija dela, o kateri govori Lukács), kajti danes grobi tekoči trak — vsaj v tehnološko najrazvitejših državah — vse bolj izginja iz tovarniških dvoran, ker nekdanje ‚luknje‘ v proizvodnem procesu, ki jih je moral zapolniti delavec, zapolnjujejo avtomati. Nova tehnologija-avtomatizacija, ki v našem času nastaja, zahteva delavca-konstruktorja, množično inovacijsko in raziskovalno dejavnost čim večjega števila zaposlenih, usmeritev v ‚razvojno-intenzivne proizvodnje‘ itd., torej v odnosu do delavca-posameznika nima zgolj drobilnega, parcializatorskega učinka, ampak v nekem smislu tudi integrativni, ‚sintetični‘ učinek. — Kot prototip konstruktorskega dela vzemimo arhitekta (mimogrede, Horkheimer pravi, da »postaja inženir simbol našega časa«): arhitektova naloga je projektirati neko zgradbo. Že razmišljanje o notranji povezavi prostorov v tej zgradbi (razmerja med njihovo velikostjo, lego itd.) terja neko miselno sintezo; nakar pride še povezava te hiše z okolico (urbaniistični načrt, posvetovanje z geologom, morda celo s strokovnjakom za spomeniško varstvo itd.) — spet sinteza, integracija misli in s tem tudi delovnega procesa. Po drugi strani pa lahko ugotovimo, da je arhitektov poklic zelo specifičen, eden izmed tisočerihih poklicev v sodobni družbi — zanj je potrebna visoka stopnja kvalifikacije in specializacije.

77 Vendar sem kljub tej specifičnosti namenoma izbral za primer arhitekta, ker je njegova naloga *par excellence*, da dela načrte. Danes namreč večina zaposlenih (v najrazvitejših državah) dela takšne ali drugačne načrte, kajti nastajajoči način proizvodnje in tehnologije, kateremu diktira tempo tržišče, zahteva nenehno načrtovanje nečesa novega. Znano je npr., da Japonska svoj izredni prodor na svetovno tržišče dolguje med drugim tudi veliki inovativni sposobnosti celotnega gospodarstva, vsak nov načrt — pa naj bo še tako parcialen — je zelo dobro stimuliran, itd. Prav ob primeru Japonske pa je očitno, da se tendenca k tej ‚družbi načrtovalcev‘, ki rutinska dela vse bolj prepušča robotom in svojim ekonomskim ‚kolonijam‘ (v tem primeru, Tajski, Filipinom, Hong Kongu itd.), odlično spaja z najbolj prefinjeno-brutalnim kapitalističnim izkoriščanjem, ki ga spremljajo grozljivi alienacijski procesi v miselnosti ljudi, ki so v takšno družbo vpeti. Tehnološko-birokratska hierarhija postaja tako močna, da je vertikalna socialna mobilnost skoraj tako blokirana kot v starem sistemu indijskih kast. Odnos načrtovalno/izvrševalno delo se je v sodobni tehnološki civilizaciji bistveno spremenil: z ozirom na čas, v katerem je živel Marx. Danes čedalje manj zadevamo ob ostro polarizirano nasprotje med načrtovalnim in izvrševalnim delom v smislu: »Vrzi tale kup premoga v parni kotel! — In jaz ga vržem.« Le tisti člani ‚na robu družbe‘ (sezonski delavci itd.) danes izključno in neposredno izvršujejo. Ti imajo v družbi tako vlogo, kot jo je Aristotel v svojem hierarhičnem metafizičnem sistemu dodelil ‚prvi materiji‘ (próte hýle), vse druge čutne posamezne stvari (tò hékaston) pa so v tem sistemu ‚sestoječe iz obojega‘ (synolon ex amphoîn), namreč iz forme in materije, iz aktivnega in pasivnega principa, ter tako tvorijo hierarhijo kozmičnih bitij. V tem pogledu je Aristotel zelo sodoben, zato ga verjetno tako časti sodobna formalna logika s svojimi računi in hierarhijami (tipov, jezikov). Na družbenem nivoju je skrivnost reintegracije proletariata v Sistem prav hierar-

hija načrtovanj v tehnološko-birokratski piramidi. Izvrševanje se mi nekje sredi hierarhije kaže tako, da mi je dopuščeno načrtovati manjši (bolj parcialen) načrt od mojega predstojnika. Hierarhija v družbeni delitvi dela načrtovanje/izvrševanje je v našem času postala hierarhija obsežnosti, pomembnosti, družbene moči samih načrtov.

4.2 Mar pomeni nastajanje novih sintez dela pot k nastanku nove zgodovinsko-konkretne totalnosti? Je to razvoj od abstraktnega Proletarca XIX. stoletja, prek parcializacije dela (tekoči trak) k ukinitvi te parcializacije v konkretni totalnosti (v našem času nastajajočega) Delavca-Konstruktorja, pot k izpolnjeni univerzalni inter-komunikaciji? Je to ‚materializacija‘ Heglovega dialektičnega procesa: teza-antiteza-sinteza? — To je mit, futuristični mit, utopija! Predočimo si namreč to... predstavo (kajti za predstavo, zor /Anschauung/ gre, ne za abstraktni pojem), predstavo, ki jo lahko le usmerimo v to... apokaliptično vizijo, da bi vsi ljudje vedeli, načrtovali-delali vse (odnose), namreč vsak vse: to bi bila Apokalipsa, konec zgodovine, poslednja sodba Duha. ‚Materializacija‘ Sinteze bi dejansko pomenila, da je eno vse, da sem jaz ti. V tej ničelni točki zgodovine bi bil Krog sklenjen: človeštvo bi se vrnilo v tisto izhodiščno točko, v kateri bi bila zabrisana vsaka razlika in bi de facto bila realizirana Istovetnost-Celota. »Svet kot gigantska analitična sodba, edini preostali sen znanosti, iste je vrste kot kozmični mit, ki meno pomladi veže na ugrabitev Perzefone. Enkratnost mitičnega dogajanja, ki naj bi legitimirala faktično dogajanje, je prevara.« (Adorno-Horkheimer: »Dialektika razsvetljenstva«, sh. prev., 41.) Verjetno ni slučaj, da je v tem kontekstu omenjena Persefona, kraljica Podzemlja. Poleg tega pa lahko iz tega odlomka razberemo sledečo analogijo: kakor je vsakokratno rojstvo pomladi v grškem mitu reprezentirano z enkratnim dogodkom, z ugrabitvijo Perzefone, tako je vsakokratna smrt posameznika

9 reprezentirana z znanstvenim mitom ‚sveta kot gigantske analitične sodbe‘, še bolj pa s filozofskim mitom ‚krožne Sinteze‘, ki skuša z enkratno, dokončno potezo zabrisati razliko in vzpostaviti zgodovinsko-pozitivno Istovetnost-Celoto. S tem seveda mislim zlasti na Hegla, pa tudi na tiste, ki so hoteli Heglovo idealistično filozofijo, njegovo tročleno dialektiko preformulirati tako, da bi jo ‚konkretizirali‘ z materialistično vsebino, kot je na primer poskušal Lukács. Pojem totalnega človeka, ki naj bi védel-načrtoval-delal vse (odnose), sovpada s pojmom uresničenega generičnega Človeka, izenačenja mene in tebe, vseh ljudi med seboj. Ta utopija, ki pa se v raznih ‚kulturnih revolucijah‘ in podobnih nasilnih kolektivizacijah nevarno približa dejanskosti, je teoretično zasidrana v Heglovi filozofiji, v kateri vsemogočni Pojem igra vlogo angela uničevalca v Apokalipsi. Kljub Heglovim zagotovilom, da dialektična metoda ohranja vso v pojmu ukinjeno-prevladano /aufheben/ konkretnost na nekem višjem nivoju, pa je v tročleni dialektiki, ki se zaključuje s pozitivno Sintezo v absolutni Ideji, izenačevalska moč Pojma tolikšna, kolikršna je izenačevalska moč uniforme za člane neke družbe, v kateri so prisiljeni uniformo nositi ves dan, na delu, na ulici, doma, skratka povsod. Apokalipsa je mit, toda: »... vzrok tega, da razsvetljenstvo ponovno zapade v mitologijo ... je treba iskati v samem razsvetljenstvu, ki se je zgrozilo v strahu pred resnico.« (DR, 9.)

4.3. S sintezo, ki jo vmestimo v pozitivno (zgodovino), ustvarimo Malika. V Heglovi filozofiji je paranoja, da ima zgodovina svoj pozitivni konec, dosegla teoretični višek — in marksizem se ni povsem izvil iz heglavske eshatologije, o čemer priča med drugim tudi večkratno poudarjanje ‚skoka iz carstva nujnosti v carstvo svobode‘, ki ga na primer pripadniki Frankfurtske šole razumejo kot vzpostavitev ‚nečesa povsem drugega‘ /das ganz Andere/, skoraj bi lahko rekli nečesa onstranskega na zemlji. (Drug ekstrem, ki je seveda še slabši, je govorjenje o ‚real-

8

nem socializmu', na katerega se sklicujejo države vzhodnega bloka.) Omenjena utopična dimenzija pri Heglu pa ni nekaj slučajnega, ampak je neločljivo povezana z njegovo tročleno dialektiko, v kateri Sinteza zaključuje Krog v pozitivnem (bivajočem). Ob koncu svoje »Znanosti logike« Hegel pravi: »Na osnovi prikazane narave metode se znanost /tj. filozofija/ kaže kot neki v sebi zaprti krog, v katerega začetek — ki je enostavna osnova — posredovanje zavija nazaj konec; pri tem pa je ta krog krog vseh krogov...« (Hegel, »Znanost logike«, III, sh. prev., 250.) Sinteza kot tretji člen dialektičnega procesa vrača gibanje v njegovo izhodišče, v tezo, in s tem zaključuje krog; na ‚parcialnem‘ nivoju (pri posameznih parcialnih triadah znotraj sistema) to vračanje k tezi ni v pravem smislu vračanje, kajti neka vmesna sinteza je teza za triado na višjem nivoju, tako da ne gre pravzaprav za kroženje, ampak za gibanje v spirali; na nivoju ‚maksimalne splošnosti‘, pri osnovni Triadi, pa gre za pravo vračanje (in nič več kot to), kajti absolutna Ideja kot Sinteza ne more biti ničemur drugemu teza kot pa sama sebi. Filozofija pa ima prav to ‚nesrečo‘, da ji gre predvsem, tako rekoč edino, za nivo ‚maksimalne splošnosti‘, saj Hegel sam pravi, da je »absolutna ideja edini predmet in edina vsebina filozofije.« (Ibid., 234.) Rešitev iz tautološkosti, iz blodnega kroga Sinteze, se na videz ponuja v predpostavki, naj bi triadična zakonitost veljala na ‚parcialnem‘ nivoju, na ‚univerzalnem‘ pa ne; taka rešitev pa je nesprejemljiva iz dveh razlogov: 1. če naj ima filozofija status znanosti (kar Hegel od nje zahteva), potem mora njena metoda biti enotna na njenem celotnem območju, 2. zaporedje parcialnih triad brez njihove pozitivne limite v absolutni Triadi bi pomenilo ‚slabo neskončnost‘, ki jo Hegel odločno zavrača. »Že večkrat je bilo pokazano, da neskončni progres nasploh pripada brezpojmovni refleksiji; absolutna metoda, ki ima za svojo dušo in svojo vsebino pojem, ne more peljati v neskončni progres.« (Ibid., 247.) S Heglovega stališča je torej povsem logično, da Krog sklene, saj je to pravza-

11 prav nameraval že od vsega začetka. Razlika je vzpostavljena pri njem samo zato, da bi bila lahko presežena v Istovetnosti-Celoti, ki je — z ‚objektivno‘ zgodovinskega stališča — seveda le iluzorična Celota, krparija razlike, in takšna mora tudi ostati, dokler je eksistencialno-zgodovinski horizont odprt. Sinteza kot fakticiteta je smrt, ki sovpada s popolno ‚realizacijo‘ Subjekta, z njegovo redukcijo na (zgolj)bivajoč, mrtev predmet. Zato dialektika kot pozitivna filozofska metoda ne more in ne sme biti tročlena, kajti Sinteza kot Negacija vseh negacij pomeni konec igre, konec življenja. To je Platon vedel, Hegel pa ne.

