



BOŠTJAN M. ZUPANČIČ

BIT(JE)  
IN  
HREPENENJE

## Vsebina

Avtorjeva opomba .....	2
Spremna beseda k prvi izdaji .....	4
Ena sama velika ljubezen .....	6
O politiki hrepenenja .....	12
Prvič o dialektiki hrepenenja .....	22
Drugič o dialektiki hrepenenja .....	26
Tretjič o dialektiki hrepenenja .....	32
Produkcija hrepenenj .....	40
O usodi .....	45
O intimnosti .....	52
O nedorečenosti .....	62
Ideal simpatije .....	65
O odtujenosti .....	74
O ljubezni .....	79
Duh orhidej .....	91
Tostran dobrega in zla .....	108
O lepoti .....	126
O strukturi nekega obupa .....	130
O navdihu .....	134
Osvoboditev .....	143
Slovenstvo: radost ali žalost? .....	148
K smislu .....	154

## Avtorjeva opomba

Pričujoče eseje sem nekaj zadnjih let nasnoval kot sporadične intelektualne avanture, tu in tam, a nikoli *ad-hoc*, vedno in zgolj iz notranje potrebe po nepotešenosti. Ena od posledic moje nesposobnosti za neposredno izražanje je, da se je čustvena nuja spreminjala v intelektualni jezik, ki pogosto več skriva, kakor odkriva. Tako se človeku maščuje lastni narcisizem. Druga posledica je, da imajo eseji za rdečo nit duše *leitmotiv*, katerega bistvo je ponavljanje. Ker mi je pisanje zanimivo samo, če vnaprej *ne* vem, kaj bom zapisal, je (vsaj zame) toliko bolj presenetljivo, da sem v vsaki od povedi zapisal isto. Ne vem, kaj je odkrival E. M. Forster, ko se je držal svojega načela »kako naj vem, kaj mislim, dokler ne vidim, kaj pravim«, a zase mi je pri ponovnem branju esejev jasno, da sem odkrival eno samo stvar.

V eseju se pisec spopada z vprašanjem, kakršnega si zastavi v svojem *singerju*. Bralec mi bo morda oprostil, da je šlo vedno za boj z istim nasprotnikom, če pa je mogoče, naj mi oprostijo tudi, da sem pogosto uporabil ista orožja.

Po svoje me prav veseli, da izhaja knjiga ravno pri založbi *Komunist*. Od svoje vrnitve v domovino se namreč strogo držim načela, da sem dostopen vsakomur in vsem, ki so prijazni z menoj. (To pravim zato, ker so moje objave sicer razsejane po celotnem političnem spektru.) Pri skupnem delu sva se z Marjanom Pungartnikom spoprijateljila in tu bi se mu rad iskreno zahvalil za prijaznost in dobrohotnost, s katero je iz inkongruentne mase člankov sestavil to knjigo. Brez njegove dobre volje ne bi izšla. Odgovornost za vse napake pa seveda ostaja pri meni.

B. M. Z.

V Ljubljani, decembra 1988

## Spremna beseda k prvi izdaji

*Pričujoča spremna beseda k esejem Boštjana M. Zupančiča seveda nima ambicije biti razlaga ali tolmač vseh tistih problemov, ki jih avtor sprožja, se jim skuša približati ali pa jih preprosto osvetljuje drugače, kakor smo bili vajeni doslej.*

*Najbrž je ob tem treba povedati, da vnaša Boštjan M. Zupančič v zvrst slovenskega esaja zlasti drugačne teoretske poudarke, pa tudi čisto literarne vidike, ki zvrst, za katero od Izidorja Cankarja dalje na Slovenskem ne najdemo posebej uspešnih predstavnikov, znova obuja kot nadvse privlačno, sporočilno in premisleka vredno.*

*Zupančič je pritegnil mojo pozornost, najbrž pa tudi marsikogar drugega, že pred časom, ko je živel v Združenih državah Amerike in so njegova besedila izhajala v Naših razgledih. V slovenske revije so vnašali drugačno videnje, drugačno občutljivost do sveta in njegovo drugačno razumevanje, kakor smo ga bili sicer vajeni pri pre mnogih naših »potopiscih« ali »esejistih«, ki jim je uspelo izvedeti skoraj vse o Ameriki v enem mesecu ali še kaj manj.*

*Dragocena lastnost pisanja Boštjana M. Zupančiča je predvsem v tem, da njegova refleksija, naj gleda skozi filozofsko optiko Martina Heideggerja ali psihoanalitično Lacana, Freuda ali kateregakoli drugega misleca, ni oropana lastne dimenzije premisleka kakor tudi ne lastne literarne umestitve problema.*

*Zakaj posebej poudarjam to Zupančičevo lastnost?*

*Ob nekaterih naših piscih se namreč le težko znebimo občutka, da jim zdi nadvse imenitno, če lahko posnemajo svoje teoretske vzornike do mere, ko se že ne da več prepoznati, kaj je vir, na katerega se sklicujejo, in kaj bi še utegnilo biti njihovo lastno stališče.*

*Prav zato je toliko bolj dragoceno, da imamo avtorja, ki je svoje refleksije sposoben speljati tako, da upošteva tako velik krog teoretskih izhodišč, razmišlja s tolikšno relevantnostjo in se ukvarja z vprašanji, ki spadajo v krog sodobnega evropskega in svetovnega angažmaja.*

*A to je le del Zupančičevega ustvarjanja. Nič manj ni pomemben tisti drugi, zlahka prepoznaven del, namreč literarna vrednost. Pri tem ne gre le za esej, ampak za druge zvrsti, ki so prav tako predmet njegovega zanimanja in ustvarjalne izkušnje.*

*Razpon njegovih esejev sega, če si smemo dovoliti take delitve, od tém splošne kulturne provenience, usode naroda, civilizacije, ki jih pripadamo, do tistih tém, ki postavljajo v ospredje vprašanje Biti, temeljno vprašanje evropske filozofske izkušnje in moralna vprašanja (polarnost dobro-zlo), kar dostikrat ni le filozofsko, teoretsko vprašanje, ampak postaja vedno bolj vprašanje naših praktičnih odločitev.*

*Že na začetku sem zapisal, da pričujoča spremna beseda nima namena podučevati bralca, kako naj bere Zupančičeve eseje, in mu vsiljevati glede tega mnenje in nazore. Mislim, da pozoren bralec tega ne potrebuje, saj se bo zlahka znašel sam tudi v slogu, ki ni naklonjen običajni teoretski gostobesednosti in mu tudi ni potrebno zakrivati vrzeli.*

*Pred seboj imamo knjigo, ki ni le novost v Komunistovi zbirki, ampak je novost v slovenski literaturi – tega se lahko le veselimo in le upamo, da bomo lahko slovensko literarno in teoretsko produkcijo obogatili še s kakšnim podobnim avtorjem.*

*Milenko Vakanjac*

## Ena sama velika ljubezen

Dve vrsti ljudi sta in sta vedno bili. Pesniki in drugi; tisti, ki so, in tisti, ki niso, ki se zavedajo, da niso in zato so, in tisti, ki mislijo, da so in zato niso; tisti, ki prisluhnejo vzgibu srca, in tisti, katerim je za zavest potreben močnejši dražljaj; tisti, ki preteklosti ne razmejujejo od prihodnosti, in tisti, ki preprosto obstajajo tukaj in zdaj; tisti, končno, v katerih odzvanjajo hrepenenja in bolečine, in tisti, ki so to ljudstvo.

Dve vrsti ljudstev sta in sta vedno bili. Ljudstva, ki svojim pesnikom prisluhnejo in jim slede, in ljudstva, ki pravijo »ce n'est que la littérature«.

Pesnik je prerok. Ne vprašuje se, kako doseči tisto, po čemer narod zdaj hrepeni. Pesnik se sprašuje, po čem je vredno hrepeneti. On vé, da pod površino ni nič. Nič, ki vabi v prihodnost. Nič, s katerim se ni mogoče soočiti, ki pa vendarle jè. Ker jè, ga pesnik opiše; ga, kot pravi Rilke, mora opisati. Filozofa prevzema vprašanje, zakaj sploh kaj jè; pesnik je odgovoren, da sploh kaj jè.

So narodi, ki nimajo pesnikov in zato nimajo ne preteklosti ne prihodnosti. So narodi, katerim so vzeli preteklost, s tem pa tudi njihove pesnike – sedanje in prihodnje.

V tem zgodovinskem trenutku se povsod sprašujejo: »Zakaj sploh?« Anomija na zahodu in apatija na vzhodu. Utirjeni tramvaj poželenja, ujet v tirnice atrofičnega rutinskega hrepenenja. Tennessee Williams, daljni potomec Shakespearove »dark lady«, sprejema doktorat Harvardske univerze. Libido je ujet v prokreativno komodnost, naftni vrelec sublimacije pa je izsušen. Civilizacija, ki si več ne upa in v kateri je ljudi strah. Strah; ne zato, ker bi imeli kaj izgubiti, temveč zato, ker si ne upajo predstavljati, da bi življenje lahko bilo drugačno. Kje je torej pesnik, ki bo ljudi povabil v prihodnost?

Kolikor je človek pesnik, lahko stopi med ljudi in jim napravi življenje bolj smiselno. Medij za ta pojav je *logos*. Ne le kot govorjeni jezik kake človeške skupnosti, temveč kot

nosilec tistega pogleda, ki je zazrt za obzorje danega. Tisti temeljni optimizem in vitalnost, ki napravita kako kulturo ali civilizacijo čilo ali bujno, sta se še vedno in se tudi bosta porajala zgolj v posamezniku. Glede tega je družbena zavest drugoten lari fari. Družbeno vrenje ni ravno prijatelj individualizma in Hegel je celo trdil, da je posvečanje introspektivnemu humanizmu znak izrojevanja kake kulture. Toda tisti podvodni tok, ki bo kak družbeni red šele vzdignil na površino zgodovine in ki ga prvi zazna ravno pesnik, je bolj vprašanje časa kakor individualizma.

Proust pravi: Kar je danes nezaslišano, bo jutri predsodek; česar se bodo jutri polastile množice, je lahko danes kar najbolj prečiščena intuicija in verz. Oznanjevati je mogoče samo tisto, kar je tako in tako le vprašanje časa. S tem pa ni rečeno, da taka katalitična oznanila niso potrebna.

Gre pravzaprav za to, da se dá oprijemljivo obliko nečemu, česar danes še ni. Ko znanost zajema iz stvarnosti, daje pojmovno oprijemljivost človeškemu odnosu do te stvarnosti. Vsakdo, ki je le kdaj izumil kaj izvirnega, vé, kako skrivnosten je ta postopek in kako varljivo je gledati na Kolumbovo jajce v retrospektivi. V ustvarjalnem vršičku se razlika med pristno znanostjo in pristno umetnostjo, da, celo pristno politiko – razblini. Če je to res, ali, recimo, toliko, kolikor je res, potem kaže govoriti o ljudeh («poeta nascitur»), ne o panogah.

Kadar se mlad fant ali dekle zaljubi, postane nebo bolj modro in rože postanejo bolj rdeče. Sivi vsakdanjik se iz abstrakcije spremeni v doživeto in smiselno sedanost. Ta metamorfoza je, kot pravi Deleuze, odziv na tista znamenja v ljubljeni osebi, ki vodijo prek ojdipovskega materinskega arhetipa do veliko globljih in razsežnejših razsežnosti človekovega gibanja na tem planetu. Tu leži tudi odgovor Tolstoju in njegovi *Družinski sreči*: Sublimacije ni mogoče ujeti v Ojdipov trikotnik. Prevreti mora in se razliti prek roba v druge medčloveške odnose.

Na zastavo socializma bi morali napisati: NOUS SOMMES TOUS LES POÈTES. Država in Ojdipov trikotnik sta tirnici, po katerih se vali utrujeni tramvaj poželenja v dvajsetem stoletju. Odprava države je odprava tistega nasilja, ki je nekoč na začetku

zgodovine zasukalo človekovo hrepenenje v sovraštvo do samega sebe, v slabo vest, v bolezen. Ta bolezen je, kot pravi Nietzsche, bolezen, tako kot je nosečnost bolezen. Ni treba posebej omenjati, da je v tem grmu Freud našel svojega zajca sublimacije. Razlika med obema je ta, da Nietzsche odkrito napada državo, medtem ko se ji Freud udingja. Gre za to, da je mogoče z odpravo fizičnega in psihološkega nasilja ustvariti človeka, ki bi bil končno tak, kot je lahko. Razkošje, katerega mu do sedaj zgodovina ni mogla privoščiti. Zakaj, je razložil Marx.

Nous sommes tous les poètes. Pravzaprav smo samo toliko, kolikor smo opesnili svoj vsakdanjik – in kolikor so tisti, s katerimi živimo, tudi uspeli živeti smiselno. Potrebovali bi epidemiologijo smiselnosti: kolikšen odstotek populacije je treba cepiti s pesmijo, da bi ves narod vzcvetel v veselju do življenja?

Pravzaprav je fascinantno, da je ta energija tik pod površino atrofičnega racionalizma in zasičenega potrošništva. A pesmi in umetnosti ni mogoče postaviti na oder v sklop teatralno nenavadnega. Aplavz odtuja, *logos* pa zahteva sodelovanje. S sokratično pedagoško metodo je, na primer, mogoče v predavalnici ustvariti naelektreno napetost, ki je nobeno predavanje *ex cathedra* ni zmožno. Kar je vsaj zame pri tem očitno, je, da se je do doživete zbranosti mogoče dokopati samo potem, ko so ljudje odvrgli konvencionalne predsodke, to je tiste pojme, ki zaradi svoje varljive očitnosti mrtvijo vitalne centre mišljenja. Šele ko je učitelj zmogel potegniti preprogo spod nog atrofični “zdravi pameti”, začnejo učenci prvič razmišljati.

Če je to mogoče storiti pri predavanjih, ni vrag, da ni možno tudi v umetnosti. A ni mogoče deliti umetnosti od življenja; reifikacija je najboljše cepivo zoper udarno moč pesmi. Umetnost ne more biti umetnost, če je del družbene delitve dela. Nasprotno! Zapreti umetnost na oder, v galerije in subvencionirane pesniške zbirke je strategija tistih, katerim je epidemija človekove spontanosti nevarna.

Nimam v mislih niti soerealizma niti prosvetljevanja ljudskih množic. Prvi pogoj za to, da ljudje sprejmejo umetnika zunaj kastrirajočega institucionalnega okvira odra in galerije, je temeljna psihološka sprememba v njih samih. Da potrošniško zasičenje ne zadošča za ta



preskok, dokazuje zamrlo vrenje šestdesetih let na Zahodu. Difuzija, razpršitev tistega libida, ki je zdaj vezan na ojdipovsko inačico in zato ne samo v kali zatrt, temveč obrnjen ne le vase, temveč zoper sebe – razpršitev tistega libida, z drugo besedo, ki zagotavlja nadaljevanje države in družine, skratka, patriarhalnega nasilja – to je prvi pogoj za novo vlogo umetnosti in s tem za novo družbo. Država in s tem razredi obstajajo, ker posamezniki privzemajo oblast v lastno duševnost, ker prek ojdipovske kastracije iz sebe napravijo hlapce. Države ni mogoče odpraviti, če ljudje ostajajo podložniki.

Dominantna družbena zavest, ki jo poustvarjajo v vsaki družini, se je sposobna nadaljevati navkljub poskusom, ki ostajajo seveda institucionalni, za lase privlečeni in umetni, da bi ljudi osvobodili njihovih zavor. Osvobajanje ženske v moderni družbi kakor tudi osvobajanje vseh manjšin (mogočih in nemogočih) spod represije patriarhalne nasilne moralke so nujno vmesne postaje. Do zdaj je bilo ljudi tako strah, da si niso bili sposobni priznati želje po svobodi ali celo strahu samega. Omenjena gibanja za osvoboditev posameznih aspektov osebnosti se strahu (in histeričnih reakcij nanj) še zdaleč niso osvobodila – toda v eni generaciji je mogoče storiti samo toliko. Človeška glava je še vedno najbolj nezavzetna trdnjava. Država, ki je obstajala vso zgodovino, gotovo ni mogla ostati zgolj epifenomen. Prepojila je vsako celico družbe in posameznika ter njegovo doživljanje *dovoljene* dejanskosti.

Umetnik je glede tega aristokrat. Iz takega ali drugačnega razloga je osvobojen tistih psiholoških inhibicij, ki drugim mrtvijo ljubezen do življenja. Pojem sublimacije tu zavaja, ker predpostavlja zatrt libido, ki se kot ptič feniks dviga iz pepela Ojdipovega kompleksa. Sublimacija je patološko orodje akumulacije kapitala, bedna tolažba sužnjev. Razpršitev sublimacije je mogoča le kot razpršitev tistega procesa, ki k njej vodi. Demokratizacija družbe in postopno odpravljanje države in njenega vmešavanja v medčloveške odnose se bosta navsezadnje izrazila tudi v psihologiji posameznika.

Dober barometer za ta proces je posameznikova sprejemljivost za umetnost. Razne renesanse so statističen izraz sprostitve tistih sil v posameznikih, ki so bile dotlej zatrte. Razlike in razdor med odrom in publiko, pesnikom in bralci, učiteljem in učencem

izginjajo toliko, kolikor ti procesi osvobajanja in regeneracije prodirajo v celične strukture družbenega življenja.

Umetnikova tragedija ima v tem sklopu več plati. Najprej je neizbežno, da ostaja osamljen, ker je pač kot umetnik pred časom. Če si najde družbo – in po čudežu se ljudje s tako občutljivostjo nekako najdejo med seboj – ostaja med tistimi, ki razumejo, niso pa vedno hvaležno poslušalstvo. Umetnikova zavest ostaja brez potrditve pri drugih dober razlog za umetniško delo, ki materializira tisto, kar bi sicer ostalo neoprijemljivo in efemerno. Narod, ki slavi svoje pesnike, se je že približal višku svojega razvoja, kar pojasnjuje, zakaj so njegovi umetniki lahko zasidrani v sedanjosti.

Stanu se svojega spomni. Trpi brez miru. Pesnikovo domotožje po prihodnosti ni cenen determinizem; njegovo ustvarjanje te prihodnosti ni muhava svojevoljnost. Tu so tiste »zavestne sile«, ki jih ni treba »angažirati«, ker so po svoji naravi angažiranost sama. Če je Hegel prišel z deduktivno dialektiko do sklepa, da človek obstaja kot čas, potem je pesniku intuitivno in veliko bolj neposredno jasno, da je prihodnost vera. Za to kratko enačbo, ki je varljivo preprosta, pa leži natanko toliko, kolikor je sposoben razumeti narod, ki mu je namenjena.