4.4 Mit krožne Sinteze pa nas pretrese zato, ker se ob njem zgrozimo v strahu pred resnico. Sodobni svet, produkcijsko-ekonomsko-tehnološki proces postaja realizacija (raz)Uma, vladavina Reda. Razsvetljenski (raz)Um je — kot misel — dosegel svojo najvišjo izpolnitev v Heglovi filozofiji absolutne Ideje, ki postaja dejanskost. Razsvetljevanje je razkrivanje, njegov nosilec je logika, ki meče svojo bleščečo luč v prej neraziskane, nekdam mitično temačne globine človeške eksistence. Ta luč je (raz)Um /Verstand & Vernunft/, njegov medij pa je znanost, tako Heglova absolutna znanost /Wissenschaft/, ki si umišlja, da je s svojimi pojmi /Be-griff/ zagrabila, zajela vase vso konkretnost, kakor tudi sodobna pozitivistična znanost /science/, ki si v svoji ekstremni obliki, s svojim poskusom popolne formalizacije jezika, prav tako to domišlja. Toda jezik, ‚pot pisanja, je vrtočlavica nad brez(d)nom‘, proces, ki ne more nikoli postati Sistem, prav tako kakor Pojem ne more izničiti biti, eksistence. Groza naše dobe pa je v tesnobi, da se to lahko zgodi: »... panika, ki lahko vsak čas nastane: ljudje pričakujejo, da bo svet brez rešitve zažgala neka občost, ki so oni sami in ki je ne morejo zaustaviti.« (DR, 42.) Heglov absolutni Subjekt-Objekt se naseljuje v svetu, vrašča se v produkcijsko-ekonomsko-tehnološki proces, Heglova filozofija ni več idealizem, ampak postaja ‚realizem‘ — misel, ki se udejanja. »... same

stvari v družbeni celoti se pretvarjajo v metafizično, v ideološko zaveso, za katero se pripravlja realno zlo.« (Ibid., 11.) Transcendiranje novoveškega (raz)Uma, nihilističnega Subjekta evropske novoveške misli v tej konstelaciji postaja hkrati transcediranje realnosti, ‚metafizičnega‘ produkcijsko-tehnološkega procesa, ki čedalje bolj briše iz svoje dobro funkcionirajoče celote vsako različko. Napredujoče mišljenje (raz)Uma, pred-stavljajoči Subjekt, ki se manifestira v univerzalnem prodoru znanosti in tehnike, se iz nekdanje razsvetljenske luči spreminja v malika, v strašnega demona, ki grozi ljudem znova odvzeti Prometejev ogenj. »Razsvetljenstvo, dojeto v najširšem smislu kot napredujoče mišljenje, je od nekdanj imelo za cilj osvobajanje človeka od strahu in postavljanje ljudi za gospodarje. Toda do kraja razsvetljeni svet si je v znamenju triumfalnega zla.« (Ibid., 17.) Razsvetljenski (raz)Um, ki je v obdobju svojega napredujočega gospodstva skušal premagati mit, se takrat, ko na horizontu zagleda svoj cilj, sam spreobrne v mit krožne Sinteze. Avtorja »Dialektike razsvetljenstva« (1947) Adorno in Horkheimer sta zapisala, da je *petitio principii* (logični krog, napaka v dokazovanju) v bistvu njunega dela. Mislím, da je prav v tem genialnost te knjige: to filozofsko delo ni več ‚filozofsko‘, ne hlasta več po metafizični Sintezi, Istovetnosti-Celoti, zaveda se njene odsotne prisotnosti. *Petitio principii*, ki je postavljena v temelj tega dela, osvobaja — hkrati pa se gibljemo na robu prepada v stalni nevarnosti, da pademo v brezno breztemeljne svobode. Oglejmo si odstavek, v katerem Horkheimer in Adorno govorita o *petitio principii*: »Aporija, pred katero sva se znašla v svojem delu, se je izkazala kot prvi predmet, ki ga je bilo treba raziskati: sámouničenje razsvetljenstva. Nikakor ne dvomiva — in v tem je tudi najina *petitio principii* — da svobode v družbi ne moremo ločiti /razdvojiti/ od razsvetljenega mišljenja. Hkrati pa misliva, da sva z enako jasnostjo spoznala, kako je že v samem pojmu tega mišljenja, ne pa samo v konkretnih zgodovinskih oblikah, v druž-

83 benignih institucijah, v katere je (to razsvetljeno mišljenje) zapleteno, vsebovana klica tega nazadovanja, ki ga dandanes povsod srečujemo.« (DR, 9.) To spoznanje o konstitutivnosti *petitio principii* v filozofski misli osvobaja zato, ker kaže, da je misel pripravljena vzdržati protislovno dejanskost, ne da bi jo poskušala zajeti v krog absolutne Sinteze, ki in *ultima analysi* protislovje imaginarno preseže v neprotislovnosti in razliko briše v Istovetnosti-Celoti. Hegel je sicer hotel misliti protislovje kot protislovje, vendar pa tega ni zmož, ker se ni hotel odpovedati (tostranskemu) absolutnemu spoznanju. Racionalistični misleci pred njim, kot npr. Spinoza, Descartes idr., so seveda protislovje 'izganjali' že mnogo prej, pri samem začetku razvoja svojih sistemov, ne pa šele na koncu kot Hegel. Misli, ki je stoletja iskala 'središče' v imaginarni Istovetnosti, je čudno, ko se znajde pred nalogo samo-razsrediščenja, zato v svoji na novo rojeni svobodi vidi 'logično napako', *petitio principii*. Po drugi strani pa ta misel vztraja v svoji 'shizofrenosti', kajti »mit razsvetljenstva je prav nujnost alternative, neizbežne kot gospodstvo.« (Ibid., 45.)

4.5 Pri tolikšnem prodoru kritične misli v »Dialektiki razsvetljenstva«, ki je 'posegla v same temelje metafizike', pa ostaja precej nerazumljivo, kako da avtorja ne vidita, da je nihilizem razsvetljenskega Subjekta dosegel svoj vrh prav v Heglovi filozofiji, ter 'naivno' verjameta tistim Heglovim besedam, s katerimi obsoja formalizem racionalistično-rzsvetljenske filozofije in pri tem spregleda, da je največji formalist on sam. Hegel v »Dialektiki razsvetljenstva« nastopa v vlogi nekakšne 'kritične potence' v odnosu do sodobne znanstvene formalizacije razuma. Razum /Verstand/ in um /Vernunft/ naj bi bila nekaj bistveno različnega, razum naj bi se podrejal formalizaciji, um pa ne. To seveda v nekem smislu drži, vendar je paradoks v tem, da ta razlika med umom in razumom v večji meri velja za Kantovo filozofijo kot pa za Heglovo

(čeprav Hegel prav Kanta zmerja kot formalista): 8
za Kanta lahko rečemo — če parafraziramo njegov lastni stavek — da je ‚omejil kompetence razuma, zato da bi napravil prostor umu‘, Hegel pa sicer hoče vseskozi razmišljati z umom, vendar na koncu pristane pri absolutni Istovetnosti, ki je značilna prav za razum. Kantova misel, da ima lahko ideja (kot akt uma) samo regulativni pomen, ne pa faktičnega, ima mnogo večjo ‚kritično potenco‘ v odnosu do sodobnega znanstvenega pozitivizma in formalizma kot pa Heglovo malikovanje pojma. Transcendentalni idealizem nikoli ni bil tako ‚tiranski‘ do svojega predmeta kot absolutni idealizem. Subjektovo gospostvo in pollaščenje bivajočega, razpolaganje z drugobitjo, je pri Heglu mnogo močnejše kot pri Kantu. Oglejmo si samo en odlomek iz Heglove »Logike«, ki nam jasno kaže, kako nastopa Heglov primat pojma kot volja do moči: »... metoda je gibanje samega pojma, katerega narava je že spoznana, vendar pa zdaj pred vsem s pomenom, da je pojem vse, njegovo gibanje pa obča absolutna dejavnost, samo-sebe-odrejujoče in samo-sebe-realizirajoče gibanje. Zaradi tega je treba metodo priznati kot obči, tako notranji kot zunanji način brez omejitve in kot absolutno neskončno moč, kateri se ne bi mogel upreti noben objekt, kolikor se /objekt/ prezentira kot neki zunanji objekt, za um daljnji in od njega neodvisen, ki bi v odnosu do nje /metode/ lahko bil posebne narave in ga zato ne bi mogla prežeti.« (Hegel, »Znan. logike«, cit. izd., 235.) Univerzalna metoda torej lahko zajame vse potencialne objekte in je v Subjektovem prođoru bistven instrument njegove moči, pa čeprav ga Subjekt uporablja na svojih ‚lastnih vsebinah‘. Baconova *scientia universalis* se pri Heglu kaže v novi preobleki pojmovne dialektike. Ko bi na primer fizika s svojo eksaktno matematično metodo lahko pretopila vsako konkretno posamezno empirično gibanje v (končno) množico matematičnih enačb, bi to že zdavnaj storila — vendar pa je vsakemu trezno mislečemu fiziku že vnaprej jasno, da

5 je kaj takega zaradi neskončnega (ali vsaj neizmer-
no velikega) števila empiričnih parametrov nemo-
goče doseči. Kar se nam zdi na področju naravo-
slovja (ali pa tudi lingvistike) že a priori absurdno,
to je hotel Hegel doseči v okviru filozofije kot uni-
verzalne znanosti. Metodološka mreža Subjekta naj
bi se tako zgostila, da bi vase zajela vse konkretno.
Da je v tem prisotna totalitarna tendenca po pola-
ščanju vsega, kar je drugo, kar še ni moje, ampak
sámo-svoje, je povsem očitno. Avtorja »Dialektike
razsvetljenstva« pa si — pri pisanju te knjige —
teh očitnih konsekvenc svoje briljantne analize raz-
svetljenskega (raz)Uma nista še hotela priznati,
morda zato ne, ker Hegel kljub vsemu ostaja ‚pose-
ben primer‘ v zgodovini razsvetljenstva, njegova
mejna točka; morda pa tudi zato, ker je Hegel ute-
meljitelj zgodovinsko-socialno usmerjene filozofije,
za katero sta se zavzemala tudi onadva samá kot
pripadnika Frankfurtske šole, in nista hotela ‚dvi-
gniti roke‘ proti svojemu duhovnemu očetu. Toda —
kakor je že rekel Aristotel: »Amicus Plato sed ma-
gis amica veritas.« — radikalni ‚obračun‘ s Heglom
je vendarle kot tematska naloga ostal in Adorno ga
je v svoji dvajset let poznejši knjigi »Negativna dia-
lektika« (1966) dokaj radikalno tudi izvedel. Preden
pa preidemo k Adornovi negativni dialektiki, si v
kratkem ekskurzu oglejmo nekoliko drugačno — a v
marsičem komplementarno — obravnavanje zgodov-
vine razsvetljenske misli, ki ga je zasnoval Michel
Foucault v svoji knjigi »Besede in stvari« (1966).

4.6 Foucault se v svoji ‚arheologiji znanja‘ loteva
zgodovine razsvetljenstva skozi analizo jezika, s
tem da zasleduje spreminjajočo se funkcijo znaka,
ki v svojem razvoju tvori zgodovinske spoznavne
horizonte (e p i s t e m é); takšen horizont, ki ga
opredeljuje funkcija znaka, ‚nad-determinira‘ celot-
no znanje v nekem zgodovinskem razdobju. »Kaj je
jezik? Kaj je znak?« se sprašuje Foucault: »Ali je
vse tisto, kar je nemo v svetu, v naših gestah, v na-
ših sanjah, v naših bolestitih? Ali vse to govori in
kateri jezik govori, po kateri gramatiki? Ali ima vse

pomen, ali kaj ima, in za koga je ta pomen in na osnovi katerih pravil? Kakšen je odnos med jezikom in bitjo, ali se jezik vedno obrača k biti? Kaj je z jezikom, ki ničesar ne pove, ki nikdar ne molči in samega sebe imenuje ‚literatura‘?« (»Besede in stvari«, sh. prev., 348.) Foucault svojo arheologijo funkcije znaka začne z renesanso, jo nadaljuje z razsvetljenstvom kot obdobjem ‚predstave‘ (slike sveta) in jo konča z ‚renesanso jezika‘, ki je značilna za naš čas. V renesansi se v ogromni sintaksi sveta različna bitja prilegajo drugo drugemu: »rastlina komunicira z živaljo, zemlja z morjem, človek z vsem, kar ga obdaja. Podobnost zahteva bližine, ki zagotavljajo nove podobnosti: vidimo, kako mah raste na školjkinem hrbtu, rastline na jelenovih rogovih, razne vrste trav na človekovem obrazu.« (Ibid., 86.) V renesančni dobi so skrite podrobnosti poudarjene na površini stvari: za nevidne analogije so potrebna vidna obeležja. Prostor podobnosti je velika odprta Knjiga, porisana z znaki, ki jih je treba dešifrirati: »Kaj ni res, da vse trave, rastline, drevesa in drugo, kar izvira iz zemljinega naročja, tvori veliko knjigo magijskih znakov?« se sprašuje Crollius v Traktatu o znamenjih. Trave govorijo temu čudnemu zdravniku s svojimi obeležji in mu odkrivajo svoje notranje lastnosti, skrite pod tančico prirodne tišine. »Jezik je skrivnostna, neprozorna, vase zaprta masa, fragmentirana in enigmatična, tu in tam se meša s figurami sveta ter se z njimi prepleta: na ta način one vse skupaj pletejo mrežo znamenj, v kateri vsako znamenje igra vlogo vsebine ali znaka, skrivnosti ali odprtega kazanja.« (Ibid., 101.) To je čas, preden je razsvetljenstvo začelo z ostrimi rezi sekati enigmo jezika, preden je s koordinatnim sistemom razdelilo dotlej neprozorno maso prostora in časa. Renesansa je velika po tem, da ne pozna alternative: jezik in figure sveta pletejo skupno mrežo bivajočega, razsvetljenstvo in mit sta še prepletena v nerazložljivi enotnosti, Leonardo da Vinci je znanstvenik in slikar, Paracelsus astrolog in filozof — naslikati Zadnjo večerjo in izumiti padalo prihaja iz iste inspiracije,

7 prerokovati iz zvezd in pisati matematične enačbe prav tako. Renesančni svet je harmonija znamenj, ki so z analogijami vpeta med bitja skrivnostne odprte Knjige. — Ob koncu renesanse pa se začne doba velikih delitev: začne se obdobje razsvetljenstva. Descartes v svojih Regulah ugotavlja, da je podobnost prej priložnost za napako kot pa neka oblika znanja. Kartezijansko mišljenje vidi v podobnosti zmešano nevednost: analogije, ki pletejo mrežo znamenj, je treba analizirati s kategorijami identičnosti in razlike, mere in reda. Metoda te analize je *mathesis universalis* — klasifikacija, ki zagotavlja jasne in razločne ideje. Besede in stvari se s prodorom razsvetljskega mišljenja ločijo. Znamenje nima več enigmatske gostote bitja, ampak nastopa kot označevallec za neko idejo, za neko jasno in razločno mentalno pred-stavo stvari same. »Red in zveza idej sta ista kot red in zveza stvari,« pravi Spinoza. Besede pa so oznake idej, nastopajo v reprezentativni, pred-stavljajoči funkciji: tako nastaneta dve izomorfni seriji, ki se zrcalita druga v drugi — besede in stvari. Razsvetljski govor je ‚prozoren‘, transparenten, njegova naloga je kazati preko sebe na stvar samo: imenovati, dati stvari ime, jo pred-staviti, pokazati in s tem sploh postaviti, priklicati v bivanje. Pred-stava, po-stavje se pollašča biti jezika ter ga uporabi za klasificiranje in urejanje sveta. Za razsvetljence bi bila idealna nomenklatura tista, ki bi omogočila vsaki pred-stavljajoči ideji enoznačen zapis in izreko; francoski enciklopedisti se zavzemajo za univerzalni jezik. — »Literatura pa je, skozi celo XIX. stoletje pa vse do naših dni — od Hölderlina do Mallarméja in Artauda — ohranila svojo avtonomijo s tem, da se je ločila od vsakega drugega jezika kot neke vrste ‚proti-govor‘, vračajoč se od reprezentativne ali pomenske funkcije k njegovemu surovemu in pozabljenemu bitju.« (Ibid., 110.)... »Na Nietzschejevo vprašanje: kdo govori?, Mallarmé odgovarja ter nenehno ponavlja svoj odgovor, da govori sama beseda v svoji samoti, v svojem šibkem trepetanju, v svoji ničnosti; ne torej smisel besede, ampak njeno

skrivnostno in negotovo bitje.« (Ibid., 347.) Literatura je ohranila spomin na jezik, ki ga je filozofija v obdobju razsvetljenstva pozabila. Spomin na jezik, njegova renesansa, je ena izmed temeljnih nalog sodobne filozofije, njen ‚kategorični imperativ‘: filozofski pojmi nikoli ne smejo postati nekaj danega, fiksnega in mrtvega kot skelet, temveč morajo vedno ostati drseči označenci jezika, nihaji zavesti, ki jih (ne)zavedno misli.

4.7 Adorno je v »Negativni dialektiki« zapisal pomembno — čeprav v okviru te knjige obrobno — ugotovitev, da Hegel v svoji dialektični metodi sploh ne vé za jezik. »Heglova dialektika je bila dialektika brez jezika, najenostavnejši smisel besede pa že postulira jezik; Hegel pri tem ostaja adept običajne znanosti. Njemu ni bil potreben jezik v emfatičnem smislu, ker naj bi bilo pri njem vse, tudi tisto neprozorno in jeziku odtegnjeno, duh, pa tudi povezano z duhom.« (ND, sh. prev., 144.) Že v tej ugotovitvi je prisotno implicitno spoznanje, da Heglova dialektika ne more dajati trdne osnove za kritiko znanstvene formalizacije mišljenja, kajti Heglovo razumevanje jezika ostaja na istem nivoju kot razsvetljsko oziroma znanstveno. Adorno v omenjeni knjigi še na nekem drugem mestu govori o jeziku, in sicer v zvezi z retoriko. Filozofija »nastaja izhajajoč iz tekstov, ki jih kritizira... S to bodisi očitno bodisi latentno vezanostjo na tekste filozofija priznava tisto, kar sicer, vódena z idealom metode, zaman taji: svojo jezikovno bit. Ta bit je bila v njeni novejši zgodovini, v skladu s tradicijo, obsojana kot retorika.« (Ibid., 66.) Jezikovna bit je v racionalistično-rzsvetljski misli degradirana na nivo retoričnega učinka, s tem pa naj bi bila prej nosilec laži kot pa resnice. Vendar pa je — ugotavlja Adorno — preganjanje retoričnega momenta prav tako vodilo v formaliziranje in tehniciziranje jezika kakor sofistično negovanje retorike, povezano s preziranjem objekta. »Povezovanje filozofije z znanostjo se končuje z navidezno ukinitvijo jezika, s tem pa tudi same filozofije.« (Ibid.,

89 67.) Adorno je prepričan, da dialektika ni rekla s Heglom zadnje besede o jeziku in da bo mišljenju spet pridobila to, »kar je v zgodovini veljalo za miselni primanjkljaj, neločljivo povezanost mišljenja z jezikom.« (Ibid.) — V tej zvezi naj opozorimo na nekatera mesta v »Negativni dialektiki«, kjer se Adorno precej približa post-strukturalističnemu pojmovanju subjekta, vpetega v označevalno verigo jezika. V zvezi s Kantovim transcendentnim subjektom na primer pravi sledeče: »V subjektivnih mehanizmih posredovanja se nadaljujejo mehanizmi objektivnosti, v katere je vpet /eingespannt/ vsak subjekt, tudi transcendentni. Za to, da bodo danosti apercepirane tako, in nič drugače, skrbi pred-subjektivni raspored, ki spet bistveno konstituira subjektivnost, konstitutivno za teorijo spoznanja.« (Ibid., 151.) Na nekem drugem mestu Adorno govori o ‚nezavednem‘ subjektu: pri Heglu »absolutna zavest ni zavestna.« (Ibid., 157.) Ker Adornova kritika Hegla ni usmerjena pretežno v jezikovno razsežnost, ampak v Heglovo ‚krožno‘ dialektiko, bomo omenjeno misel o ‚ne-zavestnosti‘ absolutne zavesti v kontekstu pričujočega eseja razvili tako (v kakem drugem kontekstu bi jo seveda lahko tudi drugače), da jo bomo navezali na to, kar je bilo že rečeno (glej 2.2/4) o zvezi med smrtjo in [spoznanjem] Celote; spomnimo se na to, da je v »Tibetanski knjigi mrtvih« absolutna zavest zavest mrtvega telesa, zavest, ki v stanju bardo potuje skozi vizije in v vsem, kar ‚vidi‘, spoznava odsev svojih lastnih vsebin na zrcalu Praznine. Absolutna zavest kot Sinteza je sklenjen Krog, zadnja točka procesa, ki se je vrnil v svoje izhodišče, v Nič. Krožna Sinteza lahko v pozitivnem nastopa le kot mit, prav tako kot krščanski mit o Stvarjenju, Padcu in Odrešenju, s katerim je Heglova dialektična triada tesno povezana, iz njega v nekem smislu celo povzeta. Že pri srednjeveških mistikih (npr. pri Scotu Eriugeni, 9. st.) najdemo podobne analogije kozmičnega procesa s Krogom. Razlika je seveda v tem, da Hegel svoje filozofije ni razumel kot mit, kot prispodobo ali preroško vizijo, ampak kot z n a n o s t,

kot spoznano identičnost pojma in stvari. Adorno-va negativna dialektika v pozitivni Sintezi demaskira ideologijo, ki je prav v »implicitni identičnosti pojma in stvari.« (Ibid., 54.) Če skušamo stvari izvesti iz pojma, s tem tudi pojem degradiramo na (zgolj bivajočo) stvar. Absolutna Ideja, *m a x i m u m m a x i m o r u m*, konec velikega Kroga (če ga skleneš do konca) je prav tako nekaj ‚materialnega‘, (zgolj)bivajočega, ‚banalno zavrženega, kot bi bil leseni malik na razpelu, ko bi bilo z vso gotovostjo jasno, da boga ni — ali, kar je isto, ko bog ne bi bil od onstran, ampak ‚od tega sveta‘. To misel Adorno bolj trezno izrazi na sledeči način: »Kolikor je bivajoče možno totalno izvesti iz duha, potem duh postane podoben zgolj bivajočemu.« (Ibid., 128.) Ko se filozofija enkrat tega zave, se mora odreči upanju, da bo kot pozitivno diskurzivno mišljenje dosegla totalno Identičnost-Celoto.

Klasična marksistična kritika Hegla je smatrala, da je treba zavreči Heglov idealistični Sistem, obdržati pa njegovo dialektično metodo (Engels). Adornova negativna dialektika pa se ne zadovoljuje s takšno ugotovitvijo. Heglova dialektična metoda, triadična struktura: teza-antiteza-sinteza, je tako tesno povezana s Sistemom, da je le-tega težko zavreči, ne da bi iz tega sledila tudi nujna modifikacija metode. Sinteza kot tretji člen dialektične triade je namreč temelj Sistema, njegovo tako formalno kakor tudi vsebinsko jedro, ki sovpada z absolutno Idejo. Sinteza zaključuje Krog, ki je ravno Sistem sam. Zato ne moremo Heglove dialektične triade kot neko abstraktno, formalno šablono ‚zapolnjevati‘ z materialistično vsebino. ‚Materialistično‘ dialektiko je treba razumeti drugače — skupaj z idealističnim malikovanjem Pojma je treba ‚zavreči‘ tudi Sintezo kot sklep Kroga. Najbolj jasno razvidna je ta Adornova odločitev v sledečem odlomku: »Tudi dialektika je, kot idealistična dialektika, bila filozofija izvora. Hegel jo je primerjal s krogom. Vračanje rezultata gibanja v njegov začetek smrtonosno izničuje ta rezultat: tako bi