Racionalizem devetnajstega stoletja je zatrl analizo ljubezni; morda je imel Jung prav, ko je trdil, da je izdiferencirano mišljenje antiteza in negacija izdiferenciranega čustvovanja. Amerika, na primer, je iz življenja napravila »cost-benefit analysis«; kramarska filozofija Jeremyja Benthama, tega genija buržoazne neumnosti (Marx), in njen felicificni kalkulus sta se ujela v začarani krog vrednot, kjer je racionalizem prerasel v iracionalno podvrženost tistim čustvom, ki (na srečo) niso nehala obstajati, jih je pa sem ter tja izrabil kak Hitler. Ker smo izgubili stik sami s seboj, smo izgubili tudi stik z drugimi, z družbo in navsezadnje z dejanskostjo samo.

Ljubezen, ki se nam sem in tja nekako zgodi, postaja nerazumljen in cenen šlager. Da je tedaj nebo bolj modro in da so rože tedaj bolj rdeče – to je postala predstava v naši duševnosti. Smo njena hvaležna publika, a nanjo nimamo nobenega vpliva. Smiselnost življenja ne more podlegati delitvi na tiste, ki čustvujejo zavestno, in tiste, ki so »realisti«.

Razlika med pesnikom in »realistom« je morda v tem, da pesnik ne opusti tako hitro in zlahka ne upa ne strahu, medtem ko se je »realistu« srce izpraznilo že nekje po poti do Sartrove »l'age du raison«.

Da je umetnost sama lahko oponašanje tistih silnic človekovega bivanja, ki mu to bivanje napravijo smiselno, je res toliko, kolikor je to smiselnost treba in mogoče umetno fabricirati v sicer odtujenem družbenem kontekstu. Odtod torej delitev dela na pesnike in nepesnike. Dialektika smiselnosti bivanja je taka, da je od ničejanskega nihilizma do ptiča feniksa le korak. Ta korak je mogoče storiti.

## O politiki hrepenenja

Epicenter današnje krize je tako v svetu kakor pri nas vprašanje, kaj se *ni* zgodilo. Ker je problem današnjega časa sploh v radikalni *odsotnosti* nečesa, je razpoloženje druge polovice dvajsetega stoletja pogrešanje. Nostalgija po pregnantni prihodnosti pri nas pa se zelo razlikuje od zahodnega hrepenenja po instantni smiselnosti. Kar je pri nas lahko upanje, se na Zahodu čuti kot utvara. Njena iluzornost izvira iz zelo konkretnega zavedanja, da zaradi ameriške gospodarske, politične in v zadnjem času že tudi kulturne hegemonije ni možnosti za spremembe, ki bi segale prek primitivne pohlepnosti, kakršno navsezadnje označuje desetodstotni letni profit. V takem kontekstu ima obup svojo legitimnost in se kaže navsezadnje kot razočaranje, kot inercija brezupnega čakanja na Godota. Podobnost med nami in Zahodom je v šibkosti kontrapeze tega navideznega oziroma legitimnega obupa. Krivici profitne ekonomije pošastnega Wall Streeta je namreč prirejena krivica libidinalne ekonomije, katere pogubnost leži v mitu o za-sêbni romantični ljubezni. V sistemu, ki ne temelji več na zasebnosti, se je ta mit, ki v resnici služi kot libidinalni vir zasebnosti, že preživel.

Potrebna pa je prava metafizično osveščena politična artikulacija, *logos* kot zbir te sublimirane energije, ki ostaja neizražena, da bi se ta pregnantna tišina, ki kakor voda za jezom čaka, da jo bo kdo spustil na turbino, pretvorila v tvorno samodejnost. Kot za vsakega človeka, ki doraste, je čas tudi za družbo, da začne živeti sama iz sebe. Še ne rojena renesansa: ta optična prevara optimizma, ki se nadomestno izživlja v razmišljanju o krizi; ta navdih, ki še ne ve sam zase; to medčloveško zблиževanje, ki šele išče raven svoje naklonjenosti, ki samo čaka trenutka in priložnosti, da se iz zgolj navidezno poudarjene negativitete prelevi v pozitiven naboj organske družbene ustvarjalnosti ...

I.

Poanta 21. stoletja mora biti v novem načinu, po katerem bo človek spoznal človeka – predvsem v sebi, vendar prek svojega bližnjega. *Mora*, ker je očitno, da so vse druge možnosti postale moreče jalove.

V starih in konvencionalnih ekonomskih postulatih ne more biti bistvo pristne in torej drugačne prihodnosti. Tu je Zahod lahko samo zgled za to, kar prihodnost ne bo. *L'économie-pour-l'économie*-zem, brezobzirni privatizem pri mešetarjenju z javnim interesom, tako značilen za kapitalizem, je absurden celo njegovim eksponentom. Intenzivna rast porabe kot nujen korelat potrebi po ohranjanju desetodstotnega profita je statistično razsežna kompenzacija za duhovno obubožanost; gospodarska rast zaradi ameriške malomeščanske duhovne zaostalosti, ki nahaja svoje zaveznike povsod po svetu; kretenezem ameriškega finančnega imperializma, ki je iz Italije, Francije, Nemčije, Skandinavije, Velike Britanije itd. že napravil kolonije bivše kolonije – vse to je danes patološka fiksacija, ker bi moralo biti preseženo že pred petdeset leti: če ne bi ves svet čakal bivše kolonije, ki ima prst na gumbu za uničenje sveta, da se zave svoje hebrefenične zgodovinske sterilnosti. Vse to izvira iz surrealizma metafizične obubožanosti, komplota kolektivne človeške regresije, razširjene reprodukcije spenglerjevskega poneumljanja ter občevanja, ki izhaja iz recipročno zožene zavesti. Da se je zahodna Evropa zapisala taki ideologiji, je morda logična posledica dejstva, da se je tako nečastno prodala; to je davek, ki naj ga sedaj plačuje za pretekli lastni kolonializem.

Mi s tem nimamo nič.

Jasno, za vsako družbo je prvi korak odprava zasebne lastnine produkcijskih sredstev. Postavlja pa se nadaljnje vprašanje, ali je lastnina produkcijskih sredstev zadnji izvor za strahotno razčlovečenje vsega drugega medčloveškega privatizma. Mar ne obstajajo viri zasebnosti, ki so globlji od obrtniškega privatizma, ki navsezadnje tudi nikoli ni bil sam sebi namen? Kaj pomaga podružabljanje proizvodnje, gospodarska neposredna demokracija itd., če so korenine gona zasebnosti globlje, kot so si klasiki marksizma zamišljali. Naj je družbena infrastruktura vzročno in zgodovinsko še tako »bazična«, za človeka je navsezadnje važno, kako se to kaže v »nadstavbi«: v družbeni zavesti, v odnosih med ljudmi, v družinskem, poklicno-ustvarjalnem, pa tudi širšem, globalnem političnem

kontekstu. Kako lahko realni socializem pozablja, da vsem razlastitvam razlaščevalcev (in drugih) skupaj ni uspelo preseči vrednot, ki so ravno vir zasebne lastnine?

Fiasko komunistične revolucije je v tem, da je dolgoročno ostala neprepričljiva. Kako je npr. mogoče, da mladi ljudje, ki so zrasli v razlaščenem družbenem kontekstu, ne uvidijo, da so »objektivno« daleč pred zgodovinskim časom tistih, ki so zrasli v kapitalizmu? *Ali je bila storjena politična napaka, ki ni pustila revoluciji, da bi pognala korenine prevrednotenja vrednot?*

Zakaj je bilo mogoče, da so v realsocializmu prišli na oblast taki, ki se o tem sploh niso spraševali? Mar se spričo svoje razredne proletarskosti niso mogli dovolj posvetiti vprašanju duhovnega obubožanja? Metafizični proletarci se šele danes pod kufkovsko zastavo konstituirajo v razred zase. Čeprav je to zahteval Lenin, ki je Hegla naštudiral že zunaj vihre revolucije in mamila oblasti, se do sedaj niso resno posvečali vprašanjem fenomenologije duha, marveč so se raje posvečali pretežno fiktivni nevarnosti, kakršno pa je predstavljal zunanji kapitalist. Kako je mogoče, da je celo Rudolph Bahro vprašanje izvora zasebnosti enostavno spregledal?

Pri nas je bilo za ta del v vsem povojnem času pravzaprav navkljub seriji velikopoteznih kardeljevskih prestrukturacij posajeno malo očitno uspešnega, kar bi pognalo prave korenine. Problem morda ni bil toliko v (ne)uspešnosti povojnih reform, ker njihov (ne)uspeh sploh še ni znan; gre bolj za to, da praktična politika ni znala *konkretizirati* idealov, zaradi katerih je bilo gibanje komunizma sploh zmagovito.

Zgodovinska drama naše družbe je torej tudi v tistem, kar se v tem obdobju po vojni *ni* zgodilo. Čeprav bi se moglo in moralo zgoditi. Ni res, da je šel komunizem kot družbena prestrukturacija predaleč. Kot je pravilno predvidel Orwell, sploh ni šel dovolj dolgo dovolj daleč.

Kar v tej zvezi (neprijetno) preseneča, torej ni, da sta si naš in zahodni *mladi* človek kot izraza svoje dobe tako različna, marveč da sta si – vsaj na površini – tako zelo podobna. Vendar pa imajo prav naši mladi pred svojimi zahodnimi vrstniki nedorečeno in neizrečeno prednost, neko doslej od sebe in od družbe nepoznano notranjo energijo. Ta

energija izvira iz *opravičenosti zaupanja* in se zato kaže tudi kot sposobnost odpreti se, kot moč napraviti se ranljivega in kot neko skoraj slepo, a nežno videnje medčloveških in nadčloveških vezi.

Samo brez politične domišljije je torej mogoče pojasniti dejstvo, da je vsa energija, katero sta sprostili splošna razlastitev in strukturalna deprivatizacija družbe, ostala neizražena in nezaprežena, nesprejeta od ljudi, ki so bili še malo prej zanjo pripravljeni umreti. Katere stare vrednote so botrovale nesposobnosti spoznanja, da se odprava privatizacije, zasebnosti, ne more končati pri »produkcijskih sredstvih«, temveč mora prodreti globoko v človekovo doživljanje sveta? Če naj vzpostavi vrednote, od katerih smiselnosti se bo dalo živeti tudi še naprej?

## II.

Ker gre za *produkcijo brepenenja*, je vprašanje navsezadnje najbolje postaviti v analitični kontekst psihologije oziroma, ustrežnejše, v okvir libidinalne ekonomije. To, česar se povojni čas ni dotaknil ravno zato, ker si predvojni komunisti kaj takega sploh niso upali upati, je vrednotenje, ki bi segalo prek običajnih obzorij prestarega Marxa in Engelsa in preoperativnega Lenina. Razlastitev je odprla manevrski prostor za strukturalne spremembe v nadstavbi, vendar do teh sprememb ni prišlo.

In če prav premislimo, se je revolucija nehala za zaprtimi vrati stanovanja, v katerem se je partizan prelevil iz borca za svobodo, ki je pripadal večnosti, v kruhoborca, ki je pripadal zgolj ženi. In kaj se je, na primer, zgodilo našemu Makavejevu, ko je to samo nakazal? Jasno, stari komunisti so se ženili in sploh živeli po predvojnem modelu, zbirali denar za nov avto itd. *ad nauseam* prav tako, kakor to počno v kapitalizmu. Razen psihološko izpraznjenih deklaracij iz partijskega programa, katerega končni cilj je neopredeljena sreča človeka, razen utrujenega, pa še to boječega hedonizma, tudi svojim otrokom niso bili sposobni ponuditi oporne točke v prihodnosti. Po prvem ljubezenskem zagonu poznih štiridesetih let se je medeni mesec izpral, ni bilo več prave moralne aspiracije (razen kompenzativnega konzumerizma), in kar je bolj tragično, otroci so *bolj videli kot dojali*, da vrednot sploh ni več in da se tudi stari po opravljeni revoluciji pravzaprav – dolgočasijo. Toda počakajte! Vem, da to ni moderno, pa se vendarle vprašam, ali je bilo mar mogoče,

da je bila tista pravična kri med vojno prelita zaman. In če slišim starega komunista danes silovito otepati, da se ni boril za to, kar je nastalo iz revolucije, mi gre to vendarle k srcu ... Morda mi ni zameriti, če mi gre tudi malo na smeh zaradi naivnosti, s katero se scientistična samozavest iz časov Friderika Velikega otepa tistih sedaj že nekoliko nemočno nasilnih idealistov, ki so mislili, da je revolucija silogizem, ki se dela na horuk. Velik del vprašanja, ki ga tukaj obravnavam, pa je sicer res stvar menjave generacij. Prihodnost je vera ... in smeh bogov, vreden prave grške tragedije.

In vendar in kljub vsemu. Ni še izrečeno, vendar je. Je smisel. Je proces smiselnosti, ki raste iz dneva v dan.

### III.

Ker se je partija zaradi svojega aktivističnega racionalizma metafizičnim vprašanjem *a priori*, ali kar je huje, večidel nezavedno, odrekla, je nastala praznina, katere bi se pravzaprav morala znati polastiti Cerkev. Slednja pa je zaradi nesposobnosti svojih duhovnikov, ki niso dorasli niti enostavni eksegezi Svetega pisma kot metafizičnega pisanja, to priložnost prav po kraljevsko zamudila. Obe polariteti sta zaradi bukoličnosti oz. »pastoralnosti«<sup>1</sup> svojih kadrov povsem prezrli metafizično praznino in njej odgovarjajočo vrednostno lakoto, ki je nenadno in spontano nastaja pred njunimi očmi.

Ta praznina in ta lakota sta v sedemdesetih letih prešli iz občutene čustvene prikrajšanosti za smisel v kvalitativno višjo obliko odtujenosti. Ta pa je s svojo nihilistično lovko segla v samo srce osebnosti. Tako smo se Slovenci iz naroda nevrotikov prelevili v narod »grozoničnikov«<sup>2</sup> in psihotikov. Namesto anksioznosti in kompulzivnih nevroz nas je zagrabil (včasih zainteletualizirani) Angst o lastnem obstoju, torej derealizacija, depersonalizacija, disociacija, interpersonalna averzija, nesposobnost zaveze (commitment), avtizem, »engulfment«<sup>3</sup> itd. Iz naroda jamravcev, prepirljivcev in opravljivcev smo po hitrem postopku postali narod dušnih samotarjev.



A če nevrozo še lahko imamo samo za funkcionalno motnjo, kot lakanovski nesmisel v polju smiselnega, je shizoidnost že tista odtujenost, ki je iz oblike po sebi prerasla v obliko zase. Medtem ko nevroza še dopušča, da življenje teče (se opoteka) po starem, si eksistencialistično prizadet mlad človek ne more več zakrivati oči pred nujnostjo radikalnega carskega reza skozi svoje vesolje. Spusti se skozi požiralnik v Nič, upajoč da bo vzniknil na drugi strani kot Alica v čudežni deželi: shizo gre na izlet. Ko se s tega izleta vrne, pravzaprav nobena stvar ni več na svojem mestu. »Sesuta« – priljubljenost tega slenga v zadnjem času nikakor ni naključje – je tako zdrava pamet kakor tudi celotna spirala buržoaznih aspiracij, ki kakor prababice iz grobov še vedno vladajo tej družbi. Temu bi se lahko reklo intrakranialna revolucija. Zunaj svoje boleče lobanje je Alica po vrnitvi iz čudežne dežele soočena s praznino, ki je posledica opisanega političnega pomanjkanja domišljije. Ta praznina se ji najprej pokaže kot *absurdno obremenjena sterilnost arhaičnih, a institucionalnih oblik medčloveškega občevanja*. Takoj se postavi vprašanje, kako iz Niča preiti v Bit, iz razpada v ponovno vzpostavitev osebnosti na višji ravni. In kaj hitro postane očitno, da se pri tem individualizem neha, da se Bit lahko vzdrži samo v skupnosti ljudi, ki jih povezuje – mar si drznem zapisati ta izraz? – ljubezen.

#### IV.

Najprej seveda mladega človeka prizadene družbena in družabna izoliranost, s tem pa povezana psihološka preobremenjenost ter nevrotična disfunkcionalnost monogamne družine, iz katere prihaja. Ta družina ni nič drugega, na to je namigoval že Engels, kot matriarhalni izraz zasebnosti, iz katere potem izvira povsem kruta iz-ločenost buržoazne lastnine. Prične se z nasilnim zapiranjem para od drugih ljudi. Ta izločitev para se kaže v izključni in po svojem bistvu antisocialni zasebnosti *romantične ljubezni*. Zaljubljenost pa je po drugi strani zgolj začasno in varljivo nadomestilo prav za tisto odtujenost, ki jo v naslednjem krogu pospešuje in proizvaja samo še v obliki zasebne lastnine. Bistvo zasebne lastnine je v izločanju drugih od posedovane stvari. Da bi razumeli, kako tudi kohezivnost družine ne temelji zgolj na medsebojni ljubezni in spoštovanju, temveč predvsem na mehničnem izločanju drugih ljudi, ki v ta krog ne spadajo, je treba samo enkrat videti, kako se mlada družina s svojim avtomobilom odpravlja na »weekend«. Roditveni nagon daje temu povsem a(nti)socialnemu procesu fiktivno biološko legitimacijo.

Ker se je ekskluzivnost monogamnega druženja že pred generacijami smiselno izpraznila, medtem ko je družbena izločenost družine zaradi splošne rasti odtujenosti od leta do leta naraščala, dokler ni od širše družine ostal samo primarni par, se je tudi mit romantične ljubezni (vedno bolj obremenjen z odrešilno vlogo v kraljestvu nesmiselnosti) pravzaprav izčrpal. Visoki stopnji razvez sledi visoka stopnja nesklepanja zakonov in zato nestabilnih zunajzakonskih zvez ter navsezadnje skupni porast enostarševske družine (*single-parent family*). Od družine ostane, kot izraz biološkega minimuma reprodukcije, samo še mati z otrokom. Posesivna ekskluzivnost romantične ljubezni se kot zadnja preostala tovarna hrepenenja izrodi v osamljenost matere, ki sama pripravlja teren naslednji generaciji in v njej še radikalnejši odtujenosti. Edina svetla točka bi bila, če bi glede tega vrtec bolj človeško opravljal svojo varstveno vlogo – kot kibuc za otroke.