91 morala biti brez preostanka vzpostavljena identičnost subjekta in objekta. Spoznavnoteoretski instrument te identičnosti je sinteza. Ne kot posamezni akt mišljenja, ki ločene momente povezuje v njihovem odnosu, temveč kot vodilna in najvišja ideja, sinteza postane predmet kritike.« (Ibid., 139.) Parcialne sinteze so seveda neproblematične in v mišljenju metodično nujne, vendar pa se za té filozofija, katere domena je bila od nekdanj ,maksimalna splošnost', nikoli ni kaj prida zanimala, ampak jih je prepuščala posebnim znanostim. Zato zadnji stavek v zgornjem Adornovem odlomku, ki pojasnjuje, da se kritika ne nanaša na parcialne sinteze, prav nič ne zmanjšuje njene radikalnosti. Odločitev o kritiki Heglove Sinteze pri Adornu sovпада s spoznanjem, da filozofija ne more doseči ničesar pozitivnega, kar bi bilo identično z njeno konstrukcijo. Logika negativne dialektike je »logika razpada: razpada izgotovljenih in postvarjenih oblik pojmov, ki jih spoznavajoči subjekt najprej neposredno sreča.« (Ibid., 130.) Adorno govori o pojmi kot ,strjenih sintezah' /geronnene Synthesen/; naloga negativne dialektike je v tem, da spravi te pojme v gibanje in raztopi njihovo strjenost. To nalogo si je zadal tudi Hegel v »Fenomenologiji duha«, vendar je ni mogel izpolniti prav zato, ker je filozofijo razumel kot krožno pot pojma, ki naj bi zajel vase vso konkretnost in se vrnil z njo na začetek v istovetnost. »Izenačevanje negacije negacije s pozitivnostjo je kvintesenca identificiranja, to je formalni princip, priveden do svoje najčistejše forme. S tem znotraj dialektike prevlada antidialektični princip, tista tradicionalna logika, ki po vzoru aritmetike minus krat minus beleži kot plus.« (Ibid., 141) S tem pa, da je misel ,zavrgla' Sintezo, je pokazala svojo odločnost, da se sooči s protislovno dejanskostjo, da vzdrži razliko. Adorno se na nekem mestu sprašuje: ali je filozofija sploh možna brez strukture identičnosti? Z drugimi besedami, ali lahko s pojmi mislimo Nekaj, kar je nepojmovno (,onstran'-pojmovno)? S formalnega stališča je kaj takega seveda

absurdno, vendar »lahko mišljenje misli tudi proti samemu sebi, ne da bi s tem prenehalo biti mišljenje; ko bi kaka definicija dialektike bila mogoča, bi lahko to predlagali za njeno definicijo.« (Ibid., 127.) Zato negativna dialektika v svojih pojmih, ko skuša razkleniti strjene sinteze, išče »tisto Nekaj kot miselno nujni substrat pojma... česar ni mogoče ukiniti z nobenim nadaljnjim miselnim procesom... brez česar formalna logika ne more biti mišljena...« (Ibid., 123.) Vzporednice s Kantom so očitne, vendar ne smemo pozabiti, da se Adorno, vrača h Kantu potem, ko je domislil Hegla. Tisto Nekaj, kar negativna dialektika išče kot substrat svojih pojmov, lahko samó na formalnem nivoju razumemo kot Kantovo ‚stvar-po-sebi‘ ali kot Husserlovo intencionalnost zavesti. Dejansko pa pri Adornovem iskanju onstran-pojmovnega ne gre za neko abstraktno stvar-po-sebi, temveč za ‚materijo‘, za ‚višek pomenjanja‘ nad vsakokratno pojmovno artikulacijo. Redukcija tega ‚viška pomenjanja‘, aktualizacija pojma kot strjene sinteze, bi pomenila izničenje pomena samega. V tej točki se stika Adornovo spoznanje biti jezika, s katerim smo v tem razdelku začeli, z njegovim zavračanjem tročlene dialektike kot aktualizirane Sinteze. Odkar obstaja nevarnost, da se idealizem (metafizika) ‚materializira‘ v družbeni dejanskosti (glej 4.4), glavna naloga materializma ni več v tem, da poudarja snov nasproti ideji, niti ne več to, da poudarja ‚produkcijsko bazo‘ nasproti ‚družbeni nadstavbi‘, ampak to, da se zavzame za razliko proti Istovetnosti, za življenje proti Smrti. »Pred filozofijo je naloga, da razmisli tisto, kar je različno od misli, tisto, po čemer misel sploh je, medtem ko ji njen démon govori, naj tega ne počne.« (Ibid., 167.)

4.8 Adornova negativna dialektika pa v nečem ostaja izrazito enostranska, skoraj dogmatična: konstanta, na katero reducira zablode pozitivne filozofije Istovetnosti, je ekonomska kategorija materialne vrednosti blaga. Med obema proce-

3 soma, miselno-logičnim in ekonomskim, je prav gotovo pomembna zveza, toda Adornova simplifikacija je v tem, da ekonomska kategorija menjalne vrednosti nastopa kot nekaj ‚neposredovanega‘ (če uporabimo Heglov izraz: *unmittelbar*), kot nekakšna Arhimedova točka, iz katere naj bi razložili zgodovino filozofije (kot (zgolj) ideološki refleks družbenoekonomskih dogajanj. Navedimo nekaj primerov, iz katerih je to razvidno: »Proces abstrakcije, ki ga filozofija povečuje in pripisuje edinolle subjektu, se pravzaprav dogaja v faktični družbi menjave.« (ND, 156.) Ali pa: »Princip menjave, redukcija človeškega dela na abstraktni obči pojem povprečnega delovnega časa, je v pra-sorodstvu s principom identifikacije. Ta princip ima svoj družbeni model v menjavi in brez menjave ga sploh ne bi bilo; neidentična posamezna bitja in dela postanejo z menjavo (komezurabilna, identična.« (Ibid., 131.) In še en citat: »Kruo dualistična temeljna struktura Kantovega modela kritike uma podvaja /verdoppelt/ strukturo nekega odnosa proizvodnje, v katerem blága /blagóvi/ padajo iz strojev, kakor njegovi /Kantovi/ fenomení padajo iz kognitivnega mehanizma.« (Ibid., 315.) Zadnji izmed treh navedenih citatov je resda bolj šaljive narave, zato pa sta prva dva mišljena povsem resno: v prvem Adorno ugotavlja, da se proces abstrakcije pravzaprav dogaja v faktični družbi menjave, v drugem pa to ugotovitev zaostri z mislijo, da principa identifikacije sploh ne bi bilo brez družbene menjave. V zvezi s to redukcijo nekega abstraktnega, miselno-logičnega principa na socialnoekonomska razmerja, v katerih se ta princip izkazuje, se moramo vprašati: kaj je ‚pravzaprav‘ vzrok in kaj posledica? Ali je stroj za štancanje (ali pa veliki ‚ekonomski stroj‘ kapitalizma) narejen po vzorcu, ki ga daje struktura raz-Uma, ali pa nasprotno stroj raz-Umu predpisuje njegovo strukturo? Povezava je vsekakor obojesmerna in vsakršno ugotavljanje, da je družbenoekonomski moment ‚pravzaprav‘ prvoten, ‚ba-

9

zičen' in neposredovan, pomeni regresijo kritične misli na neko stopnjo, ki jo je Frankfurtska šola v mansičem že presegla, pri čemer se ta *reductio ad societatem* kljub vsemu (ne samo pri Adornu, morda pri njem še najmanj) vrača v kritično misel kot neka ne dovolj reflektirana konstanta. Po eni strani je povsem jasno, da je heglovski ukinjanje predmeta (zgolj) v zavesti nekritični idealizem, ki se sprevrže v ,pozitivizem', v pristajanje na obstoječo-dano prakso, ki naj bi jo mislec ukinjal samo ,v svoji glavi'. Po drugi strani pa bi bilo naivno pričakovati, da bi v družbi, v kateri bi — recimo — ukinili menjalno vrednost blaga kot družbenoekonomski odnos, s to ukinitvijo bil hkrati ukinjen abstraktni, spoznavno-teoretični oziroma logični princip Istovetnosti. Formalizacija raz-Uma je prav toliko usodna za abstraktno, filozofsko misel kakor tudi za konkretno družbenoekonomsko dogajanje. Oboje, tako misel kot dejanskost (če ju za trenutek naivno ločimo), se dogaja po neki immanentni logiki mišljenja-produciranja, po logiki, ki je značilna za zgodovino Zahoda in ki se v našem času, v obdobju navidezno brezmejnega prodora napredujočega Subjekta, kaže v svoji čedalje bolj grozljivi podobi. Iskanje kakršnekoli oporne točke v nečem neposrednem, v nekem parcialnem momentu celotnega bitnozgodovinskega procesa (bodisi v menjalni vrednosti bodisi v tehniki, v produkciji ali pa v ,čistem mišljenju'), ni samo poenostavljanje, ampak je tudi medialektično. ,Prvenstvo objekta', o katerem na nekem mestu (ND, 161) govori Adorno, je smiselno samo kot argument, kot antiteza v polemiki proti Heglovemu absolutnemu idealizmu, nikakor pa ne po sebi. Če tega nimamo vseskozi pred očmi, se zapletemo v čudne naivno-realistične spekulacije, kot je na primer tale: »Objekta ni mogoče odmisлити od subjekta niti kot idejo; toda objekt je mogoče misliti brez subjekta.« (Ibid., 160.) Kdo je tisti (subjekt), ki objekt misli brez subjekta, tega Adorno ne razloži. To mesto sicer lahko opravičimo kot *lapsus*, ven-

5 dar ostaja dejstvo, da kritična misel Frankfurtske šole ponekod zdrsne v nekritični sociologizem, čeprav se te nevarnosti zaveda. Konkretnost filozofije namreč ni v tem, da abstraktnost misli reducira na ‚konkretnost‘ socialnih razmerij, da posredovanost teorije razloži z ‚neposredovanostjo‘ prakse, temveč v tem, da teorijo in prakso preplete v enoten — lahko bi rekli dialektičen — metodološki postopek. Kritiko obstoječega-danega je treba usmeriti v isto logiko, ki je teoriji in praksi skupna, kajti odpravljanje slabe prakse samo po sebi še ne odpravi lažne teorije, prav tako kakor resnična teorija še ne zagotavlja dobre prakse. Če na primer ugotovimo, da so stroji postali za človeka pretežki in preveliki (prim. Marcuse, O konkretni filozofiji), ni dovolj to, da jih začnemo preprosto razgrajevati, da jih začnemo razbijati kot angleški luditi, niti ni dovolj to, da kritiko usmerimo zgolj na nivo politične ekonomije, ki takšne stroje uporablja kot statični kapital, temveč moramo začeti z razgrajevanjem tiste logike, tiste miselne mreže, ki jo predejo naše misli. S tega zornega kota bomo morda bolje razumeli Heideggerjev stavek iz spisa »Tehnika in preobrat«, ki prav gotovo ne meri h kakoli obnovi metafizičnega idealizma, ampak ima pred očmi prav medsebojno posredovanost teorije in prakse, o kateri smo govorili zgoraj. Stavek se glasi: »Pred vprašanjem, kaj nam je storiti, ki se nam vedno kaže kot na videz najbližje in edino nujno, je treba premisliti tole: kako moramo misliti?«

5 Tehnika ni le instrument Subjekta pri obvladovanju njegove drugobiti, ampak je način postavljanja in razkrivanja sveta.

5.1 V pričujočem spisu smo večkrat omenjali Subjekt kot ,nihilistični Subjekt, ki se v evropski novoveški zgodovini izkazuje na način znanosti in tehnike' ipd. Če hočemo biti dosledni, moramo tudi sebi zastaviti vprašanje, ki smo ga postavili Lukácsu v zvezi z njegovo gospo Zavestjo v »Zgodovini in razredni zavesti«, namreč vprašanje: kdo je ta gospod Subjekt, ki ga pišemo z veliko začetnico in ki mu pripisujemo krivdo za nihilizem, ki se dogaja v evropski novoveški zgodovini? Čeprav bi lahko z določeno mero poenostavljanja rekli, da je Subjekt generični Človek, ki stopa po svoji zgodovinski poti, pa je seveda treba takoj pristaviti, da takšnega Velikana, takšne Osebe v realnem ni, ampak da smo si jo v dosedanjem izvajanju sposodili iz metafizike, in sicer ne s pozitivnim, ampak z negativnim, kritičnim namenom: da bi tega grozečega Demona pregnali. Ne smemo namreč pozabiti, da Subjekt v nekem posebnem smislu vendarle obstaja, da obstaja kot grožnja, kot nevarnost udejanjene Istovetnosti-Celote, udejanjenega po-stavja /Gestell/, kot pravi Heidegger. Subjektova totalna realizacija bi bila hkrati njegovo izničenje, zabris razlike med zavestjo in predmetom, prav tako tudi med različnimi živimi konkretnimi subjekti, kakršna sva na primer jaz in ti. Pri napredovanju tehnike kot osvajanja, izrabljanja in izsiljevanja narave je ta nevarnost še zlasti navzoča, kajti formalizacija raz-Uma, ki se dogaja v pozitivistični znanosti, se po tehniki oziroma teh-

nologiji prenaša na konkreten materialen nivo in s tem grozi, da ,bi se stvari same v svoji družbeni dejanskosti pretvorile v metafiziko', v realno zlo poslednje sodbe Subjekta. »Totalno preoblikovanje vsega posameznega in vsakega področja bivajočega v področje sredstev vodi k likvidaciji subjekta, za katerega se predpostavlja, da jih /ta sredstva/ uporablja. To daje moderni industrijski družbi njeno nihilistično obeležje. Subjektivizacija, ki povzdiguje subjekt, ga hkrati tudi obsoja na propad.« (Horkheimer: »Mrk razuma«, sh. prev., 86.)