Ko je tako poznokapitalistična družina iz ene od mnogih oblik druženja postala vzvod za razdruževanje širše družbe, kakor tudi za psihično razdruževanje družbeno izločenih družinskih članov, se je to moralo izraziti tudi v notranjem razpadu mladega človeka. Ta osebnostni razkol, ki ga med drugim navsezadnje označuje kufkovo-kierkegaardovska *groza pred Ničem*, pa je – najprej kot hipertrofija in zato kot dekonstrukcija osebne zasebnosti – nedvomno najbolj revolucionarno psihološko dejanje tega stoletja. Čimprej bo iz preje te groze stkan nov človek, tem prej bo mogoče govoriti o spremembah vrednot.

V točki shizoidnosti je namreč dosežena tista skrajnost najbolj radikalne privatizacije, ki se pregane v izločenost človeka samega iz sebe. V tej točki, ki pomeni skrajno zasebnost (najprej kot narcistična filavtija in potem, ko se svet domišljije izčrpa, v avtizem), preide izločenost spet v svoje nasprotje, v potrebo po ljubezni do bližnjega. V tej točki se namreč vprašanje družine, zasebne lastnine in države nič več ne postavlja kot nekakšno *zunanje* ideološko-politično vprašanje, temveč kot ponotranjeni povsem doživeti vir kierkegaardovskega obupa in kufkovskega spleta norosti in bolečine.

Dokler je namreč še možen posedovalni mit o romantični ljubezni kot obliki nezavedne prevlade nad sočlovekom, toliko časa se še vzdržuje, čeprav na zadnjem okopu, tudi tista

sebičnost, ki botruje splošni družbeni privatizaciji in malomeščanskim vrednotam. Za tako libidinalno in za tako produkcijo hrepenenja se plačuje cena v nevrozah, alkoholizmu in samomorih. Tragično je seveda to, da je po razlastitvi produktivnih sredstev sam mit nepotreben in moteč preostanek starega psihološkega sveta. (V kapitalizmu je seveda zelo potreben.)

V točki shizoidnosti pa ne obstoja več okorela konstrukcija osebnosti v obliki Ega, katerega obstoj sicer kot samosvojo istovetnost jemljemo za samo po sebi umeven, zato v tej točki postane zasebna sebičnost, na kateri so zgrajene družina, za-sêbna sebičnost, država, brezpredmetna. Sebičnost je namreč mogoča samo za sebe. Če ta osebek zaradi radikalne depersonalizacije ni več dan, tedaj celotna družba izgubi svoj smisel. Tu se zgodovina končno oddahne od zasebnosti.

Še presenetljivejše je glede tega apriorno odklanjanje romantične ljubezni, ki ga človek doživlja kot obrambo svoje rahle osebnotne integriranosti (Laingov »engulfment«). To odklanjanje čustvene privatizacije pa je politično gledano pomembno tudi kot apriorno odklanjanje monogamne *izločitve*. S tem je vržen iz igre eden najpomembnejših motivacijskih ostankov kapitalizma; in ker je mit o romantični ljubezni zadnja čustvena droga, je proizvodnja hrepenenja tako rekoč ustavljena. Tega ni mogoče premočno poudariti: podlaga za vso drugo produkcijo je produkcija hrepenenja.

## V.

V tej točki pride do bivanjske polarizacije, ki jo je v slovenskem prostoru literarno in tudi sicer močno čutiti. Možni sta dve neprimerljivi izbiri. Na eni strani »je« očitno tisti Nič, za katerega se pri nas – spričo pomanjkanja eksistencialne domišljije – zavzemajo vsem znani protagonisti-nihilisti in ki navsezadnje izhaja iz tistega, kar je Camus pri sebi pošteno imenoval nesposobnost zaznati večnost. Na drugi strani pa brez publicitete in ravno pri mladih počasi prodira tista psihologija Biti, kakor jo najdemo pri Buberju in Maslowu. Bit se pri slovenski mladini iz kategorije po sebi še ni spremenila v kategorijo zase. Obstaja, a še nima svojega imena.

Nič in Bit, pravi Hegel, sta kot popolni abstrakciji neprimerljivi že zato, ker nimata skupnega imenovalca. Prehod iz Niča v Bit pa je mogoč, pri čemer ne gre za nikakršno magijo in niti ne za kaj posebno izrednega, marveč je le praktično politično vprašanje, ob kakšnih pogojih se bo to zgodilo.

Pojavita se dve vprašanji. Prvo je, kako bi mlademu človeku omogočili omenjeni prehod iz hladnega nesmisla in absurda v smiselnost, celostnost, dovršenost, energijo, lepoto, živost, enostavnost, samozadostnost in kar je še bivanjskih pozitivnih vrednot. Drugo vprašanje je, kako ta prehod omogočiti množično za globalno družbo.

Na prvo vprašanje je odgovor relativno enostaven. Kdor pozna samo tehniko neverbalne komunikacije, učenje občutljivosti itd., ve, da pravzaprav ni tako težko vzpostaviti ozračja, v katerem udeleženci pripoznajo tako potrebo kakor tudi sposobnost za odprtost, ki jih potem druži z drugimi v obliki zrele, kognitivne, neekskluzivne ljubezni do bližnjega. Ko je Kristus dejal: »Če ste trije zbrani v mojem imenu, bom med vami,« je moral misliti na to.

## VI.

Že prostor nam ne dopušča, da bi se lotili osrednjega vprašanja, ki je po mojem v tem, kakšne praktične politične oblike druženja bi bile potrebne v družbi, ki skozi bivanjsko osveščenost želi dati priložnost za vzpostavitev tistih vrednot v ljudeh, ki bodo komunistične v nepotvorjenem smislu te besede. Na to vprašanje seveda ni mogoče odgovoriti zgolj verbalno in brez doživete podlage, razen če rečemo, da bi morala biti vzpostavljena *taka praksa, ki bi dovoljevala razcvet različnih oblik združevanja med ljudmi*. Takšna politična praksa, ki bi brez paternalizma omogočila, da bi se iz bogastva intersubjektivnih dogajanj razvile nove oblike druženja, iz katerih bi bila mogoča metafizična rast in zgolj omenjene bivanjske vrednote. *Samo iz množičnosti take alternativnosti lahko nastane nova oblika družbene zavesti.*

Pri tem ne mislim samo na društva, zadruge in tozde, marveč na nekaj, kar bi bilo bližje komuni, kibucu, skupnosti kot temelju, kot osnovi celici družbe (Glej npr. Roberto

Mangabeira Unger, *Knowledge and Politics*, poglavje z naslovom *Organic Groups*). Nekaj, kar bi nadomeščalo današnjo sterilno plodnost monogamne družine.

In seveda sploh ne gre za to, da bi ljudem nekaj vsiljevali; treba je le pustiti, da take skupnosti sami ustanavljajo, in stvari dati pravne možnosti. Podobne težnje po vzpostavljanju skupnosti so seveda imela alternativna gibanja šestdesetih let v ZDA, vendar so tam ravno iz globalno-političnih razlogov vsa ta gibanja, kot je lepo opisal Yablonsky v *Synanonu*, propadla. Zasebna lastnina produkcijskih sredstev v ZDA pač niti psihološko niti funkcionalno niti ideološko ni združljiva s primarnim komunizmom kake skupnosti.

Toda teže si je pojasniti dejstvo, da naša družba, ki se je z revolucijo napotila v komunizem (sploh nisem ironičen), ni imela nikakršnega uspeha pri svojih poskusih vzpostaviti kakšne nove oblike komun, tj. združevanja ljudi. Pri tem seveda raje odmislimo poskuse nasilne kolektivizacije, ki so imeli ravno nasproten učinek. Komunizem ne more biti nasproten človekovi samobitnosti, marveč bi moral, saj v tem je ves smisel cele zadeve, omogočati njen popolni razcvet.

Zato bi morda kazalo razmisliti o perečem vprašanju, kako vzpostaviti politično okolje, ki bo naklonjeno organskemu združevanju ljudi in ne ločevanju, ki bo naklonjeno odpiranju vrat in ne zapiranju, ki bo povzročalo, da bodo ljudje drug drugemu simpatični, ne pa da beže vsaksebi, okolju, navsezadnje, ki bo ljudem omogočilo doživeti, da je v neposredni spoznavnosti ljubezni do bližnjega ključ do smiselnosti obstoja, ker na tej ravni doživljanja sveta ni predsodkov. Čez to mizo bi si vse družbene entitete mirno lahko podale roke.

## Prvič o dialektiki hrepenenja

Razočaranje je dediščina vsakega hrepenenja. Čar, ki žene pesnika po cestah, mora ali ostati neizživet ali pa izgubi svojo moč. Če se želja izpolni, ostane od navdiha le medel dim, ki se vije s čustvenega pogorišča.

Jack London si je v kalifornijskih gozdovih severno do San Francisca skušal sezidati grad. Tik pred dograditvijo, tako vedo povedati okoliški prebivalci, pa so mu grad požgali prijatelji. Zamerili so mu njegov izstop iz socialistične stranke ter njegov materialistični snobizem. Leto ali dve zatem je London umrl; še danes ni jasno, ali zares od uremije ali je šlo za samomor.

Zanimivo je, da je London dobro razumel vso bedo bogatinstva – drugače bi ne bil sposoben napisati *Martina Edena* – da pa kljub temu ni našel novih inspiracij. Tako je njegov grad postal njegov grob. Grandiozen načrt, katerega ostanki še danes štrle v modro kalifornijsko nebo, je bil in je še spomenik tragiki uresničenega hrepenenja. Kot abstrakcija suho in mrtvo je to pogorišče. Življenja ni v njem.

Razlaga usode sodobnega Martina Edena mora izhajati iz domnev. Ena njih je, da je samo hrepenenje le navidez usmerjeno od subjekta na objekt. Predmet želja ne bo nikoli docela kos projekcijam. Ne zato, ker bi bil po svoji naravi tega nesposoben; konec koncev je vsakdo izmed nas včasih ljubljen in celo razpoznan. Ne, hrepenenje samo je le navidez usmerjeno navzven; v resnici je čustveni tok usmerjen od objekta na subjekt. Ljubljena oseba, na primer, je nosilec znamenj. Ta znamenja izzovejo resonanco v subjektu, čeprav ne predstavljajo bistvenih doživetih značilnosti v ljubljeni osebi sami. Z drugo besedo, tisto, kar me pri nekom prevzame, je v samodoživljanju te osebe lahko popolnoma drugotnega značaja. Fokus hrepenenja pogosto ne išče epicentra osebnosti, temveč se usmeri na nebistven detajl. Da je ta posamezna značilnost morda v globljem smislu bistvena, čeprav se človek tega ne zaveda, to je možno, celo verjetno.

Romantična ljubezen zahodnih kultur ne razlikuje med bistvenim in ne-bistvenim, ne potrjuje doživete osebnosti tistega, ki je v tem smislu ljubljjen in je zato smiselna toliko, kolikor predstavlja, v vsej svoji petošolski naivnosti, dobro nagonsko izbiro partnerja, v prokreaciji – če le ostaja nezavedna. Najbrže ni naključje, da se razmišljanje večinoma konča pri besedi ljubezen, kakor da bi bilo nespodobno dvigati krilo temu svetemu fenomenu. Zveza, ki temelji na takem hrepenenju, ima na dolgi rok možnost pretvoriti se v pravo kognitivno ljubezen, čeprav ni verjetno.

Hrepenenje samo, sebično in narcistično kakor je, pa je vendarle najmočnejši znani navdih in sredstvo duševne rasti, če se ga znamo prav lotiti. *Tisti, pravijo, ki kroti svoje srce, lahko da duhu vsakršne svoboščine.* Kierkegaardov svinjski pastir se odreče kraljični in v svojem srcu zato ohrani večno mladost. Ali je možno, da negacija hrepenenja vsebuje njegovo preseganje, dialektično preseganje petošolske čustvene realnosti? Slednja se *sua sponte* zanika in se zato pojavi na višji ravni? Paradoks in antinomija neizpolnitve? Mar je mogoče, da je edino orožje zoper razočaranje – odpoved?

In je ta odpoved stoične narave, če naj bo smiselna – enostavno znižanje pričakovanj?

Gradnik je na primer razumel, da *eros* in *tanatos* nista vsaksebi, temveč da sta izraz istega neizrekljivega hrepenenja in strahu. Hrepenenje leta visoko skupaj z Dedalom, da bi na koncu padlo v vodo. Joseph Conrad je v svoji noveli *The Secret Sharer* nakazal vso tragiko samorazpoznanja v sočloveku in razloge za strah pred lastno duševno rastjo. Da se je odpovedal sopotniku, v katerem je prvič prepoznal samega sebe, in ga poslal na samotni otok – kdo bo verjel, da tu ne gre za samozanikanje – temu ne more botrovati le strah pred drugimi.

Kar nam je ontološko najbliže, če je tu sploh še primerno govoriti o bližini in ne o istovetnosti, najteže zapopademo. Hrepenenje ni izraz osebnosti niti njeno bistvo. Hrepenenje je osebnost sama, njeno bivanje, njen smisel, vir njene volje do življenja. Brez hrepenenja postane življenje podjetje, ki ne krije lastnih stroškov, kot pravi Schopenhauer. Vsako razpoznanje predpostavlja subjekt, ki razpoznava, in objekt, ki je razpoznan. Ko se

bližamo epicentru osebnosti, ostaja zgolj subjekt, ki se nam kot dvojna refleksija ogledal odmika v neskončnost.

Mišljenje, zlasti v običajnem kartezijanskem smislu besede, predpostavlja objekt in subjekt. Filozofu, kakor Heidegger sam priznava na več mestih, zato to odmikajoče se obzorje ni dostopno. Na točki prehoda od Ega k hrepenenjskemu središču osebnosti se mišljenje pretvori v doživljanje, nad katerim izgubimo oblast: mnogi so poklicani, a malo jih je izvoljenih.

Subjekt, ki po svoji naravi ne more biti objekt razpoznanja, predstavlja skrivno dno, na katerem stoji most dokaj prekrasne vere vase. Tistim, ki jim je dano pogledati v to skrivno kamrico, ki jim je dano pogledati skozi ta edina prepovedana vrata v gradu življenja, ki jim je dano jesti z drevesa spoznanja – tem je jasno, kakšen čudež je, da most sploh še stoji. Omotični od kesonske bolezni, kakor Wittgenstein v svoji knjigi *Über Gewissheit*, pravijo:

*Tako bi želel reči: ni res, da ljudje v določenih pogledih poznajo resnico s popolno gotovostjo. Ne. Popolna gotovost je zgolj vprašanje odnosa do stvari.\**

Psihološka različica govori o »slabo integriranem Egu« in o »večji potrebi po ljubezni« (R. D. Laing). Toda slabo integriran Ego je nujna posledica spoznanja, da je osebnost veliko več kot persona, s katero se nastavljamo in predstavljamo svetu. Da je hrepenenje take osebnosti »nerealistično«, je morda problem sveta, ki še vedno verjame v otipljivo dejanskost.

Strahota Niča, ki vabi izza odmikajočih se obzorij, *autodafé* dane individualne zavesti, spoznanje, da ni podlage, na katero bi postavili še tako majav most eksistencialne varnosti, odpira skelečo rano v duševnosti modernega človeka. Da je to dogajanje posledica zastarele *družbene* zavesti, katere struktura ne potrjuje hrepenenj posameznika, ki zato ostaja v svojem bistvu ne le nepotrjen, ampak kar zanikan, je odlična razlaga – pa slaba tolažba. Vendar je na zidakah iz takega trpljenja in navdiha zgrajena vsaka družbena zavest

---

\* Wittgenstein, Ludwig, op. cit., par. 404.



(tudi današnja): na neizživetih arhetipih, ki pretvarjajo lenobnost v *passio*, spoznanje v inspiracijo, predajanje v in-vencijo in doživetje v repozitorij razmišljanja.

Da bi prišlo do te zmage, do stvaritve nove epohe v zgodovini, je potreben poprejšnji poraz starega. Še več. Vmesna in prehodna doba je soočena z Ničem, ki je sicer imanentno dan, obenem pa navadno prikrit s primerno integrirano ideologijo, ki postane del posameznikove zavesti. Če smo o tem danes sploh sposobni razmišljati, je morda znak, da smo se kot ljudje dvignili (padli, kdo bi vedel) na drugačno raven. *Selbstbewusstsein*, to pogorišče pogorišč, ki za Hegla predstavlja »idejo«, ki najde sama sebe, ne more biti konec zgodovine, ampak predstavlja radikalno drugačno doživljanje sebe in sveta.

Če je z začetkom države postal človekov instinkt podložen višji funkciji, katero je človek sam polagoma privzel vase, tedaj je pričakovanje razpada države lahko le potrditev, da je bil ta proces uspešen, da se Nietzschejev Zaratustra vrača med ljudi.

Bog ne daj, da bi hrepenenje zares našlo sâmo sebe. Iskanje nemogočega je vir bodočnosti, zadostitev pa enaka smrti. Tako je razočaranje le potrditev bodočnosti hrepenenja samega.

## Drugič o dialektiki hrepenenja

Dialektično preseganje navadno pomeni negacijo določenega stališča, da bi se to v naslednjem krogu pojavilo na višji ravni obstoja. Da bi iz želoda zrasel hrast, mora plod žrtvovati svojo istovetnost. Kadar pa govorimo o hrepenenju, se upravičeno lahko vprašamo, ali pomeni negacija zadostitev, *satisfactio*, ali se na drugi strani samozanikanje in samopozaba »zanikata« v zgoraj opisanem smislu besede. Kierkegaard, na primer, verjame, da je žrtvovanje sebi najsvetejšega tako preseganje, ki je mogoče le na podlagi vere. Hegel pa, kateremu je bila dialektika hrepenenja bistvo za »*Fenomenologijo duha*«, izvaja iz nezadoščenega zadoščenja gospodarja in zadoščenega nezadoščenja sužnja vso dialektiko zgodovine.

Preden se lotim glavne teme, želim vsaj nakazati dvoje stranskih vprašanj – ravno toliko, da bralec ne bo preveč pričakoval. V prvi vrsti velja, da iskanje resnice na tem področju ne podlega običajnim formalno-logičnim zakonitostim. Ko pravim »podlega«, mislim v resnici prav to: spoznanja te vrste ne rastejo na zelnikih abstrakcij; običajno pojmovanje resnice in logične skladnosti v smislu »*adequatio intellectus et rei*« tu ni na mestu. Čeprav bi bilo prenapeto uporabiti izraz »razodetje«, je res, da grška beseda »*aletheia*« – resnica v tem smislu besede – pomeni prav to. Skratka, receptov za take stvari ni: ne gre toliko za spoznanja, ki bi se dala ujeti v besede, ampak za proces spoznavanja.

Drugič, med hrepenenjem in svetoboljem je velika razlika. Prvo predstavlja morda srž bivanja, drugo je malomeščansko stokanje po tistem, kar je samo po sebi sicer dosegljivo. Za začetek se postavlja že vprašanje, kaj hrepenenje sploh je in od kod prihaja. Ali je vedno vezano na določeno osebo? Kakšna je zveza med hrepenenjem in libidom? Ali libidonozna kateksa predstavlja priliko za manifestacijo fenomena hrepenenja ali pa je na drugi strani tudi njeno bistvo?

Heglova teorija, v kateri je hrepenenje kot želja po pri-poznavanju in pre-poznanju osrednja, se osredotoča na vprašanje odnosa med gospodarjem in sužnjem. Hegel

domneva, da je bistvo človeka njegov odnos do samega sebe. Iz tega izvaja, da je zavest mogoča le ob čisto določenih okoliščinah. Za razliko od živali, pri kateri ima hrepenenje obliko nagona, ki teži k neposredni zadovoljitvi v uničevanju drugih proizvodov narave, velja za človeka, da je njegovo hrepenenje naravnano na hrepenenja drugih: samo če je človek zaželen od drugih, samo tedaj je torej pripoznan in prepoznan v svojem bistvu. Ljubezen, na primer, ne more biti zgolj želja po fizičnem posedovanju, ker je tega sposobna vsaka žival; ne, ljubezen mora biti želja po prepoznanju, ki izvira iz tega, da sem pri zaželeni osebi tudi sam zaželen.

Tako hrepenenje po hrepenenju drugih je neizbežno zato, ker je hrepeneči Ego manifestiran v dejanskosti samó, če uspe asimilirati želeni objekt. Če je ta objekt stvari v naravi, objekt v ožjem smislu te besede, potem bo tudi manifestirani *Ego* take »stvarne« narave; torej živalski *Ego*, ki sicer poseduje občutek o sebi, nima pa zavesti o svojem obstoju. Da bi obstajala zavest o sebi, mora po Heglu tudi hrepenenje samo težiti k nečemu, kar presega dano dejanskost. Razlog za to leži v Heglovi domnevi, da zavest *par definitionem* presega sama sebe, da je bivanje in proces in ne ustaljeno dan naravni objekt. Enako se tako napaja pri enakem: živalskost pri naravnih fenomenih, človeškost pri drugih ljudeh. Človek torej kot *zoon politikon* postane to le, če mu je dana priložnost projicirati svoje hrepenenje na hrepenenje drugih.

Hrepenenje po hrepenenju drugih je za Hegla tudi vir države. Iz želje biti prepoznan v tem eksistencialnem smislu besede si človek želi podrediti človeka, da bi ga tako prisilil k pripoznanju. Zmagovalec v tem dvoboju je pripravljen tvegati življenje, ker mu je pripoznanje drugih – torej duhovni obstoj – važnejši od biološkega obstoja; zato si podredi poraženca. Slednji postane suženj, ki je po svojem bistvu pripoznavalec gospodarja, ne da bi bil sam pri tem pripoznan. Toda tudi gospodarjeva usoda je tragična: sedaj je pripoznan zgolj od nekoga, katerega on sam ne pripozna. Pripoznanje, ki je samo po sebi brez vrednosti: kolikor je v svojem novem položaju podrejeni poraženec sam objekt, še zlasti, ker sedaj s svojim prisilnim delom stoji med gospodarjem in naravo, ki jo prilagaja za gospodarja, je »pripoznanje«, ki ga je gospodar deležen od sužnja, prava Pirova zmaga.

Še več. Izkaže se, da je ravno gospodar tisti, ki je prava žrtev zgodovine. Dialektično preseganje, katerega del je bilo dejstvo, da je gospodar pustil sužnja pri življenju, da je sicer uničil njegovo eksistencialno samostojnost, ne pa življenja, se tu konča za gospodarja, ki nima želje, da bi svoj položaj kaj dosti spreminjal. Za sužnja pa je stvar drugačna.

Srečamo se z nečim, kar na primer povezuje Hegla in Heideggerja. Ko je suženj v smrtnem strahu, je njegova suženjska zavest »utekočinjena«. Ker je v svojem bistvu pretresena, izgubi vsako oporno točko in pride v neposreden stik sama s seboj. Gospodar je ustaljen; suženj je izpostavljen eksistencialnemu prepihu – eksistencialna izhodna hipoteza, za katero je R. D. Laing uporabil besedo »engulfment« in ki v resnici pomeni, da Ego odpade dno. Heidegger ponavlja, da brez te izkušnje ni filozofije in najbrž ni potrebno posebej poudarjati, da iz tega izvirata Kierkegaardov »strah in trepet«. Tu se konča zdrava pamet in postavlja vprašanje, zakaj sploh kaj je.

Ker je delo, prisilno delo, po svoji naravi zatrto hrepenenje, velja, da je energija, porabljena za delo, v resnici sublimacija, ki gradi zavest. Iz te logike izvaja Marx teorijo o razvoju produkcijskih sil in sredstev – torej razvoj infrastrukture in s tem v zadnji konsekvenci zgodovine.

A ne postavlja se nam vprašanje zgodovine, temveč čisto preprosto vprašanje, ali je dialektično preseganje hrepenenja po svoji naravi represija hrepenenja. Odgovor je odvisen od stadija razvoja hrepenenja. Čisto živalsko hrepenenje, ki objektivira predmet poželenja, naravno vodi v živalsko eksistenco. Nasilno zatrtje takega poželenja, obenem vzrok in posledica nastanka in obstoja države, je vodilo do tiste sublimacije, kateri Nietzsche in Freud pripisujeta sam razvoj civilizacije. Tako samozanikanje, katerega dedič je moderni »civilizirani« človek, je kljub temu bilo in je pohabljenje, ki se v obliki Ojdipovega kompleksa ponavlja še danes v vsaki družini. Oblikovanje človekove moralne nadgradnje, Superega, je posledica tiste identifikacije z očetom, za katero imajo ameriški črnci analogen izraz, ko gre za odnos med belci in njimi še danes. »*Sambo mentaliteta*«, katere bistvo je sicer pozitivna identifikacija z »gospodarjem«, očetom, oblastjo, tista mentaliteta, katero Cankar tako neusmiljeno biča v svojih *Hlapcih*, je po svoji naravi vendarle *prilagoditev* statusu sužnja. Brez želje po preseganju pa seveda suženj ostane

suženj, ki potemtakem nadomestno participira v gospodarjevi eksistencialno brezizhodni situaciji. Naj je to že ruski mužik, »subaltern« Rudolpha Bahra, sodobni Američan, ki hlasta po stvareh, »samo mentaliteta« iz *Kočé strica Toma* je vsem skupna: suženj, ki se boji upreti in kateremu zato preostane le pozitivna identifikacija z gospodarjem.

Natanko toliko, kolikor zunanji svet pričakuje od moža, da bo sklonil glavo in svoj hrbet nastavil biču, bo ta mož kot oče to pričakoval od svojega sina doma. V tej biciklistični mentaliteti, v kateri se subaltern klanja navzgor in pritiska navzdol, je družina, če malo zategnem metaforo, transmisijska veriga od velikega-kolesa-družbe k malemu-kolesu-bodočega-subalternu, medtem ko se bicikel-civilizacija pomika v makadamski hrib tako težka rojevane zgodovine.

Če je to »dialektično preseganje«, potem smo za to krasno zgodovino dragó plačali.

Nietzsche, ki se ima za razliko od Hegla za ideologa gospodarjev, je po svoje bolj optimističen. Zanj je transformacija hrepenenja iz nižje v višjo obliko možna in sestoji iz dveh faz. V prvi fazi, katero bi Durkheim imenoval faza »mehanične solidarnosti«, nastane spricho internalizacije zunanjega nasilja človekova vest in zavest. V drugi fazi postane ta zavest v tolikšni meri integralni del človekove osebnosti, da postaneta država in pravo nepotrebna – človeka ni več treba siliti, da bi držal obljube: ponosen in samozavesten stori to iz spoštovanja do samega sebe. Obema filozofijama je skupna domneva težnje k poziciji gospodarja. Marxova doktrina po svoje integrira obe stališči, ko dokazuje, da je z razvojem produkcijskih sil antagonizem med gospodarjem in sužnjem presežen.

V kolikor gre za ekonomsko izkoriščanje, bo presežen tudi problem odtujenega dela, katerega bistvo je, da je suženj prisiljen delati, da bi se gospodar lahko posvečal samemu sebi. Ko pa gre za psihološko vprašanje medsebojnega pripoznavanja, po Martinu Buberu »konfirmacije«, z drugo besedo kognitivne ljubezni, ki osmišlja življenje, ideologija molči. Z zelo dobrim razlogom.

Dinamika podrejanja, ki se s socialne ravni preko Ojdipovega trikotnika prenaša na družinsko, ni le proces, ki se dogaja zunaj nas. Mi dobesedno *smo* ta proces, *secundum non*

*datur*. Hrepenenje, to je življenje *sámo*, je v tem procesu vkalupljeno v obliko, ki je bila – to je treba priznati – funkcionalna toliko, kolikor je bil funkcionalen sam obstoj države. Ko zgodovina počasi presega omenjeni antagonizem med gospodarjem in sužnjem, postaja tudi ta oblika odtujitve atavističen anahronizem. Toda to teoretično spoznanje nam ne pomaga veliko; vemo sicer, da je z nami nekaj zelo narobe, da smo »odtujeni«, ni pa nam dano – razen nekaterim, ki jim, če jim, usoda izbije dno zavesti – da bi si sploh lahko predstavljali káko drugo stanje zavesti. Politični programi za ta del torej niso možni.

Dezalienacija človeka predpostavlja metamorfozo njegovega hrepenenja. Taka duševna rast je sama lahko le posledica pripoznavanja in razpoznavanja, konfirmacije pristnega in diskonfirmacije nepristnega v neantagonističnih družbenih pogojih. Ker je táko razpoznavanje in pripoznavanje možno le takrat, ko so posamezniki v določeni družbi že emancipirani, je jasno, da se bo ta proces odvijal v generacijskih kaskadah: štafetna palica prihajanja-k-sebi človekove eksistence.

Če potemtakem ponovno zastavim vprašanje, ali je mogoče hrepenenje dialektično preseči z represijo ali z izživetjem, potem bo odgovor na to vprašanje sledeč. Hrepenenje *sámo* obstaja le, če je od okolja potrjeno. Celó v najbolj intimnih medsebojnih odnosih je hrepenenje možno v prvi vrsti kot odziv na ne-zavestno potrditev s strani ljubljene osebe. Brez te začetne potrditve torej tudi represija ni možna.\* Nadaljnja metamorfoza hrepenenja in torej osebna rast posameznika je možna le, če je naletel na potrditev. Svobodno potrjevanje med posamezniki je možno, če so in kolikor so emancipirani, sicer govorimo o koluziji dveh patologij (R. D. Laing) in celo o *folie à deux*. Koluzija je potrjevanje nepristnega in v družbenem kontekstu, v katerem je veliko nepristnega, je verjetnost pravega prepoznanja in pripoznanja zelo majhna, *folie à million* pa bolj verjetna. Človekov instinkt, ki ga navadno vodi k duševnemu zdravju, bo svetoval odmik in umik od take tragedije.

Nezadovoljena želja po potrditvi seveda še naprej obstaja. Z bolečino se prevaja v ustvarjalno delo in se kot Cankarjeva Francka opoteka za romarskim vozom upanja.

---

\* Glej npr. Deleuze, Gilles, *Proust et les signes*, 5. izdaja, Presses Universitaires de France, Paris, 1979.

Potem nekega dne up in strah mineta in srce je spet prazno in še bolj nesrečno. Toliko o dialektičnem preseganju.

## Tretjič o dialektiki hrepenja

V čustvenem razvoju oziroma razpadu kakega naroda, družbe ali civilizacije obstajajo preobrati, ki so zrcalna slika čustvenih prevratov v posamezniku. Znano je, da se je Freud poigral z mislijo, da je ontogenetski razvoj posameznika in njegove psihe podoživljanje filogenetskega razvoja civilizacije, podobno kot embrio in fetus preživljata na poti k človečnosti razvojne stopnje celokupne človeške vrste in njenih bioloških prednikov. Danes take spekulativne primerjave niso več v modi, vsaj ne kot odločne trditve, so pa še vedno lahko vir zanimivih idej. Poleg tega ne naroda ne družbe in ne civilizacije ni mogoče razlikovati od njihovih zavesti. Ker so slednje v resnici le interakcija individualnih zavesti, bo najbrže veljalo, da družbene zavesti ni mogoče razumeti, ne da bi razumeli njen konstitutivni element – individualno zavest. Če nam je slednja stopila pred oči, bomo mentaliteto kakega naroda razumeli kot statistično vsebino, sestavljeno iz medsebojnega učinkovanja posameznikov.

V funkcionalno površnem jeziku obposteljne psihologije se reče, da je posameznik sposoben intimnosti šele, ko je presegel krizo identitete (Erikson). Tako, na učinek naravnano mišljenje, zlahka opazi, da se mora človek najprej sprijazniti sam s seboj, predno se je sposoben sprijazniti z drugimi okoli sebe. Wittgensteina so nekoč povabili na obisk v Ameriko. Vabilo je zavrnil rekoč: »Kaj mi pomaga, če zamenjam okolje; samega sebe bom še vedno vlekel s seboj«. Proust, ki je trdil, da je inteligenca pogoj za duševno rast in uspešno ljubezen, bi težko pojasnil probleme znanega pozitivističnega filozofa.

Gregarni občutek poistovetljanja z drugimi – Heideggerjev »Mitsein« – kakor ga najdemo na primer pri instrumentalistu v orkestru ali pri vojaku na maršu, predvideva abdikacijo lastne istovetnosti; poistovetenje z drugimi je torej neke vrste razistovetenje samega sebe. Ta postopek zahteva določeno mero ontološke gotovosti oziroma integracije Ega. Na prehodu iz otroštva v odraslost mora preiti »individuuum«, če naj v resnici postane v tem etimološkem smislu »ne-razdeljen«, iz odvisne v neodvisno istovetnost.



Otroku namreč ne gre odrekati, da je istoveten, da ima svoj jaz, voljo in namene. Svojo prekarno identiteto pa otrok črpa z okolja. Ker je in če je otrokova vrojena istovetnost pripoznana od okolja, ki od vsega začetka daje takó vsebino kot obliko sicer amorfni arhetipični strukturi njegove »osebnosti«, je otrok sposoben doživljati sebe kot sebe. Pride trenutek, ko se zave in pravi: »Jaz sem jaz.«

Ta proces je lahko bolj ali manj uspešen, kar pomeni, da obstaja za vsakogar postulat idealne potrditve. Otrok je v svoji nenavadnosti prepoznan. Otrok je v svoji nenavadnosti zatrt. Bolj ko je zatrt, bolj bo imel občutek, da je način, s katerim se predstavlja zunanjemu svetu, le maska, persona, medtem ko v isti sapi ni sposoben pokazati na nepotrjeni jaz, ki obstaja potencialno, ne pa kinetično. Pojavi se torej največkrat nezavedni razkorak med konkretnim in abstraktnim Egom. Večji ko je ta razkorak, bolj bo imel bodoči odrasli občutek, da ga svet sili, naj bo nekaj, kar ni. Pri tem pa, to je del problema samega, ne bo sposoben niti doživeti niti pokazati svoje pristne, a abstraktne eksistence.

Razkorak med konkretno potrjeno eksistenco ter nedoživljeno istovetnostjo, ki ostaja abstraktna in atrofična za zaklenjenimi vrati odtujenosti, vodi ali v nevrozo ali v psihozo. Nevrotik je negativističen v konkretnem smislu in zato ohrani stik z dejanskostjo; psihotik zavrača svet že *in abstracto* in zato zanika njegovo dejanskost. Pri obeh oblika prevladuje nad odsotnostjo vsebine.

Razlogi za eksistencialni razkorak med prepoznanim in odtujenim pravzaprav niso bistveni. Lahko je sama družbena zavest za časom v tolikšni meri, da postane alienacija množičen fenomen. Lahko so odtujeni samo starši. Lahko je otrok sam organsko idionsinkratičen in kot tak prepoznanju in pripoznanju nedostopen. Ostane dejstvo, da je prekarna adolescentna identiteta nepristna in zato nesposobna preiti v avtonomno odraslost.

Tu je morda na mestu nekaj besed o ustvarjalnosti. Kreativna izvirnost prihaja iz potrebe izraziti nekaj, kar še ni bilo izraženo. Izražanje, ki *sua sponte* prodre na površino družbenega življenja, si pač izbere tvarino, ki je neizraženemu najbolj primerna: beseda, zvok, teatralna identifikacija, likovno oblikovanje itd. Nekatere od teh posredujočih tvarin so bolj

neposredne kot druge; nekatere zahtevajo več tehničnega predznanja in manj spontanosti. Vsa ta ustvarjalna posredovanja pa temelje na logiki, katero je prvi označil Hegel v svoji Fenomenologiji: da je namreč neprepoznanim mogoče *in concreto* materializirati, kar je v medosebnem občevanju ostalo abstraktno. Iz takih zidakov je sestavljena človekova civilizacija, saj je delo v tem pogledu pristno in neodtujeno.

Obstajati pomeni biti to, kar si. Vprašanje torej ni biti ali ne biti, temveč – *koliko biti*. Na lovu za smiselnostjo obstoja sprašuje zen-budistična uganka (»koân«): »Kako ti je bilo ime, preden si se rodil?« Prevesti to, kar si *in abstracto*, v konkretno dejavnost delavnika, je umetnost življenja. Zato torej spoznavaj samega sebe in bodi, kar si neizpodbitno spoznal za svojo istovetnost. Poštenost in pogum sta tu seveda potrebna pogoja, ne bi pa smeli zanemariti podjetnosti pri preizkušanju samega sebe na različnih področjih ustvarjalnega izražanja.