5.11 Nečloveška orodja se kopičijo okrog nas vse bolj, iz dneva v dan. Temeljno občutje človeka v sodobni industrijski civilizaciji je občutje brezdomovinskega. Človek izgublja svojo domovino na zemlji in ni je še našel v kozmosu. Kopičijo se nesmiselna uničevalna orožja, vedno manj je divjih, z džunglo palm pokritih otokov, kakršen je bil Enivetok v Tihem oceanu (11°30' N, 162°15' E), preden so na njem Američani v letih 1948—1956 opravili vrsto atomskih poskusov; vse manj je kitov, tjulenjev in slonov, zrak in voda sta vse bolj zastrupljena. Toda to ni vse! Smrt ni le v uničevanju in nasilju, v tisočerihih uničenih življenjih, temveč se naseljuje v osrčje uma samega. Že Hegel je izrazil misel, da napredek uma ni nujno napredek sreče. — Zdaj pa pogledjmo najrazvitejše industrijske države, takšne ali drugačne politične usmeritve, na primer Nizozemsko, Švedsko, Francijo idr.: so na vrhu ekonomskega razcveta, neposredno niso vpletene v nobeno vojno, ne tare jih lakota in pomanjkanje, socialno varstvo je urejeno do tolikšne mere, da posamezniku skoraj ni nujno delati (tudi tistemu, ki nima nobenega kapitala), če se zadovolji z materialno skromnim življenjem; demokracija, čeprav ,meščansko' formalna, je večja kot kadarkoli prej, smrtna kazni v številnih civiliziranih državah ni več, ponekod odpravljajo redno vojaško obveznost, nacionalno bogastvo se iz leta v leto veča kljub rastočim cenam nafte itd. itd. Celo ekološki problem se začinja ponekod s ,feed-back'

pomočjo znanosti uspešno reševati (znanstveniki med drugim obljublajo tudi to, da bodo v naslednjih desetletjih iznašli način za varno in tehnološko koristno izrabljanje jedrskih odpadkov, ki nastajajo v atomskih elektrarnah, tako da teh odpadkov ne bo več treba zakopavati v puščavah in potapljati na dno oceana). O taki idealni ureditvi razsvetljenci v 18. stoletju, ki jim je bil cilj ustvariti nekakšen raj na zemlji, še sanjali niso. Sredi vseh teh novih naprav, bleščečih tehnoloških dosežkov, fantastičnih stavb, pa tudi novih travnatih površin v nekdanj zasmrajenih industrijskih mestih, se popotnik ne more upirati vtisu, da v vsem tem vidi vse bolj popolno objektivizacijo razsvetljenskega raz-Uma, objektivizacijo svojega generičnega Subjekta, Jaza, ki mu je filozof in razsvetljenec Fichte naložil neskončno nalogo vzpostavljanja umnega reda v svetu. Popotniku po krasnem novem svetu se skoraj zdi, da ni več fichtejanskega Ne-Jaza, tiste kaotične in grozeče Narave, ki naj se ukinja v Jazu; zdi se, da je heglovska Substanca že splahnela v Sámozavedanju ali pa da v bližnji prihodnosti prav gotovo bo — namreč na povsem praktičnem, 'zunajsvetnem' nivoju, ne le v glavah filozofov, ki so že od nekdanj vsak zase v mislih vzpostavljali svojo umno urejeno utopijo. Kako je možno v današnjem svetu še govoriti o alienaciji, o tem, da se človek v proizvodih svojega dela ne spoznava, saj — tako se zdi — je prav človekov umni generični Jaz, napredujoči Subjekt, postavil vse to, kar zdaj popotnik vidi okrog sebe!? In vendar je vse bolj očitno, da v tem Ne-Jazu, ki s Subjektovo akcijo, proizvodnjo-tehnologijo postaja Jaz, popotnik ne bo našel svojega pravega doma, da v Istem ni sidrišče, kamor bi lahko zasidral svoje kozmično poslanstvo. V Fichtejevem transcendentalnem nauku, ki »vidi edini r a i s o n d ' ê t r e sveta v tem, da svet daje področje dejavnosti napredujočemu transcendentalnemu 'jazu', je odnos ega in narave odnos tiranije,« pravi Horkheimer in nadaljuje: »Narava se danes bolj kot kadarkoli dojema kot zgolj človekovo orodje... Človekov neskončni im-

perializem se nikoli ne zadovolji.« (»Mrk razuma«, 97.) Vendar pa človek, popotnik v odtujenem svetu, ni izvzet iz te tiranije, ki jo njegov generični Jaz izvaja nad naravo. »Človeško bitje, v procesu svojega osvobajanja /od narave/ deli usodo z vsem ostalim svetom. Vladanje nad naravo vključuje tudi vladanje nad človekom. Vsak subjekt mora ne le sodelovati v podjarmljanju zunanje narave, tako človeške kot nečloveške, ampak mora zato, da bi to dosegel, podjarmiti tudi naravo v samem sebi.« (Ibid., 86.) Antropološko bistvo odtujitve ni le v tem, da se človek kot generično bitje ne bi spoznaval v svojih produktih, ampak — paradoksalno — tudi in zmeraj bolj v tem, da je človek čedalje bolj odtujen v videzu, da mu ni nič tuje, da ni ničesar, kar potencialno ne bi bilo predmet Subjektovega pred-stavljanja in v tem pred-stavljanju zasnovane akcije. Adorno je v »Negativni dialektiki« zapisal, da je Subjekt nesposoben za to, da bi ljubil kar koli, kar je tuje, drugačno, in da je zanj značilno mišljenje, ki 'ne trpi ničesar izven sebe'. (ND, 152.) Na nekem drugem mestu (Ibid., 166) omenja izraz romantičnega pesnika Eichendorfa 'lepa tujost' /schöne Fremde/, ki so jo v romantiki morda res občutili kot trpljenje zaradi odtujitve, kakor pravi Adorno, v našem času pa jo lahko razumemo v njenem emfatičnem pomenu. Kriza sveta napreduječe Istovetnosti je v tem, da človek povsod vidi samega sebe, da izgublja poslušnost za tisto drugo, kar ni njegov predmet, Ne-Jaz; popotnik išče domovanje v odblesku zrcal, kjer nahaja le sam sebe, v tem pa je prevaran, kajti iz zrcala mu odseva zgolj njegova odtujena podoba. Odtujitev je v videzu, v čedalje bolj trdnem prepričanju, da nam ni nič tuje, da ni ničesar, kar bi bilo drugo, da smo nezmožni Dialoga in se vrtimo v blodnem krogu Monologa ali dialoga z zrcalnimi podobami, ki jih postavljamo mi sami. Naš kozmični dom pa je tuj, čaroben, neskončen! Da bi našli svoje pravo domovanje, se moramo naučiti predvsem gledati, misliti drugo, dopuščati drugemu njegovo neskončnost.

5.2 Vprašanje, ali je tehnika zgolj instrument, nevtralno orodje, ki ga mojstri človek, ali pa tudi stroj s svojo imanentno strukturo sooblikuje družbene cilje in smotre, sega še v čas, ko se je v Evropi začela industrijska revolucija. V Marxovem »Kapitalu« lahko beremo, da so bili delavski upori proti strojem v obdobju zgodnjega kapitalizma dokaj številni. Takratni delavci so v strojih, ki so dan za dnem zaslužnjevali njihove duše in srca ter jih hkrati pehali v množično brezposelnost, videli izvor vsega zla. Ti upori so bili precej naivni, vendar pa so temeljili na nekakšnem donkihотовskem prepričanju, ki ni bilo povsem zmotno, čeprav se je pozneje, v obdobju klasičnega kapitalizma, umaknilo treznejšemu spoznanju, da za bedo niso krivi stroji, ampak tisti, ki jih izkoriščajo, da bi z njimi iztrgali iz delavčevih rok čim večje bogastvo. Oglejmo si, kaj pravi o tem Marx: »V 17. stoletju je doživela skoraj vsa Evropa delavske upore proti stroju za tkanje trakov in vrvic /t.i. Bandmühle/. Konec prve tretjine 17. stoletja je ljudska množica uničila žago na veter, ki jo je zgradil neki Holanec v okolici Londona... Veliko razbijanje strojev v angleških manufakturnih okrajih je znano pod imenom gibanje luditov... Treba je bilo časa in izkušenj, preden se je delavec naučil razločevati med strojem in kapitalistično uporabo stroja in preusmeril svoje napade od napadov na materialno produkcijsko sredstvo samo na njegovo družbeno obliko izkoriščanja.« (Kapital, slov. prev., 485) Gre torej za kapitalistično uporabo strojev, ne pa za to, da bi bilo samo bistvo teh strojev 'kapitalistično', pravi Marx in izrecno poudarja, da izkoriščanje delavca temelji v družbenih razmerjih proizvodnje, pri čemer je tehnologija nevtralna. Podobno stališče je razvidno na začetku poglavja »Stroji in velika industrija«, kjer Marx odgovarja na vprašanje Johna Stuarta Milla, ali je sploh katera izmed številnih mehaničnih iznajdb olajšala vsakdanji trud kakega človeškega bitja, z ugotovitvijo, da zmanjšanje truda posameznemu človeškemu bitju miti ni namen kapitalistič-

no uporabljениh strojev, kajti »stroji so (v kapitalizmu) sredstvo za produkcijo presežne vrednosti.« (ibid., 421) O tem, da bi bila materialna produkcijska sredstva, ki so nastala v obdobju kapitalizma, kakorkoli ‚zavezana‘ kapitalističnemu družbenoekonomskemu sistemu in ‚sovražna‘ bodočemu ‚carstvu svobode‘, pri Marxu ni govora, čeprav po drugi strani poudarja vlogo tehnologije za človekovo zgodovinsko pot, saj pravi: »Tehnologija odkriva aktivno stališče človeka do prirode, neposredni produkcijski proces njegovega življenja in s tem tudi njegove družbene razmere, v katerih živi, ter duhovne predstave, ki izvirajo iz njih.« (ibid., 422) Marx je bil brez dvoma prvi filozof, ki je z vso jasnostjo pokazal na zvezo med človeško mislijo in njegovim orodjem, na zvezo ‚med glavo in roko‘, po drugi strani pa je kapitalistično tehnologijo dokaj nekritično smatral za materialni temelj osvobodjene družbe. Ta paradoks si lahko verjetno razlagamo s tem, da sta bili znanost in tehnika v 19. stoletju na vrhuncu svoje zmago-slavne poti, ko se še niso kazale njune temne strani tako kot danes. Iz takratne perspektive je bilo videti, kakor da človekov znanstveno-tehnični polet nima mej in da bo znanost-tehnika v družbeno in ekonomsko umno urejeni skupnosti postopoma odpravljala vse človeške tegobe, sedimente minulih tisočletij. Danes seveda tega optimizma, tega slepega zaupanja v znanost-tehniko (pišem ju z vezajem, ker znanost, predvsem naravoslovna, tvori ‚tehnološki a priori‘) ni več, kajti njena zveza z državnokapitalistično totaliteto izkoriščanja in dominacije postaja vse bolj očitna. Nihče ne more zanikati velikih dosežkov sodobne znanosti-tehnike (npr. v medicini, agronomiji, graditeljstvu itd. itd.), ki prav gotovo človeka — tudi mene kot posameznika — osvobajajo tisočletne sužnosti grozeči in despotski naravi, vendar pa po drugi strani za sodobno tehnologijo (zlasti za t. i. ‚trde tehnologije‘) brez dvoma velja to, kar je leta 1964 napisal Herbert Marcuse v »Enodimenzionalnem človeku«: »Tehnologija teži k totalitarnosti, k postavljanju no-

03 vih, bolj efektivnih oblik družbene kontrole in kohezije... V soočanju s totalitarnim značajem te družbe ne moremo več sprejeti tradicionalnega pojmovanja o 'nevtralnosti' tehnologije: tehnološka družba je sistem dominacije, ki je dejaven že v pojmu in konstrukciji tehnike.« (EČ, sh. prev., 16.) Donkihotovsko prepričanje, da so v mlinih na veter prisotni sovražni demoni, se v našem času na nekem novem nivoju vrača, le da sedaj ne gre več za mline na veter — ti so pravzaprav nekaj krasnega, za njihovo ponovno uvedbo se je treba boriti — ampak za jedrske elektrarne, gigantske računalniške sisteme in umetne genetske mutacije, če ostanemo samo pri 'miroljubnih' demonih današnje znanosti-tehnike. Dediči nekdanjih luditov, ki so razbijali zdaj že skoraj pozabljene parne stroje, so v sodobni Zahodni Evropi pripadniki 'zelenih strank', ki skušajo z mirnimi demonstracijami preprečiti graditev jedrskih elektrarn, raznih kemičnih gigantov in drugih tovrstnih podjetij, za katera strokovnjaki in politiki zatrjujejo, da so za naš nadaljnji obstoj nujna.