Ko je Shakespeare zapisal: »This above all: to thine ownself be true«, je pri tem govoril o dveh osebnostih v enem človeku: ena spoznava drugo in jo kliče k življenju. Konkretna kinetična osebnost, ki po introspekciji in poizkusih prepoznava in pripoznava abstraktno ter jo *preko dejanj* vodi v dejanskost, pa mora sama doseči določeno minimalno mero integracije. Če je pod to mero, tedaj ni nikogar, ki bi v tem smislu klical bodočnost v sedanjost.

Teoretično je torej mogoče, da je celokupna osebnost potvorjena, umetna, za lase privlečen artifakt, avgustovska razpršena svetloba brez žarišča, planet brez orbite: oblika, ki potvarja vsebino. *Sub hoc signo* postane očitno, da je življenje komedija, katere tragika leži prav v njegovi smešnosti. Stranski učinki kot derealizacija in depersonalizacija so v najboljšem primeru filozofska vprašanja in v najslabšem psihiatrični simptomi. Razlika med enim in drugim dostikrat leži prav v ustvarjalnosti prizadetega posameznika.

Hegel (in z njim Marx) ni po naključju verjel, da vodi najboljša pot za neprepoznane skozi neodtujeno delo. Zanj je zgodovina pot k pristni istovetnosti. Poprej abstraktna Ideja se v krogu odtujenosti vrne sama k sebi, tokrat noseča s konkretno vsebino.

Na medosebni ravni pa medtem ostaja odprta skeleča rana. Nепреpoznani niso sposobni ljubiti.

Kakšna je eksistencialna opredelitev ljubezni kot medčloveškega odnosa? Tolstoj pravi v *Ani Karenini*, da se v ljubezni meje osebnosti, to je meje med ljubečim in ljubljeno osebo, zabrišejo. Kakor da bi človek več ne bil sposoben razlikovati med seboj in ljubljeno osebo. To stapljanje dveh zavesti je po Sartru več kot zgledovanje (pozitivna identifikacija, fascinacija) in manj kot resnično – zanj tako ali tako iluzorno – stapljanje osebnosti.

Med slovenskimi pesniki je morda Gradnik najbolje razumel stvar. Čeprav pravi (ko govori o materi)

*Iz srca tajnotemne globočine  
si me pozvala in si rekla: »Bodi!«  
In kaplja ena v večnosti posodi  
spuhel v slepečih luči sem višine,*

pa pravi tudi

*Pil sem te in ne izpil, Ljubezen*

in

*Dva vodnjaka  
oddaljena vrh zemlje sva.  
V globinah se vendar eden v drugega pretakava.*

Fenomenološko je s tem pravzaprav že vse povedano. Oblikovanje istovetnosti, stapljanje z dejanskostjo (prim. Byron: » ... to mingle with the Universe and feel what I can never express, yet cannot all conceal.«, spoznanje, da v ljubezni tako stapljanje ni do konca možno, in na kraju pojasnilo, zakaj je tako).

Kar Gradnik opiše v treh vrsticah, poskuša Sartre razčleniti na osemdesetih straneh tretjega poglavja svojega *L'Être et le néant*. Čeprav omenja Husserla in Heideggerja, prvega kot razvojno pred Heglom in drugega kot razvojno po njem, prejme Sartre štafetno palico neposredno od Hegla oziroma točneje od Kojèveve interpretacije (*Introduction à la lecture de Hegel*, predavanja 1933-1939 na École des Hautes Études, zbrana in urejena po znanem pesniku in pisatelju Raymondu Queneauju z Académie Goncourt).

Stvar je taka, pravi Sartre, da v ljubezni želim osebo drugega; ta oseba zame ne more biti objekt, temveč subjekt. Subjekt je ljubljena oseba zame, če zanjo obstajam kot objekt. Moja objektnost je sicer presežena, če uspem zasvojiti subjektivno percepcijo sebe samega v ljubljeni osebi. Ta zasvojitvev vzame za svoje doživljanje mene samega s stališča drugega in se tako z njim poistoveti. Gre za nadomestno razpoznavanje moje poprej abstraktne istovetnosti. Ljubiti pomeni najti se v znakih, katere oddaja ljubljena oseba. Gledano dinamično pomeni, da želim preseči svojo kinetično danost in doživeti svojo potencialnost. Želim torej preseči samega sebe za oči in v očeh ljubljene osebe.

Spričo tega je nujno, da me ljubljena oseba vidi. Pogled, ki je v tem primeru ustvarjalen, konstitutiven, je torej potreben pogoj ljubezni. Zato je namen ljubezni nujno tudi namen biti ljubljen: ogledalo, ki je obrnjeno stran od mene, ne odseva moje podobe. Metaforično in dobesedno se zato postavlja vprašanje, kako videti pogled ljubljene osebe – videti osebo videnega. Toda tudi če ljubljena oseba pogleda ne odvrne, se narava zapaženega pogleda v trenutku spremeni. Dokler sem zgolj zapažen, sem objekt. Ko opazim pogled, ki me je poprej objektiviziral, napravim *eo ipso* to objektivizacijo za objekt lastnega pogleda. Ljubljena oseba, ki je nosilec pogleda, postane spričo tega iz subjekta, ki si prisvaja mojo istovetnost, objekt, ki tega prisvajanja ni več sposoben. Če bi bilo možno, da bi se dva soočila kot subjekta, ki si istočasno prisvajata drug drugega kot objekt in eden drugega kot prisvajajoča subjekta, tedaj bi bilo ljubezen mogoče izpiti.

Ljubezen je odnos dveh stališč, ki glede tega nista komplementarni. Dve ogledali torej, ki segata eno po drugem, obe radovedni o radovednosti drugega. Prav v uslišani ljubezni, v kateri sem tudi sam zanimiv kot ljubljeno osebo razpoznavajoči subjekt, zato ostajam sam nerazpoznan, saj sem tistemu, ki me ljubi, zanimiv spričo njega samega. Ker iz takih ali

drugačnih razlogov *neposredno* razpoznavanje ni mogoče, sicer bi sploh ne govorili o odtujenosti, ostaja tudi ljubezen kot epifanija človekove eksistence neizpita. »Ljubimca«, pravi Sartre, »ostajata vsak za sebe v popolni subjektivnosti; nič ju ne more odrešiti njune dolžnosti živeti vsak za sebe ... « in, bi lahko dodali, vsaksebi.

Ker je ljubezen poskus osvojitve določenega doživljanja mene samega, poskus nadomestnega konkretnega konstituiranja sicer abstraktno preostalega Ega, ki mu še ni bilo dano zaživeti, bo tudi razočaranje premosorazmerno z njeno intenzivnostjo. Fascinantnost tega podviga je toliko večja, kolikor večji je abstraktni obseg osebnosti, ki na ta način išče potrditve in jo le občasno občuti kot možno. Obseg je seveda toliko večji, kolikor bolj nenavaden je ustroj iščoče osebnosti, ki sestradana sama sebe išče sorodne duše. Pesnik je zato v resnici albatros, veličasten na nebu in smešno okoren na zemlji.

Dodatna tragika sledi iz dejstva, da bo celotno nepotrjeni preveč pričakoval od svojega eksistencialnega ogledala, ki se bo spričo tega v silobranu ali obrnilo na stran ali pa razletelo na ostre robove disociacije. Bolj ko je kdo potreben samospoznanja, manj je verjetno, da bo našel osebo, ki bo nase prevzela tako breme in odgovornost. Še več, verjetnost, da se bo ogledalo razletelo, lahko vodi v pristno *folie à deux*, ker so nepotrjenemu najbližje ravno nepotrjeni sami.

Da se to ne dogaja bolj pogosto, je mogoče razložiti takole: Obstajajo ljudje, katerim pravzaprav nikoli ni bil namenjen Gradnikov konstitutivni »Bodi!«. Ker je za vsako iluzijo, in tako tudi za ljubezen, potreben predokus nemogočega, velja, da je mogoče pasti na takó nizko raven prepoznavnosti, da je srce prazno, še predno je sploh okusilo svoj up in strah. Nепреpoznanim zato ni mogoče ljubiti. Ne zato, ker ne bi bili ljubezni stokrat bolj potrebni kot drugi, kar R. D. Laing še posebej poudarja, temveč zato, ker jim je že *a priori* jasno, da ne bodo našli osebe, pri kateri bi lahko osvojili tolikšno goro prepoznavajoče subjektivnosti. Poleg tega nastopa strah pred napačnim prepoznanjem, diskonfirmacijo.

Tedaj zares govorimo o odtujenosti. Tu niti psihoanalitična transferenca ni več mogoča, kvečjemu še prošnja za usmiljenje, ko se terapevt dan na dan sooča s hladnim zidom, od katerega se vsak pogled in vsaka beseda nema odbijeta. Ta radikalna tujost in

nepremostljiva oddaljenost enega brega človečnosti od drugega se seveda pojavljata tudi v »normalnem« življenju.

Posamezen družbeno-političen sistem je uspešen, če je razporeditev družbene moči v njem premosorazmerna z inteligenco in modrostjo v najširšem smislu teh besed. Platonov kralj-filozof žal redkokdaj zares zavladava, ker so merila vzpenjanja v družbeni moči, kriteriji političnega uspeha redkokdaj kriteriji inteligence in modrosti. Bolj ko je vladajoča struktura zgodovinsko iz faze, manj je verjetno, da vase regrutira sposobne kadre. Diktatura si zato sama koplje grob.

Podoben sklep je mogoče napraviti za čustveno življenje kakšne družbe. Posamezniki, ki so čustveno prevzeti, se v družbenem življenju, ko prihaja do pomembnih odločitev, soočijo s tistimi, ki so čustveno atrofični; tisti, ki iščejo potrditev svojih emancipatornih interesov, pravi Rudolph Bahro, se soočajo s subalterni, ki grade na nepristnih kompenzatornih interesih. Od zgodovinske naprednosti takega družbenega reda v danem trenutku je odvisno, katera skupina bo prevladala. Znani ameriški kritik Lapham je zapisal, da Amerika v zadnjih tridesetih letih ni dala od sebe niti enega poštenega romana. Heidegger isto metafizično izčrpanost prikazuje kot izselitev »Bitja« iz določene kulture in trdi, da sta si v tem pogledu Amerika in Sovjetska zveza zelo podobni, Evropa pa je ukleščena med njima.

Ne gre torej samo za to, da je kakšna družba pametno vodena. Glede tega je pamet dober sluga, pa slab gospodar. Za pristen napredek je potreben idealizem, ki verjame v nemogoče; tak idealizem gotovo ni vprašanje inteligenčnega kvocienta, temveč tiste vere v bodočnost, ki izhaja iz potrebe ustvariti določene družbene razmere, ki bodo v ljudeh budile plemenitost, ne le zvito pridobitnost. In plemenitost je seveda vprašanje samorazpoznanja, torej navsezadnje sposobnost ljubiti in želja biti ljubljen.

Če je raven odtujenosti v kakšnem družbenem okolju tako visoka, da ne vznikne niti up prepoznanja, potem se ljudje odvrnejo od Bahrove emancipacije in se zatečejo k potrošništvu kot kompenzaciji. Diagnoza take masovne psihastenije je mogoča po umetnosti, kakršno je določen družben sklop sposoben proizvesti, in po intenzivnosti

medosebnih odnosov, v katerih vsi vsak dan sodelujemo. Če je Greeney zapisal, da je *Homo Americanus* prestrašen inhibiranec, ki se ni sposoben ne dati in ne vzeti od drugih, potem to ni krivda posameznika, ampak krivda kolektivnega komplota celotne družbe, ki jim je, kot je rekel Allende, bolj pomemben poln lonec mesa kot smiselno bivanje.

Predolgo smo govorili o ljubezni, kakor da je teatralno odmaknjen pojav, ki zadeva le prizadete posameznike; predolgo smo domnevali, da je čustveno življenje »privatna« zadeva in zato ne legitimen del družbenih programov. Program socializma je program odraščanja človeka in kaj je bolj jasno kot to, da so odraslost, emancipacija, dezalienacija itd. le vprašanje odkrivanja samega sebe.

## Produkcija hrepenenj

### I.

V človeškem življenju obstajajo trenutki, ko se vsakdanjost predre. Skozi to razpoko se potem vidi, čeprav samo za trenutek, nek drug svet. Očitno je, da prav ti prodorni trenutki nakazujejo tako smisel kakor tudi pomen življenja. Pri tem je razlika med običajnim, vsakdanjim, dolgočasnim svetom na eni strani ter globoko doživetim trenutkom na drugi tako velika, da jo je težko premostiti.

Svet pesniške resnice je očitno vir resničnosti tudi za (ta) vsakdanji svet, pa čeprav je od njega radikalno ločen. Ko zapišemo besedo resnica, pri tem ne mislimo na običajno skladnost med predstavo in dejstvi, kakor tudi ne na razodetje (ki se ne pojavlja v sobesedilu), skladnost česarkoli s čimerkoli. Ti dve obliki resničnosti sta namreč resnični šele, ko jima je obstojnost in smiselnost podarjena od nekod drugod.

Ravno s stališča najbolj doživetih trenutkov človeškega življenja je očitno, da že sama resničnost česarkoli, kar obstaja, ni nekaj, kar bi lahko jemali za samo po sebi umevno. Nekateri pravijo, da je vsaka lepota, predvsem pa lepota človeka, efemerna zato, ker je sposojena od neke pralepote, katere same neposredno ni tako lahko zaznati. Sokrat v Simpoziju pove, da je naiven tisti, ki svoje hrepenenje veže na izraz lepote, namesto da bi ga vezal na lepoto sâmo. Svoje prijatelje podučí, naj ne iščejo skladja samo v tistem, kar vidijo, marveč naj za skladjem in harmonijo lepih oblik iščejo praskladje in praharmonijo.

*Praskladje in praharmonija obstajata neposredno in ju je tako mogoče tudi doživeti.* Vendar pa ta neposrednost ni enaka oni, s katero doživljamo na primer lepoto in nežnost ljubljene osebe. Ravno v ekstazi pripadnosti je morda najbolj očitno, da je neposrednost, s katero doživljamo najbolj intimne trenutke svojega življenja, v resnici morda najbolj oddaljena od one, s katero je mogoče doživeti pralepoto in praresnico. Heidegger uči, da je obstoj vsake stvari v resnici izraz nekega praobstoja, ki ga neposredno ni mogoče doživeti. Pri tem se



Heidegger sicer moti, je pa res, da je praobstoj, o katerem tu govorimo, abstrakcija vseh abstrakcij, saj predstavlja najnižji skupni imenovalec bivanja sploh.

Potemtakem bi človek pričakoval, da Biti kot izvora vsega obstoja neposredno ni mogoče ponavzočiti v sobesedilu trivialne vsakdanjosti. Vendar je, nasprotno, prav ta praabstrakcija obstojnosti, ki ne more biti nič drugega kot elipsasta difuzna gmota, iz katere je napravljeno vse, kar je, ontološko kar najbolj prisotna ves čas v vsakem od nas. Zato nas seveda ne sme presenetiti, če iz tega povzamemo, da je ta obstojnost snov, iz katere je napravljen vsak in vse, kar obstaja. Kar nam je ontološko najbližje, seveda najbližje doživimo: v psihologiji je to točka, s katere govorim, kadar pravim »jaz«. Kajti očitno je, da mora obstoj osebnosti (Ega) predpostavljati še neko globljo referenčno točko samozavedanja, s katere opredeljujem svoj odnos do sebe in do sveta. Obstoj te notranje točke, ki je že po opredelitvi svoje neopredeljenosti postavljena izven prostora običajne doživetosti, dokazuje, da običajno samoopredeljevanje ne izčrpa ontoloških dimenzij osebnostnega obstoja.

Z drugo besedo – to pomeni le, da ne smemo domnevati, kako vsakodnevno samozavedanje izčrpa tisto, kar smo. Mogoče je navreči, da je moderni človek metafizično tako prikrajšan, da si ne upa niti hrepeneti po doseganju nečesa, kar bi bilo onstran vsega, s čimer se v svoji vsakdanjosti silovito dolgočasi.

Praabstraktnost biti se dialektično sprevrže v lastno nasprotje in jo je kot prakonkretnost mogoče kar najbolj intenzivno doživeti. Reči, da gre tu za dialektično sprevrženje v lastno nasprotje, pravzaprav ne pomeni veliko. Ker je praabstrakcija doživljanja Obstoja kar v največji meri oprijemljiva, še več, je pravzaprav vir vse ostale oprijemljivosti, se na tej ravni doživljanja sveta predre tista dihotomija, ki sicer bremeni usodo modernega človeka. Zaradi tega pomeni praobstoj veliko sprostitev energije, se pravi sreče, se pravi ustvarjalnosti ...

Fenomenalnost tega čisto drugačnega doživetja, katerega se v običajnem jeziku, to nam povedo že pesniki sami, sploh ne da opisati, ostane nepojasnjena ravno zato, ker odločno presega referenčni okvir zdrave pameti, za katero je pisan jezik vsakdanjosti. Med

vrsticami kake pesmi se sicer utrne tudi ta resnica, vendar ne zaradi besed, prej njim navkljub.

Vrnimo se k našemu vprašanju, ki je po svoje zrcalna slika zgoraj obravnavane teme. Zakaj najneposrednejši trenutki človekovega življenja ne vodijo, ali pač, v doživljanje tistega posplošenega veselja, ki je sicer dosegljivo z nasprotne strani, to je od univerzalnega k partikularnemu? Zakaj, z drugo besedo, človeku ni mogoče tako zlahka doživeti večnosti v trenutkih posvečene pripadnosti oziroma točneje, zakaj morda sicer doživeta večnost tako hitro splahni v banalnost?

Odgovor je lahko, da je časnost sposojena od večnosti, večnost pa ni nikoli zavezana časnosti. Gorje torej tistemu, ki v imetju ali ljudeh išče smisel svojega obstoja: kar je kot znak nečesa bistveno širšega povsem sprejemljivo, ostane kot obsesija sama po sebi nerealistična investicija v nekaj nevrednega. Časnost, ki je odtrgana od večnosti, preneha biti smiselna dimenzija obstoja in postane zgolj ritualizacija, oblika brez vsebine. Čas sam, ki naj bi bil imanenten časnosti, se ustavi, z njim pa tudi stik s kakšno od dimenzij izven običajnega referenčnega okvira obstoja. Običajna napaka, kateri nasedajo ljudje ravno v najsvetejših trenutkih svojega življenja, je, da jemljejo te trenutke kot smiselne same po sebi, se jim povsem prepuste in prenehajo z videnjem onostranstva.