5.3 Sodobna tehnologija torej ni nevtralna, ampak so tudi v njej sami prisotni elementi gospodstva, ki ga nihilistični Subjekt izvaja nad naravo in s tem tudi nad človekom: mano, tabo, njim. Herbert Marcuse ugotavlja, da današnja tehnologija ni nevtralna glede na svoje družbenopolitične učinke, da zaradi svoje družbene totalitarnosti ni zgolj skupek instrumentov in postopkov za doseganje kakršnihkoli družbenopolitičnih smotrov, ampak da vse bolj zadobiva svojo lastno, človeku odtujeno strukturo in v svojem lastnem bistvu teži k postavljanju novih, vse bolj učinkovitih oblik družbene kontrole in kohezije. Ni res, da je pot osvobajanja v tem, da se »oblast nad ljudmi sprevrže v upravljanje stvari«, kolikor je s tem upravljanjem mišljeno nebrzdano izrabljanje, izsiljevanje narave. Izrabljanje-izsiljevanje narave implicira dominacijo nad ljudmi — pa ne zato, ker bi bila narava nekakšen fetiš, tabuirana oseba, ampak zato, ker smo mi sami

(tudi) narava, ker je narava v nas substrat naše 11
človeško-čutne sreče, našega življenja. Marcuse je
zapisal tudi sledečo misel o odnosu med tehniko in
kulturo: »Tedad pa, ko tehnika postane univerzalna
oblika materialne proizvodnje, ona opredeljuje ce-
lotno kulturo; projektira zgodovinsko totaliteto —
,svet'.« (EČ, 149.)

Pri teh ugotovitvah je Marcuse dedič Martina
Heideggerja, ki je prvi spoznal zvezo med tehniko
in razkrivanjem sveta ter iz tega izhajajočo nenev-
tralnost tehnologije. (Izraza 'tehnika' in 'tehnologi-
ja' tukaj uporabljam skoraj sinonimno, čeprav je
z jezikovnega stališča pri prvem večji poudarek na
samih orodjih, napravah, strojih, pri drugem pa na
procesu, ki pa je seveda z napravami neločljivo po-
vezan). Heidegger o bistvu tehnike govori predvsem
v eni izmed svojih najboljših razprav, v razpravi
»Tehnika in preobrat« (1949). Gre za vprašanje: kaj
je bistvo tehnike? Kaj je značilno za tisto mi-
šljenje, za tisto logiko, v kateri temelji sodobna teh-
nika? Že na začetku razprave Heidegger pravi, da
tehnika (tehnologija) in isto kot bistvo tehnike.
Vprašanje, ki ga je v našem času Heidegger prvi z
vso jasnostjo zastavil, je sledeče: ali je tehnika res
samo sredstvo, nekaj nevtralnega, zgolj instrumen-
talnega, kar ne določa narave smotra, ki ga hočemo
z instrumentom doseči? Instrumentalna opredelitev
tehnike nam še ne kaže njenega bistva, odgovarja
Heidegger: instrumentalno delovanje je zasledova-
nje nekih smotrov, teleološko naravnano delovanje,
ki je pro-izvajanje, »spodbuda /Veranlassung, pri-
puščanje/ za to, da karkoli prihaja in prehaja iz
neprisotnega v prisostvovanje« (TIP, I. R., 328), to kar
so Grki imenovali z besedo *poiesis*. Pro-izvajanje je
prinašanje iz skritosti v neskritost, je neka vrsta
razkrivanja /*Entbergen*, gr. *alétheia*/. Tehnika to-
rej ni samo sredstvo, ampak je določen način
razkrivanja, ki se dogaja v območju resnice
(neskritosti, *alétheia-e*). Kaj je moderna tehnika v
primerjavi z nekdanjo? nadaljuje Heidegger: raz-
krivanje, ki obvladuje moderno tehniko, ima zna-
čaj postavljanja v smislu izzivanja, izsiljevanja na-

05 rave. Pri tem pa ne gre le za nekakšen arhaizem, ki bi ga Heideggerju morda lahko očitali v zvezi z njegovimi predsokratskimi etimološkimi spekulacijami, ampak za dejansko kvalitativno razliko, ki je za človeka kot eksistirajočo tu-bit usodnega pomena. Znana je Heideggerjeva primerjava nekdanjega mlina na Renu s sedanjo elektrarno: na tem primeru ugotavlja, da ne gre le za kvantitativno spremembo, ampak za kvalitativno, bistveno — ‚dialog‘ z naravo se je sprevrgel v brezobzirni ‚monolog‘ Človeka, v izsiljevanje, neomejeno izkoriščanje. Še enkrat poudarjam, da s tem ni mišljeno, da je narava nekakšen fetiš, da je Oseba, s katero bi se v emfatičnem pomenu pogovarjali (čeprav bi se morda lahko bolje pogovarjali s posameznimi živalmi ali celo z rastlinami), ampak da je treba izsiljevanje razumeti v tem smislu, da smo mi sami (tudi) narava, da je narava v našem življenju. Izzivajoče postavljanje pa vse, kar biva, postavlja na razpolago. »S stališča formaliziranega uma je neka dejavnost smiselna samo tedaj, če služi nekemu drugemu cilju,« ugotavlja Horkheimer v »Mrku razuma« (str. 37), enako pa lahko rečemo za vsako stvar in živo bitje: nekaj ali nekdo smiselno eksistira le tedaj, če služi nečemu drugemu. To bi bilo zelo lepo, ko bi bila s tem mišljena služba sočloveku ali bogu. Vendar to služenje v poznokapitalistični industrijski civilizaciji pomeni služenje mámonu kapitala in demonu tehničnega kovánja sveta. Tehnika vse biva-joče postavlja na razpolago. Takšno stanje stvari, bivajočega, Heidegger imenuje razpoložljiv obstanek /Bestand/, način razkrivanja, po-stavljanja stvari kot zgolj razpoložljivih pa po-stavje /Gestell/. Po-stavje kot način razkrivanja, ki se dogaja kot postavljanje stvari na razpolago, je bistvo moderne tehnike, je tisto, kar je ‚ontološki a priori‘ sodobne tehnologije, prav tako pa tudi sodobne naravoslovne znanosti, za katero lahko rečemo, da je apriorna posameznim tehnološkim postopkom in panogam. Teoretična nevtralnost (‚brez-predsodkovnost‘) sodobne pozitivne znanosti je ideološka fikcija. To ugotavlja tudi Marcuse, ko

pravi: »Naravoslovna znanost se razvija pod tehnološkim a priori /v smislu zahteve/, ki projektira naravo kot potencialno sredstvo, kot material obvladovanja in organizacije. Pojmovanje (zajetje) narave kot hipotetičnega instrumentarija predhodi razvoju vsake posebne tehnične organizacije.« (EČ, 131) V sodobni naravoslovni znanosti se po-stavje manifestira kot neomejeno kvantificiranje narave, pri čemer »objektivni svet postaja v svoji objektivnosti vse bolj odvisen od subjekta.« (Ibid.) Ekstremna točka tega kvantificiranja so nekatere koncepcije v sodobni filozofiji znanosti, po katerih vsa materija v fiziki konvergira k raztopitvi v matematične in logične relacije. Sorodnost s Heglovim absolutnim idealizmom je očitna, vendar pa večina manj ‚metafizično‘ mislečih fizikov zavrača take spekulacije. Bolj je razširjen metodološki operacionalizem (ki bi po zgornji vzporednici ustrezal transcendentalizmu v filozofiji, abstrahiranju od predmeta kot takega), po katerem postaja predmet sodobne fizikalne znanosti matematizirana narava. Za navidezno teoretično nevtralnostjo znanstvene r a t i o se skriva pozitivna opredelitev, določen način postavljanja sveta.

Po-stavje, način razkrivanja v moderni tehniki, se sodobnemu človeku kaže kot skrajna nevarnost, nadaljuje Heidegger: izzivajoče razkrivanje (vlada po-stavja) ne skrije namreč le nekdanjega načina razkrivanja, ki se je dogajalo kot t e h n é - p o í e - s i s, ampak grozi s tem, da skrije razkrivanje kot takšno, da zagrne horizont Odprtega in zabriše razliko. »... /sodobni/ človek hodi po poti vedno na robu možnosti, da sledi in dela samo tisto, kar se razkriva v postavljanju na razpolago, da jemlje od tod vse mere. S tem se zapre druga možnost, da se človek spusti v bistvo neskritega in njegovo neskrītost, da bi skusil uporabljeno pripadnost k razkrivanju kot svoje bistvo.« (TiP, I. R., 351.) Največja nevarnost tehnike je prav v tem, da se človeku ob vladanju postavlja — katerega akter je, paradoksalno, on sam — izmiška njegova pripadnost k r a z k r i v a n j u kot njegovo bistvo. Slavoj Ži-

07 žek v svoji knjigi »Bolečina razlike« pravi: »Biva-
joče se prikazuje (,je') le v stanju razpoložljivosti.
. . . . Krog se zapre, ko postane človek sam, ,za ka-
terega' je vse razpoložljivo, razpoložljiv. V tej iz-
polnitvi se nič več ne bi dogodevalo: bistvo tehnike
ogroža človeka, da ne bi bil več tu-bit.« Izpolnjeno
postavje je človekova (moja, tvoja, njegova, . . .)
smrt. Tu-bit, ek-sistenca je »zažgana v neki občo-
sti, ki je ona sama«, ek-sistenca je zažgana v »gi-
gantski analitični sodbi«. Ta apokaliptična vizija je
mit, njen izvor pa je treba »iskati v strahu pred
resnico« (Adorno-Horkheimer: »Dialektika razsvet-
ljenstva«). Človek v sodobni tehniki postaja samo
še postavljalec razpoložljivega obstanka in s tem
se »šopiri v podobo gospodarja zemlje. Širi se pri-
vid, da obstaja vse, kar srečamo, samó kolikor je
človeška krparija /Gemächte/. Ta privid omogoča
dozorevanje zadnjega varljivega videza. Po njem
se zdi, kakor da človek srečuje vsepovsod le samega
sebe. . . . Pa vendar človek danes v resnici n i k j e r
več ne srečuje samega sebe, tj. svojega bistva.«
(Heidegger, TiP. I. R., 352.) Sodobni človek živi v
skrajni brezdomovinskosti, kot popotnik, ki stopa
med svojimi zrcalnimi podobami, ki v spačenih li-
kih odsevajo njegov lastni obraz. Živi v videzu od-
sotnosti vsakega drugega.