Posvečenost vsakdanjosti, da, celo najbolj običajnih opravkov, ki nas zavezujejo k častnosti, postane in ostane smiselna samo *sub specie aeternitatis*.

## II.

Na zgoraj napisane vrstice je mogoče gledati kot na celostno doživljanje sveta. Celostno doživljanje sveta se običajno imenuje religija, vendar metafizični moment, ki teži k preseganju vsakdanjosti, nikakor ni nujno religiozen oziroma je v običajnih socialnih razmerah modernosti morda še bolje, če ni obremenjen z religioznostjo. Pot od sekularnosti do metafizičnega preboja je namreč veliko bolj pristna ravno zato, ker ni obremenjena s pričakovanjem razodetja in trajnega spoznanja večnosti. Past, kateri je izpostavljen današnji človek, ni toliko v odsotnosti imenovanega boga, kolikor je prav v že

omenjeni odsotnosti pričakovanja, da bi bilo onstran vsakdanjosti sploh še mogoče pričakovati kaj več. Človekov svet, zožen v ozkost pridobitništva, kruhoborstva in plitve ambicioznosti zadržuje svojo miselnost zgolj in samo v nenehnem strahu pred udarom nesmiselnosti. Ta svet je spričo tega *plitvo intenziven*, namesto da bi bil *globoko ekstenziven*.

Metafizična sestradanost današnjega slehernika postaja vsak dan bolj očitna tudi zato, ker ravno intimna pripadnost sama po sebi (romantična ljubezen) ne obrodi več sadov, kakršne je lahko obrodila takrat, ko je bila še sredstvo k nečemu višjemu in ne zgolj sama sebi namen. Romantična ljubezen, se pravi zavezanost neki pripadnosti, ki naj bi bila sama po sebi vir smiselnosti, se je, brutalno rečeno, izjalovila, ker razen svoje biološke funkcije ne obrodi več niti psiholoških sadov. Ni naključje, da razpad tega mita o zasebni osebni zavezanosti nastaja v času, ko je tudi siceršnjemu prisvajanju (zasebni lastnini) izrazito upadla družbena in zgodovinska relevantnost.

V tem je pravzaprav kriza modernosti, ki iz obstoječega repertoarja hrepenenj ne zna dosegati naboja, potrebnega za nadaljevanje zahodne civilizacije, po drugi strani pa prav tako ni sposobna staremu repertoarju dodati novih hrepenenj, ki bi prevzela vlogo že odsluženih postulatov in aspiracij. Vprašanje torej ni zgolj metafizično, marveč je v veliki meri praktično politično in odločilno zato, ker je jasno, da se bo hrepenenje po hrepenenju sprevrglo v individualno, socialno in morda predvsem globalno samouničenje, če ne bo mogoče napraviti preboja.

### III.

Praktično politično vprašanje, ki nujno sledi iz zgoraj opisanih dilem, se glasi – kako ustvariti take družbene razmere, v katerih bo človeku posamično in kot članu družbenih asociacij mogoče spoznati, da je onstran vsakdanjosti še dovolj prostora za nova hrepenenja, za nove oblike spoznavnosti. Predvsem je očitno, da se metafizična lakota sama izkaže za vir smiselnosti, če je človeku dana politična svoboda in v njej predvsem svoboda združevanja. Razpon nove dimenzije je namreč najlažje inducirati skozi interakcijo več ljudi, ki si delé tako vrednote kakor tudi cilje. Iz zavesti po sebi bi tako nastala zavest zase in se tako konstituirala vsaj v hrepenenje po drugi smiselnosti, če ne že

v zadoščenje takega hrepenenja. Že Hobbes je zapisal, da je zadoščeno hrepenenje oblika smrti. Taka smrt grozi modernemu človeku. Pa ne zaradi tega, ker ne bi imel čez glavo problemov z lastnim preživetjem, marveč zaradi tega, ker spričo hrepenenjske izčrpanosti doživlja življenje vse bolj kot posel, ki ne pokriva niti lastne režije.

Osrednje in edino vprašanje modernosti je torej produkcija hrepenenja. Nanovo pa bo ta produkcija zaživela šele tisti trenutek, ko se bo sicer vsega presiti zahodni človek zavedel svoje strahotne prikrajšanosti. Trenutki tega človeka, ko se mu podre vsakdanjost in ko se skozi razpoko, čeprav samo za trenutek, vidi nek drug svet, so zato v resnici posvečeni. Njihova posvečenost pa ni od tega sveta, marveč je samo okno, skozi katerega bo posameznikova zavest zagledala, s tem pa tudi ustvarila bodočnosti za vse.

## O usodi

Kadar se človek nenadoma ové svoje, morda še polpretekle ujetosti, iz katere pa se je mukoma iztrgal in jo potem prerasel, mu postane pojem usode smešen. Pogled nazaj mu pove, da ima vsaka, tudi že prehojena pot, svoje bližnjice, a jih človek večidel zaradi lastne nepoštenosti in neumnosti ne uporabi. Mnogi se desetletja pehajo skozi viskoznosti samouničevalnih odnosov samo zato, ker so nekega trenutka rekli: »Táko je pač življenje.« Usoda, z drugo besedo, obstaja le, če se vanjo vdamo.

Vdati se v usodo pa ni nič drugega kakor sestiti na konfin ob cesti ter potem pričakovati, da bo cesta sama tekla mimo nas. Do take vdaje pride navadno takrat, ko človek obupa nad svojimi razlagalnimi sposobnostmi, ker si nič več ne zna pojasniti, kako da mu je že toliko časa nemogoče naprej po poti osebne rasti. (In kar priznajmo si, tudi najekstatičnejša zaljubljenost je zgolj sredstvo za lastno osebno napredovanje.)

Kadar razmišljamo o preseganju usodnosti, nam postane jasno, da je psihologija, kakor je rad poudarjal Nietzsche, res kraljica znanosti. Dober psihoanalitični manever zaleže več kot vse prazne intelektualizacije ali z veliko ljubeznijo skuhane goveje juhice oziroma diazepami – navadno v tem vrstnem redu. Psihoanaliza je akupresura duha. S pritiskom na nevralgične točke v duši (no, včasih so to bolj karate udarci) se odvozlavajo prepleteni gangliji, pri katerih je prej zaradi kratkih stikov odtekala dušna energija, veselje do življenja.

### I.

Večina psiholoških začaranih krogov, v katere se ujemajo ljudje (ki jih kasneje, ko je že prepozno, imenujejo usodne), se kažejo kot *logične* nedoslednosti v obnašanju, ravnanju, mišljenju in čustvovalnosti. Zato je Horneyeva že davno opozarjala, da lahko ob dobri meri čuta za opazovanje analitično vlogo (zlasti pri mladih ljudeh) odigra vsak prijatelj. Samo če je odkrit do poslednje krutosti. Mero motenosti kakega posameznika, če na to

gledamo z aktivnega, vpletenega kliničnega stališča, je najlažje oceniti po razkorakih, po *razhajanjih* posameznih duševnih funkcij. To je najlažje pojasniti na pojmu sposobnosti. Nekateri ljudje so za določene stvari zelo sposobni (skrajnost so t. i. *idiots savants*, kakor jih je opisal Sacks), za druge pa povsem neprimerni. To imenujem *disparatna* inteligenca. Vendar je mogoče opaziti podobno disparatnost tudi na drugih področjih.

Disparatna oseba daje vtis, kakor da deluje različno na nekaj ravneh, kakor da bi v osebnosti delovale nekakšne sredobežne sile, ki se jih prizadeti posameznik ne zaveda. S takim človekom se naravno vsiljuje vsakomur, ki bi mu želel pomagati, tako ravnanje: treba mu je predočiti očitna neskladja v njegovih ravnanjih. In če jih noče (u)videti, mu jih je treba predočiti močneje. Čisto navadna logična metoda za odkrivanje nedoslednosti in tistega, v čemer je tak človek notranje protisloven, je še vedno najboljše sredstvo za preseganje usode.

Mencius je zapisal takole: »Kdor je do kraja napel svoj um, ta pozna svojo naravo. Če pozna svojo naravo, pozna nebesa.« V teh dveh stavkih pa je zapopadena vsa *pozitivna* plast usodnosti, ki je zgolj v tem, da človeku omogočimo vrnitev v udejanjanju svoje prvobitnosti, ki je bila poprej ali potvorjena (nevroza) ali pa je ostajala abstraktna (shizoidnost).

## II.

Zavest je vrsta povratnih zvez o tem, kar človek čuti in njih razlago dojema v zunanjem svetu. Zavest o sebi so povratne zveze o povratnih zvezah – in morda še na tretjo in četrto stopnjo. Te zveze ostajajo pogosto v mraku polzavesti, neizražene in zato nikoli kritično presojene. Takrat ima oseba o sebi nedoločen vtis, ki se, naj se to sliši še tako protislovno, ne ujema z dejanskostjo. Vem na primer za gospoda, ki je o sebi prepričan, da je filantrop in tolerant nosilec družbenega napredka, tako pa misli o njem tudi vsa njegova bližnja in daljna oklica. Le nekaj je tistih, ki so v njem spregledali pokvarjenega oportunisto in nasilnega brezobzirneža. Njemu samemu bi koristilo, če bi mu kdo uspel predočiti razkorak med dejanskostjo in njegovo idealizirano podobo o sebi. Zato me

seveda ni presenetilo, ko sem videl, da je edini človek, katerega ta laži-človekoljub jemlje resno, ravno tisti njegov nasprotnik, ki ga, povsem upravičeno, zmerja z oportunistom.

Nikjer ni rečeno, da bi morala biti resnica, ki seka niti usodnosti, ravno v rokah sovražnikov. Freud že v prvih taktih *Uvoda* pove, kako je namen psihoanalize, da s kar največjo možno mero frustracije pripravi pacienta do kritične samopresoje.

Večji problemi nastajajo na t. i. *borderline* področjih ter na področju shizoidne osebnostne strukture.

Na *borderline* področjih imamo opravka s t. i. vedenjsko motenimi osebami, ki same ne trpe, oziroma je, točneje, njihovo trpljenje nezavedno. To je v naravi slepe pege, iz katere njihova motnja izvira. Usodnost takih duševnih stanj je v izrazitem primanjkljaju doživljanja, ki tem osebam ne dopušča, da bi se na vsej možni širini odzivale na druge ljudi. Stiki s takimi osebami ostajajo na površini, poldoživeti in z zelo kratko razpolovno dobo. Taka stanja so zares bliže usodnosti, ker imajo zelo slabo prognozo celo takrat, kadar se prizadeta oseba prične zavedati, da ji življenje polzi med prsti.

Pri odtujeni, shizoidni osebnosti, katere eksistencialno pozicijo v skrajnosti označuje t. i. groza pred Ničem, je usodnost v tem, da pride, programsko govorjeno, do t. i. *divide overflow-a*, do delitve z nič, oziroma bolje povedano, do dveh nasprotujočih si ogledal, ki se odsevata v neskončnost. Taka osebnost postaja vse bolj pogosta, proces shizoidizacije družbe pa še pospešuje vpliv, katerega si je taka osebnost pridobila v literaturi posebej in v umetnosti (razen v glasbi) nasploh.

Prekletstvo *borderline* osebnosti in shiza je v samozadovoljstvu in celo samozadostnosti, kakršna izhaja – iz sicer bolestne – zaprtosti sistema samega vase. Shizoidnost je neke vrste mentalna provincialnost, ki kljub lastni odtujenosti in nenapredovanju zadovoljno napeljuje telefonske povratne zveze samo znotraj znanega (sebe). In kakor je posledica provincialnosti vse večja provincialnost, tako je posledica disociiranega odnosa do sveta navsezadnje kólaps, implozija v Nič, ter v posledici vdor podzavestnega (Id) materiala na raven zavesti.

### III.

Po tej kratki omembi tistih »usodnosti«, ki se jih da preseči z dobro preišljenimi psihološkimi posegi in ki so navsezadnje ista vrsta usodnosti kot kuga, lakota in vojna – namreč plod človekovega neznanja in neumnosti – se sedaj vprašajmo, ali ne obstaja nad temi sivimi in kopastimi oblaki druga stratosfera, kjer se cirusi svetijo v polnem siju sonca. Zakaj sploh že od Grkov dalje v naši civilizaciji povezujemo tragičnost in usodnost? Mar ni ravno tako usoden tisti božji dotik, kakor ga je uporabil Michelangelo, ki je Adamu vdihnil dušo?

Človekovo bivanje na tem svetu ni od tega sveta. Mencius je to vedel, ker v nebesih vidi kraj, od koder smo prišli. Naša usodnost na tem svetu je zato nujno izvedena iz neke originarne, izvirne usodnosti. Zamisliti se nad svojo usodo tukaj in zdaj je nečimrno dejanje mravlje na ogromnem mravljišču (ki ga bo zdaj zdaj neko višje bitje polilo s petrolejem in zažgalo). *Sub specie aeterni* je edina možnost mravljice, da razume, kako je njen obstoj neposreden, a sposojen izraz tistega praobstoja, v katerega se prej ko slej tako ali tako povrne.

Ko se torej človek vrne v zastavljalnico, v kateri je zastavil svojo dušo (esenco), da bi se lahko podal na pot bivanja (eksistence), mar mu takrat ne presahnejo vsa neplodna domotožja in vsa hrepenenja, ki dajejo smiselnost samo, dokler jim ni zadoščeno? Skupni imenovalec človeških usodnosti (na tem svetu) je še vedno, kakor je to veljalo v času Geneze, odvzetje prasmisla, nepripoznavanje lastnih neizjokanih solza. Domotožje je mati vseh drugih čustev, od najbolj ekstatičnega predajanja bližini tistega, ki nam na trenutke nadomešča Boga, pa do zadnje nesebične geste, za katero ne bomo nikoli poplačani.

Zato je nujno zajokati nad vsakim sestradanim afriškim otrokom, nad vsakim propadlim pijancem, nad vsako neljubljeno žensko in nad vsakim izgubljenim moškim. Kot ljudi in kot človeštvo nas lahko odreši samo spoznanje, ne o usodni odvisnosti od tega planeta, marveč o tem, da smo onstran tegob, na ravnini, na kateri smo vsi že vnaprej sprijaznjeni s



smrtjo, tako ali tako vsi eno. Če bi to doživetje samo za trenutek prešiniilo vse ljudi, bi se razblinila v nič vsa namišljena in v bistvu otročja sovraštva.

Zato je umestno pripoznati, da je ta trenutek usoda človeštva odvisna od *kolektivnega sestopa v dimenzijo, ki imanence nikoli nima za usodno*. Nevrotiku v imenu duševnega zdravja, ki mu je dosegljivo, ne smemo dovoliti, da bi svojo nesrečo doživljal kot usodo.

## V.

Večina ljudi je še najbližje sebi in tako nebesom, kadar ljubijo. Pustimo ob strani dejstvo, da se zaljubljenosti navadno slabo končajo, da jim kakor pri vsakem iztreznjenju od premočnega vina sledi glavobol in »Le kako sem mogel ...!« Ekstatičnost romantične ljubezni je v hitrem ponotranjenju sveta, ki ga zaljubljeni kakor rokavico obrne navzven. Pri tem obratu se v duši napravi prazen prostor, ki srka vase kakor rastoče jabolko na drevesu ali kot otrok *in utero* neubesedljive vtise iz *lastne podzavesti*. Odtod občutek pregnantne notranje praznine, ki se strahovito hitro polni, nekakšne niše, v kateri je zgolj soha ljubljene osebe. Poklic pesništva je v permanentni zaljubljenosti zato, ker je naloga pravega pesnika, da lovi, ne v besede, marveč mednje, podzavestni material, ki se pri zaljubljenju sprošča.

Onstran običajne zaljubljenosti, katere naboj je usoden samo zato, ker ob besedi »Ljubim te!« večina ljudi neha rezonirati, pa so še višje in obenem globlje ter v tem smislu usodnejše fascinacije. Romantična ljubezen je v najboljšem primeru dobro izpeljana povratna zveza med dvema podzavestima. Fenomen romantične ljubezni je kljub svojim mitičnim učinkom udejanjen povsem tukaj in zdaj. Pirus in Tizba umreta skupaj, in to je to! Od romantičnih ljubezni je edinole neuslišana ljubezen tista, ki se je prisiljena odpreti v večnost. Jevtušenko zato nekje priporoča tudi uslišancem telesno vzdržnost.

Uslišana ljubezen se nepreklicno izpoje v telesni nasladi. Še noben pesnik ni pel potem, ko je bila stvar že opravljena. Nasprotje te uslišanosti pa ni sublimacija, ki si jo je Freud grdo (brez citata) sposodil pri Nietzscheju in jo pri tem zbanaliziral na raven histeričnih pacientk. Kar je Nietzsche *v resnici* mislil, se ne nanaša na dva človeka (kot Ahil in

Patroklos), z ramo ob rami obrnjena v Večnost. Odnos med moškim in žensko posvečuje otrok, ki se iz te ljubezni rodi. To je lepo, vendar iz tega ne raste civilizacija ne zgodovina. Moški, ki pripadajo svojim ženskam (in pri Slovencih jih je večina prav takšnih), niso ne bojevniki ne stvaritelji. S sociobiološkega stališča bi lahko zapisali, da so svet postavili na noge samski moški.

Šele ko je ženska kot rutinsko bitje enkrat izločena – to pa seveda pomeni, da je z njo odšla velikanska večina tistih, ki bodo v knjigi človeštva ostali samo številke – se lahko pričnemo pogovarjati, ne več o imanenci, temveč o transcendenci.

## VI.

*Transcendere* latinsko pomeni iti preko, onkraj. Onkraj danega, *meta ta physike*. Že navadna romantična ljubezen daje vtis usodnosti zato, ker se zdi, da presega meje danega. Žal samo navznoter, ne navzven. Pravo stvarjenje pa se začne šele tisti trenutek, ko se kak sistem odpre v neznano, ali bolje, v še neubesedeno in nepojmljeno. V znanosti, kakor pove že ime, stori človek to, stoječ na podstati znanega, ko sega od pojma naprej k intuiciji; v umetnosti stori to vedno znova od začetka, ker umetnosti ne gradi na minulem delu (umetniških kategorij ni mogoče pomniti).