5.31 Problem ekologije, zahteva po varstvu oko-
lja zaradi vse večjega uničevanja-izrabljanja nara-
ve, ima dva medsebojno povezana momenta: prvič,
je to problem onesnaženja zraka, vode, problem iz-
ginitve za življenje potrebnih substanc, skratka
vprašanje, ali rastoča in nenehno razširjajoča se
tehnologija grozi s porušenjem biološkega ravn-
težja, s prekinitvijo ciklusa ,planetarne presnove',
ki zajema v svoj krog takó žive organizme kot anor-
ganske snovi. Tukaj je treba pomisliti, da ta cikel
ni nekaj od vekomaj danega, nespremenljivega:
kdo ve, ali ima svoje nepresegljive parametre, in
kako naj bi to sploh izvedeli? Morda pa se lahko
,planetarna presnova' nenehno spreminja, morda se
celo človek lahko a d i n f i n i t u m modificira,

prilagaja novim možnostim. Um, ki ustvarja nove in nove kroge, je zvijačen, seveda pa ni nujno, da se mu bodo zvijače posrečile, kajti morda mora kljub vsemu računati z nekimi nepresegljivimi biološkimi konstantami svojega ‚nosilca‘, človeka? Glede ekološkega problema je za naš čas značilno, da onesnaževanje za posameznika verjetno ni bistveno bolj pereče kot v prejšnjem stoletju: če vzamemo za primer tehnološko najrazvitejše države, v njih umazanije, dima, smoda itd. ni čedalje več, ampak čedalje manj! (V Temzi sredi Londona so se spet naselile številne ribe, o čemer Londončani pred kakimi dvajsetimi leti še sanjali niso, da ne govorimo o tem, da v tem mestu ni več znamenitega smoda, ki ga je poznal Sherlock Holmes.) Če izumimo ustrezne filtre ter z elektroniko in atomiko opremo tehnološki proces, sploh ni nujno, da bi bilo na nekem določenem področju, kjer se tehnologija razvija, vedno manj rib v vodi in vedno manj ptičev v zraku. Bolj kot k posamezniku pa je danes ekološka grožnja usmerjena k celotnemu človeštvu: z nekega določenega področja (npr. iz neke razvite države) že lahko odstranimo jedrske odpadke, tako da atomska elektrarna za neposredno okolico deluje kot nekaj, kar je mnogo bolj čisto kakor stare termoelektrarne s svojimi zasmrajenimi oblaki dima, vendar pa teh jedrskih odpadkov, vsaj za zdaj, še ne moremo razgraditi, tako da ostajajo — čeprav zakopani na dno zadnje puščave — nenehna grožnja katastrofalnega onesnaženja. To je seveda samo eden izmed primerov, kako sodobna tehnologija sicer enako, morda celo manj ogroža posameznika kot pred sto leti, grožnja za vse skupaj pa je veliko večja. Takih primerov bi lahko našli mnogo: včasih je bilo zaradi umazane industrije onesnaženo domače mestece, danes pa na najbolj oddaljenih oceanskih obalah, kamor komajda kdaj stopi človeška noga, najdemo številne kepe in madeže katrana, ki ga je morje naplavilo na obalo iz mednarodnih voda, kjer je kak velikanski tanker čistil svoje rezervoarje za nafto.

5.32 Vendar pa ekološki problem ni le v zgoraj nakazani razsežnosti, ki je najbolj očitna, ampak še v nečem drugem. Ne gre samo za to, ali ima neko živo bitje zadosti zraka za dihanje, zadosti hrane in potrebnih vitaminov, temveč je odločilnega pomena tudi to, na kakšen način je, na kakšen način raste in živi. Kajti tudi za živali in rastline, ne samo za človeka, lahko rečemo, da ne živijo zgolj od 'kruha', ampak tudi od 'božje besede', čeprav to zveni nekoliko heretično glede na uradno krščansko teologijo, ki živalim sicer priznava trpljenje, ne pa tudi odrešenje kot človeku (Akvinski). Drevo, ki je zazidano v nekaj metrov širok betonski bazen sredi nebotičnikov v kakem velemestu, je klavrno drevo, pa čeprav mu je slučajno splet okoliščin naklonjen in so nebotičniki tako postavljeni, da ima dovolj svetlobe, za katero se morajo njegovi sicer srečnejši bratje v gozdu medsebojno boriti s svojo lastno rastjo. Toliko bolj ta ugotovitev velja za kravo, ki je sicer v velikem obratu prehrambne industrije lahko dobro rejena in daje obilico mleka, ker je napitana z vitamini in minerali, hkrati pa ne vé več za to, kaj je paša. »Usoda živali v našem svetu je dobro ponazorjena v nekem članku, ki je bil objavljen v časopisu pred nekaj leti,« piše Horkheimer: »članek je poročal, da so krdela slonov in drugih živali pogosto onemogočala vzlet letal v Afriki. Živali so tukaj postavljene v vlogo preproste prometne ovire.« (Mrk razuma, 94.) Ni vseeno, ali človek naravo in živa bitja v njej goji ali izsiljuje. Gospodstvo postavlja pa se reflektira tudi v odnosu do neživih stvari. Ni vseeno, ali nam npr. grča v lesu pomeni predmet obdelave (recimo za furnir) ali pa le neko nepotrebno oviro v uporabnosti, funkcionalnosti in spoliranosti materiala. Moderna tehnika »naravi postavlja /vsiljuje/ zahtevo za dobavljanje energije, ki jo je kot tako mogoče spraviti na dan in nakopičiti. Toda mar to ne velja tudi za stari mlin na veter?« se sprašuje Heidegger: »Ne. Njegova krila se sicer vrtijo v vetru, neposredno so izročena pihanju vetra. Mlin na veter pa ne odklepa energij zračnih tokov, da bi jih kopičil.«

(TiP, 332.) Don Kihotovi demoni so postali prijazne postave iz preteklosti, na njihovo mesto pa so stopile mnogo strašnejše, hkrati pa tudi bolj abstraktne pošasti.

5.4 Ostaja seveda vprašanje: v čem, na kakšen način lahko iščemo in pričakujemo preobrat? V čem je utemeljeno upanje, da postavje ne bo povsem zavladalo, da se človek kot tragični junak te žalostigre ne bo reduciriral na razpoložljivi obstanek, na stvar med stvarmi, in s tem izničil sebe kot ek-sistirajočo tu-bit? Poroštva, da se ne bo to zgodilo, ni nobenega. Možnost, da se postavje kot nevarnost ne udejanji, pa je v tej nevarnosti sami, s tem ko se človeku nevarnost razkrije kot nevarnost, pravi Heidegger, ki v razpravi »Tehnika in preobrat« kar trikrat citira Hölderlinov verz: »Kjer pa je nevarnost, raste / Rešilno tudi«, tako da te pesnikove besede zazvenijo že skoraj tako, kakor refren *miserere nobis!* v krščanski molitvi. Zakaj je pomembno, da se zavemo nevarnosti kot nevarnosti? »Postavje biva kot nevarnost. Toda ali se s tem že oznanja nevarnost kot nevarnost? Ne. /Kajti/ nevarnost, namreč v resnici svojega bistva ogrožujoča se bit sama, je zagrnjena in zastrta. Ta zastrtost je največja nevarnost te nevarnosti.« (TiP, 362.) V daljavi slišimo ob tej Heideggerjevi misli odmev njegovega pojmovanja zapadlosti smrti in biti-za-smrt v delu »Bit in čas«. Vendar je zgolj zavedanje nevarnosti kot nevarnosti premalo, mišljenje mora vlagati stalen napor v to, da se nevarnost, v kateri se *per negationem* kaže bit sama, spet ne zagrne in zastre. Glavni in pravzaprav edini 'napotek' mišljenju (in s tem hkrati človeku), kje naj išče preobrat, daje Heidegger v stavku, ki smo ga že omenili: »... pred vprašanjem, kaj nam je storiti, ki se nam vedno kaže kot na videz najbližje in edino nujno, premislimo tole: *kakom o-ramo misliti?*« (Ibid., 369.) Po drugi strani pa Heidegger pojmuje preobrat kot enkratno bitnozgodovinski dogodek, v katerem se »nenadno razsvetli razsvetljava bistva biti« (Ibid., 374.) Govori o vbli-

11 sku-vpogledu /Einblitz-Einblick/, ki naj bi se v razdobju po-stavja ‚neodvisno‘ od človeka, kot usoda dogodil kot preobrat v sami biti: »V postavju in vsem njegovem zastiranjju se razsvetljuje preblisk svetlobe /der Lichtblick, jasnina/ sveta, se bliska resnica biti. Tedaj namreč, ko se razsvetli postavje v svojem bistvu kot nevarnost, tj. kot rešilno. V postavju kot neki usodi bistva biti še biva svetloba od prebliska biti. Postavje je, čeprav zastrto, še vedno preblisk, ne pa slepa usoda v smislu kake popolnoma zastrte fatalnosti.« (Ibid., 377.) V teh heraklitovskih besedah je žal le malo tolažbe. Prej kot da bi govorjenje o vblisku vzbudilo v nas neko tolažbo, se ob njem vprašamo: koliko megatonov TNT bo (bi bilo) potrebno, da bi se ta bitnozgodovinski vblisk vžgal? Kakšno bi bilo tisto pogorišče, kjer se »ugnezdi divjanje tehnike, dokler ne prične nekega dne skozi vse tehnično bivati bistvo tehnike v dogodku /Ereignis/ resnice«? (Ibid., 361.) Na nekaterih drugih mestih v razpravi pa se nam zdi, da te dopolnitve bistva tehnike Heidegger ne misli tako apokaliptično: »Prebolevanje /bistva tehnike/ je podobno tistemu, ki se godi, ko v človeškem območju prebolimo neko bolečino.« (Ibid. 366.) Ali besede o tem, da je odrešitev v namenskem odprtju bistvu tehnike (ibid., 350), pomenijo prvo ali drugo izmed zgoraj navedenih dveh možnosti, ali pa kako tretjo, to ostaja nejasno. Moramo pa priznati, da ne glede na to, kaj Heidegger govori o preobratu, že njegova analiza tehnike kot nevarnosti vsebuje nekaj od-rešilnega, povsem v skladu s Hölderlinovim magičnim stavkom.

5.5 Kljub temu da »ostaja vse golo urejanje univerzalno-historično predstavljenega sveta brez resnice in tal« (Heid., TiP, 378) in kljub temu da se »prazni lov za prihodnostjo, za tem, da bi izračunali njeno podobo takó, da se napol premišljena sedanost podaljšuje v zakrito prihodnost, sam še zmeraj obnaša na način tehnično-računajočega predstavljanja« (ibid.) — pa se vendar ne moremo sprijazniti z mislijo, da je preobrat usojen z vbli-

skom biti, zato se bomo skupaj z Marcusejem vprašali (čeprav tvegamo očitak tehnično-računajočega predstavljanja): kakšne so v tehnologiji konkretne alternativne možnosti, ki bi omogočila, da bi se preobrat kot proces, ne pa kot kozmični blisk, res začel dogajati? Ali sploh obstaja konkretna možnost alternativne tehnologije, ali pa je kaj takega le nepremagana iluzija naivnih humanistov? Je rešitev v vrnitvi na staro rokodelsko tehniko, k manjšim tehnološkim enotam, k načinu pro-izvajanja v smislu grške *poiesis-techné*? Verjetno se bo razgraditev velikanskih tehnoloških verig slej ko prej izkazala za edino realno alternativo, vendar ne v obliki vrnitve, kajti vračati se nikoli ni mogoče, temveč v obliki post-industrijske družbe, kateri »grško pojmovanje povezanosti umetnosti in tehnike lahko rabi za preliminarno ilustracijo.« (Marcuse: »Enodim. človek«, 220.) Ostaja seveda odprto vprašanje: kdo naj bi bil nosilec takšnega preobrata? Ali bi bil to zavesten in hoten proces, za katerega bi se odločili najbolj prebujeni posamezniki in postopoma potegnili za seboj še druge, ali pa bi bil preobrat posledica psihične, biološke ali produkcijske krize, ki bi se potencirala do tolikšne mere, da bi zahtevala nekaj kvalitativno novega. Zgodovina nas na žalost uči, da se takšne preobrazbe doslej niso dogajale brez moralnega in fizičnega razsula vsakokratne obstoječe družbe. Morda pa bo tokrat prvič, da se bo radikalna preobrazba zgodila mirno, postopoma — zaradi realne grožnje univerzalnega uničenja, za katero vemo vsi. Vse to so seveda samo ugibanja, na katera ni možno odgovoriti niti tako niti drugače. Marcuse jasno poudarja, da je za radikalno družbeno spremembo nujna hkratna sprememba same tehnološke strukture proizvodnega procesa: »Kvalitativna sprememba družbe bi involvirala spremembo v sami tehnološki strukturi, in to v tolikšni meri, kolikor tehnološki aparat prodira v javno in privatno eksistenco družbe, tj. postaja medij kontrole in kohezije v političnem univerzumu.« (Ibid., 39.) Tehnologija ni nevtralna: centralni državni elektronski računalnik s svojim

13 nezmotljivim spominom ter s svojo miselno sterilnostjo na primer ni zgolj instrument za ‚kapitalistično‘ (= represivno) ali ‚socialistično‘ (= osvobajajočo) družbeno uporabo, kajti »tehnološki a priori je politični a priori, zato ker transformacija narave vključuje transformacijo človeka.« (Ibid. 148.)