Civilizacija pa se ne izčrpa ne v znanosti ne v umetnosti niti v junaštvu. Vsaj prvih dveh dobrin ima današnji svet v izobilju, pa zahodna civilizacija postaja vse bolj civilizacija. Civilizacija je namreč tista, ki dela takó umetnost kakor znanost in ostalo. Kritično maso civilizacijskega napredka je še najlepše opredelil Konfucij v svojem komentarju k XIII. heksagramu (devet na *petem* mestu) Knjige sprememb:

*Mislečega moža vodi življenje po ovinkasti poti!*

*Na njej so včasih ovire, včasih pa je gladka in ravna!!*

*Tu krilate misli prosto prehajajo v besede, tam mora človek težko breme spoznanja nositi sam in v tišino.*

*In kadar sta dva človeka eno najgloblje v svojih srcih, sta močnejša od železa in bronu.*

*Njune besede so sladke in močne kot dehtenje orbidej.*

Tako se nam vse bolj vsiljuje sklep, da se kača usodnosti vrača k lastnemu repu. Kajti najusodnejša za človeka (posamično in skupaj) so pač tista obzorja, na katerih je zaradi popolne svobode izključen vsak fatalizem, obzorja novega, presoji iztrgane obljube večnosti in zaveze neskončnosti. Na teh večernih zarjeh se prelivajo barve od strastne burgundsko rdeče, nedolžne turkizne, magično smaragdne, žareče ametistne, domotožno topazne in, na koncu, zamolke črno rdeče. Na teh obzorjih je v vsej svobodni neopredeljenosti še nerojenega vnaprej zarisana človekova sedanost. Samo iz seganja po nemogočem (in torej po Lepem in Dobrem) se rojevata lepo in dobro. Usodno pa je lahko, če človek po teh oddaljenostih neha hrepeneti, kaj hrepeneti, hlastati, še prej, predno ga vzame vase zemlje zeleni spomin.

## O intimnosti

Velik del naše odraščajoče mladine (*young adults*) se sooča s *podaljšano krizo istovetnosti*, ki navadno nastopi okoli sedemnajstega do osemnajstega leta starosti in bi morala biti razrešena med dvajsetim in dvaindvajsetim letom. Kriza identitete (*identity crisis*) je tako stanje Ega, pri katerem niso izražene temeljne integrativne silnice, zaradi česar pogosto govorimo o razpršenosti, difuziji Ega. Mlad človek enostavno ni sposoben začrtati meja svoje obstojnosti, ne ve, kdo je, ne ve, kaj hoče, in predvsem ne ve, kako bi si zamislil svojo bodočnost. Testno vprašanje v takih primerih je navadno: »Kako si predstavljaš, da boš živel čez deset let?« Če mladenič ali dekle odgovori, da »nima pojma« – in navadno dobimo na tako vprašanje dovolj izrazit odgovor – potem smemo pomisliti na krizo.

Seveda je normalno, da se taka kriza pojavlja. Tudi gre pričakovati, da bo veliko bolj izrazita v tistih primerih, v katerih je mlad človek postavljen pred *bolj zapleteno* zgradbo lastne osebnosti, ki se ne more zlahka integrirati v kompaktno predstavo o samem sebi. Kljub temu pa govorimo o *podaljšani* krizi v primerih, ki se zaraščajo že v naslednjo fazo psihičnega razvoja, v kateri mora mlad človek razrešiti vprašanje *intimnosti* oziroma *osamljenosti*. In prav o tem bi rad nekaj več napisal.

### I.

Ljudje z nerazrešeno uganko lastne istovetnosti, torej tisti, ki jim z običajnimi mehanizmi ni uspelo integrirati (vsaj zasilne) predstave o sebi, se v naslednji fazi soočajo s potrebo po bližini z drugimi, kateri pa ne morejo dodobra zadovoljiti. Da bi se namreč človek sploh lahko spustil v intimen stik z drugim človekom, ta stik pa ni nujno povezan s seksualnostjo, mora imeti določeno najmanjšo mero določnosti in gotovosti v svojem dojetanju samega sebe. Če Ego ni integriran, postavlja vsak bližnji stik možnost, da se ta predstava povsem razblini, da torej ni več gotovosti ne le o lastni (labilni) istovetnosti, marveč pogosto celo ne sploh o lastnem obstoju.

Ljudje z močno integriranimi osebnostnimi predstavami o sebi si težko predstavljajo, da bi bilo mogoče izgubiti gotovost o dejstvu lastnega obstoja. Vendar je zavest o sebi, se pravi sposobnost reči »jaz«, v določenem smislu ena zadnjih pridobitev filogenetskega razvoja človeške vrste. Kibernetsko to predstavlja serijo povratnih zvez o povratnih zvezah, nekaj torej, česar računalnik še dolgo ne bo sposoben. Kakorkoli že, dejstvo je, da nikakor ni samo po sebi umevno, da bi vsakdo kar na vero sprejel, da se pod firmo lastnega krstnega imena pojavlja čisto enoten in enovit skup lastnosti, ki jih je mogoče označiti z eno samo imensko postavko. Ne samo to. Celo objektivno seveda drži, da posameznik ni tako enovita celota obnašalnih programov, če se še naprej izrazimo v računalniškem žargonu, kakor bi si to morda sam želel predstavljati.

Posamezniki z visoko intelektualno pronicljivostjo imajo zato večjo možnost samokritično ugotoviti, da je težko ali nemogoče dobiti en sam skupni imenovalec, pod katerega bi bilo mogoče spraviti vse raznolikosti lastne osebnostne pojavnosti. Taki posamezniki že v otroštvu niso tako dojemljivi za vsiljene identifikacije s starši, ki imajo pri takih otrocih pogosto občutek, povsem upravičeno, da nekaj skrivajo. Otrok goji v sebi svoj svet, v katerem je kot Alica v čudežni deželi precej sam gospodar domišljijkega dogajanja in ta svet nosi tudi v naslednjo fazo iskanja lastne istovetnosti.

Očitno je, da predanost notranjemu svetu navideznega bogastva in domišljije vsemoči vztraja in celo raste na račun stikov z zunanjim svetom. Ni nujno, da je taka odraščajoča oseba videti avtistična, še zlasti ne, če želi skrivati svojo dvojno pripadnost. Problemi se pokažejo okoli dvajsetega leta, ko tak mladenič prične iskati sam sebe. Ker mu manjka *pristnih* pripadnosti in *pristnih* vezi z zunanjim svetom, kateremu se nikoli ni povsem zaupal spričo notranjega disociiranega zatočišča, v katerem je prebil velik del svoje mladosti, mu je sedaj težko vzpostaviti samobitnost v odnosu do tega okolja. Ker se mu iz določenih razlogov ni pustil kovati, mu tudi sedaj ne more nuditi odpora v zadostni meri, da bi tako odpornost sam začutil – in iz nje sklepal na lastno trdno istovetnost. Istovetnost namreč ne more nastajati brez udarnega stika z okoljem in bi jo pravzaprav lahko opredelili kot neke vrste *resilienco* okolju.

S tem v zvezi se ljudje, grobo rečeno, dele v dve vrsti. Na eni strani so tisti, ki udar okolja dobro prenesejo in si s tem utrdijo svoj Ego, ta pa navsezadnje tudi njim samim pomeni lastno ime. V skrajnosti te skupine so ljudje, ki imajo izrazito močne osebnosti, s katerimi so sposobnosti preplaviti istovetnosti drugih. Na drugi strani so ljudje, ki se spričo rahlosti vezi, s katerimi je zvezan njihov Ego, okolju pravzaprav nikoli ne upajo do konca izpostaviti. S tem se lahko vzpostavi začaran krog, ki zaradi strahu pred udarom okolja pomeni, da se bo mlad človek pričel še bolj umikati v lasten domišljjski svet, katerega pogosto doživlja kot nekakšno »notranje bogastvo«.

Problem nastane, ko si tak mlad človek prične želeči stika z drugimi, predvsem seveda z nasprotnim spolom. Značilno za tak stik, to pa je tudi njegova glavna privlačnost, je t. i. *afiliacija*. Afiliacija, dobesedno »posinovljenje«, pomeni nenaden prodor v intimno pripadnost, psihološko posvojitev, pri kateri mlada človeka pričneta drug proti drugemu igrati obenem otroka in starše. *Afiliacija* je možna samo kot stanje absolutne predanosti, absolutnega zaupanja, ki seveda nima istih obeležij kot pri odrasli kognitivni in zasluženi ljubezni, je pa kljub temu po svoje stoddostna zaupnost vsaj v verbalnem pomenu besede.

Tisti od mladih, ki si takega približevanja zaradi občutka osebnostne ogroženosti ne morejo privoščiti, stopajo v afiliacijska razmerja z veliko hipoteko in s še večjo *mentalno zadržanostjo*. Tak mladenič oz. mladenka natanko ve, da ne gre v igro z namenom, da bi na mizo pred drugega položil(a) vse karte, da pa obenem pričakuje od drugega partnerja vsaj tisto intenziteto pripadnosti, lojalnosti itd., ki navadno izvira iz pristne afiliacije, kakor jo kakšna kultura sama dovolj jasno razglša (npr. v pop glasbi). Ne pričakuje sicer zaupnosti, katere sam(a) ni pripravljen(a) nuditi in navadno ve, da bo partner, če bi do zaupanja prišlo, prej ko slej tudi od njega pričakoval odprtost ...

Tako se v odnosu vzpostavita dve ravni komunikacije, ki lahko vodita do resnih psiholoških in *moralnih* zapletov. Ti se lahko nenadoma zaostre, če drugi partner, ki je dotlej živel v dobri veri, da gre za medsebojno zaupanje, ugotovi, da stoji pred stekleno steno nezaupanja, onstran katere ni več možnosti za pripoznanje njegovega obstoja. Nenehno je soočen z zavestno postavljeno bariero, ki jo druga stran sicer kar se da skriva,

ki pa se navsezadnje prepozna vsaj po *odsotnosti* nekaterih za zaupanje sicer značilnih gest. (Seveda pa mnogim žrtvam to nikdar ne postane jasno in le megleno dojemajo, da so nekako nedoločeno pri celi stvari prikrajšani.)

Nesposobnost za intimnost torej ni samo enostranska blokada lastnega doživljanja sveta medčloveških pripadnosti, marveč je lahko globoko *nemoralna* pozicija, ki v celoti odgovarja nemoralnosti eksistencialnega stališča Camusovega *Tujca*. Tam je najznačilnejša scena v zaporu, ko protagonista obišče dekle in ga vpraša: »Ali se boš poročil z menoj?« On odgovori, da se bo. Ona ga vpraša: »Ali me ljubiš?«, na kar on odgovori, da ne, *vendar da to ne moti*. Ne verjamem, če je še kje v literaturi nesposobnost za intimnost tako izrazito povzeta v enem samem dogodku. Ta izjava, češ se bom že poročil s tabo, čeprav te ne ljubim, ima smisel samo, če se zavedamo, da je taka oseba sposobna stopiti v zvezo s stalnim mentalnim pridržkom – ki se mu nikakor ni pripravljena odpovedati. Če bi na primer dekle reklo, da se potemtakem ne bo poročilo, saj brez ljubezni to ne bi imelo smisla – zelo logična reakcija – potem bi tujec izjavil, da se pač ne bosta poročila.

Tragika shizoidne eksistence se prične najkasneje na razpotju, kjer mora taka oseba izbirati med *izolacijo (osamljenostjo)* na eni strani ter *kompromitirano intimnostjo* na drugi strani. Veliko je odvisno od reakcij druge strani, pri čemer je treba poudariti, da se zelo redko zgodi, da bi se psihološko pritegovali *dve* shizoidni osebnosti. Teoretično bi se to zdelo logično, saj bi potemtakem imeli dva posameznika, ki se vsak zase bojita za svojo osebnosti, ki se obenem razumeta glede tega in ki zato ne želita posegati v intimno sfero – za katero tako ali tako vesta, kaj pomeni (ne mnogo).

Dejstvo je, da se to *ne* dogaja: shizoidne osebnosti se med seboj ne privlačijo, najverjetneje ne zato, ker bi se partnerja bala, da bosta drug do drugega razkrinkana, ampak ker shizoidna osebnost očitno nekaj dobiva od partnerja z dobro integriranim Egom – česar od drugega shizoidneža ne more dobiti. Kaj je to?

Oseba s protrahirano krizo istovetnosti ni sposobna intimnosti, zaradi česar ji pravzaprav ni jasen niti pojem zaljubljenosti (da o kognitivni ljubezni ne govorimo). Taka oseba razvije namesto teh čustev neko obliko čustvene pripadnosti, celo zelo močne čustvene

*odvisnosti*, ki ima za drugo stran navadno sicer uničujoč učinek, ima pa v sebi elemente stalnosti, ki zelo spominjajo na normalno pripadnost, le da nimajo znaka intimnosti. Žena, ki živi s takim možem, se nikoli ne čuti povsem poročena. Mož, ki živi s tako ženo, se ne čuti nikoli čisto pripuščenega – vedno nekaj manjka.

Poleg tega je treba vedeti, da oseba s slabo integrirano osebnostjo uživa veliko prednost, da se *zlahka vživlja* v druge ljudi, saj je pri tem ne ovirajo trdne vezi lastne identitete. Ta lastnost je po svoji strukturi zelo podobna inteligenci, ki je sama pravzaprav stvar prilagodljivosti problemu, prilagodljivosti, pri kateri človeka prevelika rigidnost lahko samo ovira. V znanosti je na primer maksima, da je treba vedno dvomiti, pravzaprav priporočilo, naj se uporablja inteligenca zelo nestrukturirano – da se mora npr. kot ameba oviti okoli problema in ga na ta način prebaviti.

To velja tudi za shizoidno osebnost, ki spričo lastne nestrukturiranosti uživa prednost, da se zlahka vživlja, da ima veliko sposobnost vživljanja. V partnerskem odnosu ima taka oseba potemtakem možnost svojega partnerja v nekaterih pogledih zelo dobro spoznati, saj se je sposobna vanj vživeti tako, da včasih niti ne loči več čisto dobro med seboj in med njim. (Saj v tem je pravzaprav tudi razlog za siceršnje vzdrževanje distance.) Pri tem je situacija še bolj neenakopravna. Ena oseba ima potemtakem nadpovprečno velik dostop do informacij o tem, kaj se dogaja v drugi osebi, medtem ko druga nima niti poprečno natančne predstave o tem, kaj se dogaja v shizoidnem partnerju. Normalno je, da iz tega sledi izrazit odnos podrejenosti in celo manipulacije.

Za navadna partnerstva Jung npr. poudarja, da težave navadno dela tisti partner, ki ima bolj zapleteno osebnost, ki je, če si stvar tako predstavljamo, zunanja babuška, ki vsebuje manjšo, notranjo babuško. V opisanih zvezah pa bolj zapletena osebnost navadno ne dela težav, ampak jih navadno prične delati manj zapleteni neshizoidni partner, ki se vsaj na dolgi rok čuti prikrajšanega za nekaj, česar pravzaprav ne zna čisto dobro opredeliti. Iz tega potem dobimo lahko zelo stabilno zvezo, če shizoidni partner tako močno (mentalno) nadvlada svojega normalnega partnerja, da ta ne ve, kaj se dogaja. Dolgoročno se lahko zgodi, da je normalna oseba po daljšem času enostavno eksistencialno »izcuzana«.



Ko se to zgodi in pride do kólapsa na strani normalnega, se shizoidna oseba, ki se v takih situacijah vede kot parazit, zelo hitro umakne s prizorišča in si poišče drugo žrtev.

Ni bil moj namen, da bi se moralno opredeljeval do teh situacij, čeprav je to delno neizogibno in čeprav je res, da je vsako psihološko vprašanje nazadnje tudi moralno vprašanje.

Raje bi se vprašal, ker je to pri vsem tem ključno vprašanje, kaj je pravzaprav tisto, kar človeka, ki je na razpotju med intimnostjo in izolacijo izbral izolacijo, veže na nekoga, ki je to dilemo razrešil pozitivno, v prid intimnosti – ko pa je vendar jasno, da ne more iti za željo po intimnosti. Med normalnima partnerjema je *quid pro quo* osebnega razmerja ravno intimnost, medtem ko v opisanih zvezah tega ne more biti. Kaj torej shizoidnega posameznika lahko veže na drugo osebo, kaj ta pri normalni osebi dobiva in še zlasti, kako intenzivno je tisto, kar dobiva, če se je tako malo temu pripravljen odpovedati?

## II.

Kategorično smo že zavrnilo možnost, da bi govorili o ljubezni v običajnem smislu besede. Če je kaj značilno za ljubezen, potem je to stoddotna pripadnost brez pridržka. Nemogoče si je predstavljati zakonsko zvezo, pri kateri bi ob sklenitvi en partner postavil pogoj, da nikoli ne bo do konca odkrit z drugim partnerjem. In vendar je v zvezah med shizoidnim in neshizoidnim partnerjem ta mentalna rezervacija pravzaprav tista figa v žepu, katero mora shizo držati že ob sklenitvi zakonske zveze. Ob opisanem se nam pravzaprav prično postavljajo vprašanja, na katera bi sicer ne znali odgovoriti. *Differentia specijfca shizoidne navezanosti* (v primerjavi z običajno ljubeznijo) je neke vrste *pripadnost*, ki ima v sebi tako pomanjkanje svobode, ki ga prava ljubezen ne pozna. Shizoidna navezanost je navsezadnje *narcistična* eksistencialna pozicija, s katere je zunanji partner pogosto drugoten v primerjavi z *notranjim partnerjem*, to je z že omenjenim »bogastvom notranjega sveta«. Ta pripadnost, ta čustvena odvisnost, je tesno, čeprav morda ne vzročno, povezana z *občutkom varnosti*, katerega shizoidni posameznik dobiva od in ob integriranem posamezniku. Klinično je precej očitno, da *se shizo toliko močneje veže na kako osebo, kolikor močnejša osebnost tak človek je*. Filozofsko, v Heglu pa bi lahko naštel čisto

določene pasuse, ki to temo nakazujejo, je očitno, da shizo pripada Niču, se pravi tisti metafizični sferi, ki jo od Biti razlikuje predvsem pomenski predznak. Ta predznak je pri Niču *groza pred Ničem*, medtem ko gre pri Biti za *ekstatično doživljanje pripadnosti* neki abstrakciji, ki je po svoji poslednjosti pravzaprav čisto enaka Niču.