V alternativni tehnologiji naj bi umetnost postala odločilni dejavnik v oblikovanju lastnosti in videza stvari, v oblikovanju dejanskosti, načina življenja. To bi hkrati — nadaljuje Marcuse — pomenilo ukinitév-prevladanje /Aufhebung/ umetnosti kot neke posebne, od proizvodne prakse ločene dejavnosti. V »Eseju o osvobajanju« Marcuse poudarja, da bi morala domišljija, ki združuje čutnost in um, postati ‚produktivna‘ kot praktična in vodilna sila v preobrazbi dejanskosti. Znanost naj bi se približala umetnosti s tem, da bi razbila svoj postvarjeni *esprit de sérieux* in postala *gay science* v stilu Leonarda da Vincija. Je to le nostalgija za nečim, kar je za zmeraj izgubljeno, ali pa je v tej viziji vsaj trohica možnosti realne alternative? — Svobodno družbo Marcuse vidi v konvergenci tehnike in umetnosti, dela in igre, v ustvarjanju estetsko-erotične dejanskosti; tehnika naj bi postajala umetnost, umetnost pa oblikovanje dejanskosti, medsebojno bi se dopolnjevali nova čutnost in desublimirana znanstvena misel. »V tej preobrazbi bi se spremenil sam topos estetike: bila bi izražena v preoblikovanju ‚življenjskega sveta‘ /Lebenswelt, okolje/ — v družbi kot umetniškem delu.« (»Esej o osvobajanju«.) Bi bilo mogoče — kot misli Marcuse — umetnost zagledati in vrednotiti kot akterja znanstveno-tehnološke preobrazbe sveta, kot izvor alternativne tehnologije?

6 »V eni izmed Homerjevih pripovedk je ohranjeno prepletanje mita, gospostva in dela. Dvanajsti spev Odiseje pripoveduje o plovbi mimo Siren. Njun izziv je klic k potopljenju v preteklosti. Toda junak /Odisej/, ki je izzvan, je dozorel v trpljenju. V mnogih smrtnih nevarnostih, skozi katere se je moral prebiti, se je v njem utrdila enotnost lastnega življenja, identičnost lastne osebe...« (Horkheimer-Adorno: »Dialektika razsvetljenstva«.)

6.1 Vsebina mita o Sirenah je sledeča: Odisej mora s svojo posadko na poti od lepe čarovnice Kirke proti domači Itaki pluti mimo otoka, na katerem živita dve morski deklici (Sireni), ki pojeta takó čarobno pesem, da začarata vsakogar, »kdor se neveden približa in sliši njih petje čarobno«. Tam na zeleni obali njunega otoka »v kupih ležijo okoli /mož gnijočih kosti«. Odiseja je na nevarnost posvarila Kirka, ki mu je svetovala, naj svojim mornarjem zamaši ušesa z voskom, on sam pa naj se dá privezati ob jambor in naj posluša pesem Siren privezan, da ga ne bosta mogli zvabiti k sebi. Odisej tako tudi stori. Ko se približajo otoku, nastane brezvetrje in njegovi mornarji z voskom v ušesih veslajo z vso močjo, da bi čimprej prišli mimo. Odisej, ki posluša čarobno pesem, svoje može roti, naj ga razvežejo, kajti čar je premočan, da bi se mu mogel upirati katerikoli smrtnik. Mornarji, ki njegovih klicev ne slišijo, veslajo dalje in tako se vsi skupaj rešijo.

Homer o Sirenah pravi, da »njunih glasov milozvočnost / vse omreži ljudi«, vendar pa smrtonosni čar ni prisoten samo v melodiji, ampak tudi v pomenu besed, ki jih pojeta. Medtem ko je Odisej pri-

vezan na jamboru, ga Sireni vabita k sebi s sledečo 11
pesmijo (v prevodu A. Sovreta):

»Pridi no sem, preslavni Odisej, ti diika Ahajcev,
barko ustavi le-tu, da slišal boš najino pesem!

Nikdar ne pride tod mimo nihče na ladji črneli,
nè da bi sladkih glasov naslušal se z najinih usten:

vsakdo, kadär senaužije, modrejši odide po znanju.
Veva ti namreč vse, kar koli na polju pod Trojo
Trojci po volji bogov in Danajci prebili so zléga,
veva i to, kar godí na zemlji, materi krušni!«

»Tak je bil rajski njun spev...«, pravi Odisej,
ki zgodbo pripoveduje na dvoru kralja Faiakov.
Kakšen je ta spev? Kaj je v njem takšnega, kar ne-
zadržno vabi in hkrati prinaša smrt? — Smrtnostni
čar je v tem, da Sireni v e s t a v s e, kar se je
na zemlji zgodilo in kar se dogaja. Tisti, ki bi ju
poslušal do konca, bi ‚odšel modrejši po znanju‘,
vendar se to ne more zgoditi, ker potnika na otoku
čaka smrt. Sireni v e s t a z a c e l o t o v s e g a, kar se do-
gaja na zemlji, spoznanje te Celote pa pomeni za
smrtnika hkrati njegov konec. Za poslednjo mo-
drost vé le smrt, ki je ponovna spojitvev z vseobse-
gajočo naravo, potopitev v preteklosti, iz katere se
je človek iztrgal na začetku svoje zgodovinske poti,
na začetku, ki ga za grško (in v precejšnji meri
tudi evropsko) civilizacijo zaznamujeta oba Home-
rova epa. Védenje o vsem, spoznanje Celote, ki je
cilj vsakega mislečega duha, je hkrati izguba in-
dividualnosti, zabris meje med mano in tabo. »Strah
pred tem, da izgubim svoj lastni jaz, da se zabriše
meja med mojim in drugim življenjem, strah in
želja po smrti, je soroden obljudi sreče, ki v vsa-
kem trenutku preti civilizaciji. Pot civilizacije je
bila pot poslušnosti in dela, nad njo pa lebdi izpol-
nitev kot čisti privid, kot razlaščena lepota. Odise-
jevi misli... je to znano. Vidi samo dve možnosti
rešitve.« (Horkheimer-Adorno: »Dial. razsvet.«, 47)

6.2 Prvo možnost izbere sam zemljiški posestnik,
kralj Itake Odisej, za katerega delajo drugi. Ker mu
ni treba veslati, lahko posluša pesem Siren, prive-
zan na jambor. Smrtonosni učinek čarobnega spe-

17 va, ki obljublja spoznanje Celote, Odisej premaga takó, da posluša pesem smrti le ‚z mislijo‘, da ji ne sledi s telesom, ki je privezano na ladjo življenja. Materialna moč Sireninih besed se izniči s tem, da so te besede reducirane na pojme, iztrgane iz povezanosti z dejanji. Smrt kot obljuba Celote je (le) misel, ki jo Odisej razume z glavo, ne zadene pa ga v srce. Njegovo telo je privezano in ne more slediti Odisejevimi mislim. V načinu, kako se zvičajni Ahajec reši iz smrtnega speva Siren, je prisoten — v mitični obliki — temelj grške in poznejše evropske filozofije. Idealistična metafizika lahko govori o Celoti, o absolutni Ideji, kot o nečem pozitivnem, v poteku posameznikovega življenja ‚slišanjem‘, zato, ker abstrahira od telesa, od posameznikove biološke končnosti, v kateri se izraža njegova individualnost. V Homerovem mitu o Sirenah je že prisoten mit krožne Sinteze.

6.21 Drugo možnost rešitve Odisej nameni svojim sopotnikom, mornarjem, ki jim zamaši ušesa z voskom in jim ukaže veslati. Medtem ko njihov gospodar zvezan prisostvuje koncertu Siren, ko posluša pesem smrti, pa Odisejevi podložniki — nasprotno — delajo s svojimi rokami, veslajo s poslednjo mišico svojega telesa, ves njihov napor je koncentriran na telesno dejavnost, ki je ‚abstrahirana‘ od njihove misli, od njihove zavesti, kajti zanje misli nekdo drug — Odisej. Ker imajo ušesa zadelana z voskom in so v celotni avanturi udeleženi zgolj kot veslači, nad njimi nima moči smrtnonosni spev, ki ‚nad civilizacijo poslušnosti in dela lebdi kot čisti privid‘. Veslači bivajo na način ‚zapadlosti smrti‘, bi rekel Heidegger, Adorno in Horkheimer pa pravita, da je v Odiseji vsebovana že prava teorija delitve dela.

7 Zdi se, da sta slikarja Bosch in Breughel v svojem času še videla zmaje. Naslikala sta jih kot velike ptiče, z ostrimi, netopirjastimi krili, s strašnimi kremplji in z mnogimi glavami, ki so bruhale ognjene zublje. Med njimi so bila tudi bitja z ribjim trupom in s človeškimi nogami, pa trnjolaste pošasti, ki so se sprehajale po vrtovih naslad in igrale na ogromne glasbene instrumente, harfe, kitare; tam spet so bili kljunati kerubi in bleščeči padli serafi, padajoči v brezno, vso večnost padajoči. Ob viharnih nočeh so obiskovali grešne menihe v njihovih samotnih celicah. Drugi zmaji pa so bili vklesani v kamen, visoko v zvonike gotskih katedral, od koder so gledali na širono pokrajino, čez valove zemeljskega oceana, zvečer pa so razprli svoja krila, v podobah sov in netopirjev krožili nad mesti ter se spuščali v sanje tistih, ki so jih obsedle nečiste sile. Največkrat pa so zmaji prebivali v starih gradovih, visoko med skalnimi stenami, krožili so pod oboki temačnih dvoran, kjer je vitez igral šah s smrtjo in kraljična sanjala svoj stoletni sen. Slikarji, kiparji, pesniki in vidci so upodabljali zmaje po zidovih cerkva, na pergamentne zvitke, na zadnjo stran svetih ikon, vpletali pa so jih tudi v tkivo svojih vsakodnevnih predstav. Ljudje so vedeli: toliko časa, dokler jih lahko še upodobimo, demone, ki se polaščajo naših duš, toliko časa še ni prišlo najhujše. Slutili so, da bo hudo takrat, ko bojo zmaji postali nevidni. V poznejših časih so zmaje opisovali pravljíčarji, toda mnogi med njimi so zgolj lagali, da bi prestrašili svoje poredne otroke. Zmaji so prihajali tudi na karnevale, hodili so naokrog v podobah kurentov, kosovirjev in vampirjev. Ob mirnih poletnih

večerih so otroci vlekli papirnate zmaje nad travniki za vasjo. Pozneje pa ni bilo več ne travnikov ne velikih gozdov, mesta so se širila in prepredala pokrajino s svojimi tovarnami, stolpovi in cerkvami. Ko so izumili film, so prikazovali pradaвне pošasti, razne vrste dinozavrov, praljudi v boju z mamuti, nato je prišel na vrsto Frankenstein, pa strašni King Kong, a ljudje so se ob teh bitjih le še zabavali, ni jih bilo več tako strah kot nekoč. Danes jih vidimo le še kdaj pa kdaj, zmaje, ki prešinejo naše misli, nekaj se premakne v naši zavesti, pa smo v povsem drugem prostoru, v povsem drugem času, tisoč svetlobnih let stran, in tedaj vemo, da so prileteli mimo. Vendar pa zmaji ne priletijo mimo tako kot nekoč, s trnjolastimi krili in sedmimi glavami, ampak se — na primer — pojavijo skozi lóme kristalastega prostora, priplavajo na dolgem, nihajočem zvoku flavte ali orgel, ždiijo v precepu dveh svetlobnih ravnin, ki razdeljujeta sobo v prizmatične segmente, nato pa se razpršijo v tisočero svetlobnih tančic, ki obkrožajo plamen luči. Še vidimo zmaje, čeprav le kdaj pa kdaj. Ni še prišel tisti trenutek, ko postanejo povsem nevidni, ko se skrijejo globoko v duše ljudi, da jih ni mogoče več priklicati na dan. Morda pa se celó preselijo v stroje, v spominske bloke elektronskih računalnikov, da ljudje še vedeli ne bojo več zanje. Kakšna nova groza se bo rodila takrat?

znamenja

65

marko uršič
enivetok

glavni urednik
dimitrij rupel
urejajo

niko grafenauer
tine hribar
milan jesih
taras kermauner
herman vogel

opremil
marko pogačnik
založila
založba obzorja
maribor

za založbo
drago simončič

natisnilo 1981
ČGP VEČER
v mariboru