Zato ni nelogično domnevati, da se Nič in Bit, tudi če sta dva skrajna fenomena personificirana v dveh posameznikih, *ontološko privlačita*, da se med seboj nekako kompenzirata. Človek s presežkom bitne vitalnosti je za človeka, ki je v tem pogledu insuficienten, zelo privlačen, iz česar bi torej lahko sklepali, da se med osebama izravnava energija, čeprav nikakor ni mogoče reči, da ima človek z bitnim presežkom, če smo ga že tako imenovali, kako posebno potrebo po druženju s človekom, ki ima v tem pogledu manko.

Pri Jungu se ta dva ekstrema pojavljata pod pojmom *introvertirani* in *ekstravertirani* posameznik, vendar je danes že mogoče reči, da taka enostavna delitev, čeprav v zasnovi povsem pravilna in klinično adekvatna, ne zadošča več. Introvertirana psihologija neha biti to tisti trenutek, ko se iz čustvovalne funkcije samozadostnosti prelevi v nesposobnost za intimnost, kakor jo je opredelil na primer Erik Erikson.

Ne moremo torej govoriti o enostavni komplementarnosti introvertiranega in ekstravertiranega posameznika. Postavlja se namreč globlje vprašanje, če ni shizoidna pozicija po svoji naravi boleсна (čeprav morda ne patološka v kliničnem smislu besede). Za Freuda sta bila kriterija duševnega razvoja zgolj *Lieben und Arbeiten*, vendar bi pri naši diskusiji duševno zdravje lahko opredelili tudi glede samozadostnosti. Kateri od obeh, normalni ali shizoidni posameznik, je v resnici bolj samozadosten?

Na samozadostnost lahko gledamo kot na obliko objektivne samotnosti, čeprav ne osamljenosti. Kar Erikson imenuje *isolation* (osamljenost), je lahko tudi oblika avtokratije, besede, ki jo je Sokrat uporabljal za samozadostnost in ki predstavlja zanj cilj osebnega razvoja. Za to temo se skriva še globlje vprašanje, ki sta ga zastavila že Deleuze in Guattari: ali je shizoidna osebnost osebnost prihodnosti, prvič, in drugič, ali je po svoji funkcionalnosti superiorna v primerjavi z običajno (nevrotično) osebnostjo današnjega

časa. Na to vprašanje se da odgovoriti tudi s stališče teme, ki jo tu obravnavamo, ker se je mogoče vprašati, katera od obeh oseb v intimnostni interakciji *bolj potrebuje drugo osebo*.

Če ostanemo na tej površni ravni, ki pa je spričo psihološkega tržišča ponudbe in povpraševanja legitimna, potem dobimo precej jasen odgovor, ki negira pozicijo Deleuza in Guattarija. Posameznik s protrahirano krizo istovetnosti (shizoidni) *bolj* potrebuje neshizoidnega posameznika kakor obratno. Statistično bi bilo to mogoče preveriti in dejansko obstajajo podobne študije še iz časa, ko se je na shizoidnost gledalo kot na obliko patologije. Če to drži, potem iz tega tudi izhaja, da si ne moremo predstavljati družbe, v kateri bi bili vsi shizoidni, medtem ko si lahko predstavljamo družbo, v kateri so vsi neshizoidni.

Družba shizoidnih ne bi bila sposobna intimnosti, v njej ne bi bilo ne zaljubljenosti ne ljubezni, ampak bi jo preveval disociiran hlad. Med drugim to našo trditev potrjuje tudi Dostojevski, ki vidi v ljubezni – torej v poudarjeni intimnosti – edini odgovor na eksistencialni paradoks shizoidne pozicije. Deleuze in Guattari vztrajata pri trditvi, da je shizoidna osebnost deedipalizirana in zato superiorna navadni, edipalizirani protonevrotični osebnosti današnjega časa. Vendar mislim, da prav gornja logika, po kateri družba shizoidnih ni možna, dokazuje, da o kakšni pavšalni superiornosti ne moremo govoriti.

Brez dvoma pa je v vase zaprti osebnosti, ki se posveča lastnemu svetu, v katerega vsak čas zbeži, veliko *elementov* bodoče osebnosti. Z drugo besedo, če bi bila shizoidna osebnost sposobna za intimnost, bi bila v resnici osebnost bodočnosti.

### III.

Oglejmo si sedaj, v kakšnih okoliščinah bi shizoidna osebnost lahko postala sposobna za intimnost? Kakšni so v prvi vrsti dejavniki, ki preprečujejo intimnost vsem, ki niso razrešili svoje krize istovetnosti? Odgovor na to vprašanje je mnogo bolj fascinanten, kakor bi si to na prvi pogled kdo predstavljal.

Odgovor leži na dlani in je razviden iz dejstva, da se shizoidna osebnost danes udejstvuje na avantgardnih področjih zavesti: v poeziji in prozi, v teatru, slikarstvu (čeprav v upodabljalnih umetnostih bistveno manj), zadnje čase pa tudi v socialni teoriji, od koder njen vpliv počasi prihaja v politiko. To so področja, na katerih so doslej neartikulirani elementi človekove zavesti počasi oblikujejo iz mase doslej neubesedenih vtisov. Če bi kdo vprašal, kakšna je bila vloga shizoidne osebnosti v drugi polovici dvajsetega stoletja, bi bil odgovor jasen: shizoidna osebnost, ki ponotranja vsa družbena protislovja, je sprožila in vzdrževala proces *artikulacije bodoče zavesti*. Pesnik se giblje po obrobjih *logosa* iz lastnega interesa, ker ne more živeti brez možnosti, da izrazi tisto, za kar jezik (in z njim družbena zavest) sploh še nimata besed. Bolest.

Boleznost shizoidne pozicije je predvsem v dejstvu, da se z danimi jezikovno pojmovnimi in čustvenimi pomagali *sploh ne more izraziti in da zato ostaja tako abstraktna kakor amorfná, da se ne more konkretizirati* in zato živi v svetu, ki je od zunanjega sveta – tudi po merilih intimnosti – radikalno ločen. Tako pridemo do formule: SHIZOIDNOST + JEZIK = INTIMNOST.

Ta formula ima svojo klinično vrednost, ker pri terapiji shizoidnosti ne moremo govoriti o transferju in o podoživljanju reprimiranega edipalnega konflikta, marveč o *artikulaciji* eksistencialne pozicije. Kolikokrat v kliničnem sobesedilu opazimo, da že zgolj obrazložitev temeljnih pojmov od disociacije do *engulfmenta* (preplavljanje) doseže velik terapevtski učinek.

Lahko bi celo rekli, da je klinični uspeh pri zdravljenju shizoidnosti (Freud se jih je izogibal, ker niso sposobni transferja) v večji meri odvisen od poznavanja Sartra, Heideggerja in Hegla kakor od poznavanja specifičnih kliničnih morfoloških posebnosti. Terapevt in klient s skupnim naporom iščeta izraze (= jezik), ki bi ubesedili stisko, ki ji je izpostavljen npr. mlad človek s protrahirano krizo istovetnosti. Ker ta stiska ni stvar patološke predispozicije, marveč je, nasprotno, največkrat izraz internalizirane *družbene* protislovnosti, za katero pa družba še ni našla jezika in za katero je shizoidni posameznik ravno spričo svoje superiornosti bolj dovzeten, ne more mimo dejstva, da je »terapija«

shizoidnosti mikrokozmos družbene »terapije«. Kar se razreši v shizoidni duševnosti danes, bo jutri del družbene zavesti.

To nas vrača k naši naslovni témi, k vprašanju intimnosti. Intimnost osebnosti, ki je v današnjih družbenih razmerah (predvsem spričo radikalnega nezaupanja) nemogoča, bo dosegla bistveno višjo raven tako po intenziteti kakor po kvaliteti. Ravno zaradi večje sposobnosti vživljanja, ki je navsezadnje neke vrste interakcijska, medosebna inteligenca, glede katere je shizoidna osebnost izrazito superiorna, bi pri *medsebojnosti (mutuality)* takih vživljanj prihajalo do bistveno globljega medčloveškega vpenjanja.

Medsebojnost, ki je seveda cilj intimnosti, bi s tem bila čisto nekaj drugega, kakor to velja za današnjo intimnost, ki pogosto ne seže globlje od kože. Poleg tega se shizoidna osebnost danes intimnosti izogiblje ravno zato, ker je spričo rahle strukture Ega zanjo veliko bolj sposobna. To se sicer sliši protislovno, je pa logično, če pomislimo, da je intimnost pravzaprav sposobnost ne le verbalnega razkrivanja svoje notranjosti, marveč predvsem neverbalnega podoživljanja, empatije, vživljanja – skratka, *istovetenja* z drugo osebo. Shizoidna osebnost je takega istovetenja še preveč sposobna (spominjam se nekega igralca, ki je moral opustiti nastopanje, ker se ni mogel znebiti svojih vlog), kar je vse v skladu s tistim, kar Sartre imenuje transcendenca Ega.

Seveda še vedno drži trditev o boleznosti shizoidne osebnosti, vendar je ta boleznost izraz protrahirane disociacije, katero prične taka oseba uporabljati navadno okoli petnajstega do sedemnajstega leta, ko se zaradi neznosnosti okolja prične umikati tako, da postane ta umik v notranji svet običajen obrambni mehanizem in sčasoma življenjski stil. Treba je ponovno povedati, da boleznost shizoidne osebnosti ni patološka, ker je največkrat v resnici le ponotranjen mikrokozmos kriznih razmer, v katerih se nahaja celotna zahodna civilizacija.

## O nedorečenosti

Človekovo življenje je v svojem najglobljem bistvu nedorečeno. Od ranega otroštva pa do sprijaznjene starosti ga preveva določeno spoznanje o tem, da vsemu »nekaj manjka«, da to, kar živi, »ne more biti vse«, da bi življenje moralo biti namenjeno nečemu, kar je širše od njega samega, česar pa ni mogoče, nikakor ni mogoče ujeti v besede. Vsak človekov dej izvira iz hrepenenja po tistem, kar (še) ni, a po vsakem se znova izkaže, da je pred njim še ena praznina: *dokler da smo brez dna polnili sode.*

Celo v omami najvišje ljubezni, ko za trenutek pozabi, da je resnično navsezadnje tisto, česar ni, je spolnitev antiklimatkična in jo preveva slutnja, da se bo oddahnjenje v naročju (navidezne) dorečenosti presahnilo. Tako hodimo, generacija za generacijo, bataljon za bataljonom v naročje smrti – in nobeden od nas ne more v nobenem trenutku reči, da ve, zakaj sploh. Vse, kar počnemo, je posvečeno upanju, da bo v našem življenju enkrat izrečena beseda, ki bo vse pojasnila in po kateri bo duša ozdravljena. Vse je ali beg pred resnico nedorečenosti, bogastvo, slava, moč ali pa jalov napor in bol neštivilnih solzá v ljubezni.

To bolečino nosimo s seboj. V grlu čutimo neizjokane solze in neizdavljenе krike in vsak dan znova se navadimo potisniti to nedoločno hrepenenje in njegova razočaranja nazaj, globlje vase, češ saj je takó nesmiselno upati. V tej nežni tragiki nedorečenosti smo si ljudje najbliže. Če bi razumeli, pa čeprav samo za trenutek, kako nepomembno in majhno je vse v primerjavi z dejstvom, da sploh ne vemo, čemu živimo in zakaj, bi se v trenutku nehale vse razprtije. Kako smešno je pravzaprav, da svet grozé uničiti razlike med dvema političnima sistemoma, razlike, ki zadevajo lastnino. Pri tem pa je lastnina sama zgolj bedno *sredstvo* za prikrivanje obupa nad nesmiselnostjo bivanja sploh. Katerikoli prepir v svetu je navsezadnje posledica nespoznanja, da je obstoj sam, v imenu katerega je bil antagonizem zasnovan, povsem neizrazit. Vsaka bojevana bitka postane popolna neumnost tisti trenutek, ko človek uvidi, da ni niti pričel reševati prvega vprašanja, pa že ubija v imenu odgovora nanj.

Potem se seveda takoj postavi vprašanje, zakaj se vsak pes lahko *v miru* zlekne k nogam in je dorečen, človek pa *mora, mora* ves čas iskati odgovor na tisto vprašanje, katerega si ne zna niti dobro zastaviti. Pri čemer se že mlad nauči, da odgovora tako ali tako ne bo nikoli dobil. Zakaj, torej zakaj? Očitno je prav človekova nedorečenost tisto, kar ga na poslednji način dela za človeka. Ali je možno, da iz hrepenenja po dorečenosti človekova dejanja privzemajo svoj pomen in smisel, kljub temu da so napravljena v imenu nečesa, česar nismo sposobni niti imenovati? Če je tako, potem je vse, kar je smiselnega v naših življenjih, misterij, saj je očitno smiselno v imenu nečesa, česar ne razumemo. Če je E. E. Cummings zapisal, da je funkcija ljubezni nespoznavnost (*the function of love is unknowness*), mar potem ni res tudi, da je funkcija človeškega življenja kot celote prav ta nespoznavnost, katere posledica je nedorečenost?

Če je dorekanje nedorečenega tisto, kar nas ljudi žene iz dneva v naslednji dan, iz ene ljubezni v drugo, ali ni potem čudno, da se v tem brezupnem poslu ne iztreznimo, da ne damo slovesa upu in strahu? In mar nismo tisti trenutek, ko to storimo, na poseben način odmrli? Življenje torej nikakor ne more biti v treznosti, marveč kvečjemu v pijanosti od upa in strahu? In, če smo že pri tem, zakaj je vsak dan več takih, ki *so* trezni in *so bolni* od svojih treznosti?

Po mojem mnenju se bliža čas, ko bo na ta poslednja vprašanja treba dajati odgovor. Sicer se bo svet sesul vase od zagrizenega in uničevalnega kljubovanja v eshatoloških nadomestkih. Zagrizenost tistih, ki imajo prst na sprožilcu, ne izvira niti iz iskrene vere v svoj prav niti ne iz prepričanja v določnost lastnega interesa: ker predpostavlja preveliko mero slaboumnosti, danes pravzaprav ni mogoče ne eno ne drugo. Zelo nevarno pa je, da se bo prst na petelinu skrčil iz kljubovanja Bogu, ki molči – samo zato, da bi se iz nalaščnosti potrdil lasten dvomljivi prav.

Če se bomo ljudje uničili med seboj, se ne bomo zaradi nezdržljivih koristi in podobnih utilitarnih marginalij, marveč zaradi krčevitega obupa nad nespoznavnostjo Smisla. Šele v drugem krogu se zaradi tega prijemamo nadomestnih smislov, ki to niso, ki pa jih je ravno zaradi tega treba še bolj braniti pred *lastno* nevero. Če se bo to zgodilo, potem Minervina

sova ne bo imela nad čem leteti in bo Hegla treba korigirati toliko, da je bil moment, ki je ustvaril zgodovino (nihilacija Niča), tudi tisti, ki jo je ne le ustvaril, marveč zbrisal s površja planeta.

Vsaka solza, potočena v objemu nedorečene ljubezni, priča o istem vprašanju in joče o isti tragiki človekove eksistence. V tem vprašanju se razkol med splošnim in posamičnim, med univerzalnim in partikularnim neha, zaradi česar je vsaka odpoljubljena solza neutešenega hrepenenja mikrokozmos usode sveta.



## Ideal simpatije

Slovenci smo drug drugemu premalo simpatični. Po eni strani smo si spričo majhnosti in zaprtosti našega prostora preveč blizu, da bi si bili različni in tako zanimivi. Zaradi preobremenjenosti naše solzne zgodovine te podobnosti niso take, da bi nas ravno združevale. Baudelaire je imel dolgočasje za naglavni greh in, Bogu bodi potoženo, mi drug drugega dolgočasimo. Ker se tudi zaradi nemškega »kulturnega« vpliva ne ponášamo s prav široko paleto čustvene odzivnosti, smo se ob nenadni industrializaciji znašli v odtujenem potrošniškem individualizmu. Pri tem smo si obenem blizu po svoji podobnosti in precej vsaksebi po svoji medosebni odzivnosti. Ko se družimo, počnemo to z majhnimi pričakovanji; ko se razidemo, se ne počutimo obogateni. Pri medsebojnem občevanju ne znamo niti prisluhniti niti navezati svojih misli na sogovornike. Pri izmenjavi svojih monologov smo narcistični, ker sogovornika uporabljamo kot predmet lastne mentalne higijene. V najslabšem primeru preveva naše pogovore ton zbadljivosti, kateremu šele alkohol dá mero nezavrte duhovitosti. V najboljšem primeru intelektualiziramo in pri tem izmenjavamo zgolj mnenja, ne prepričanja. Zaradi razsvetljenske zasvojenosti z razumarstvom iščemo medosebno resnico v ugotovitvah in pedantni semantiki. Naši pogovori so zato bolj prikrievanje kot razkrivanje (in to tudi pred samim seboj). Označuje nas, psihoanalitično govorjeno, zelo močna rezistenca. Čustvena defenzivnost kaže na veliko nezaupanje, ki nam preprečuje, da bi bili ranljivi. Psihološka osamljenost pušča zato čustveno podstat našega dožemanja življenjske smiselnosti v nezadovoljivem *stanju* (ne gibanju). Ker ni izpostavljena medosebnem prepihu, je vpliv podzavesti pri Slovencih močnejši, prvič, ker se ne more izživeti, drugič, ker je neizdiferencirana, in navsezadnje, ker *je* podzavest, o kateri malo vemo, pa nas ima zato tembolj v oblasti. O tem je veliko pisal Karl Jung v svoji *Analitični psihologiji*. Po njegovih merilih spadamo v kategorijo visoke miselne izdiferenciranosti in primerno nizke čustvene odzivnosti, ki je značilna za nemško kulturo. Trdim, *da nam je bil ta kulturno-psihološki model vsiljen* in da se ga moramo na vsak način otresti, ker se sicer ne kot posamezniki ne kot narod ne bomo dokopali do zadovoljive istovetnosti. Adorno morda vztraja, da je bil nacizem kot socialno-psihološki pojav stvar avtoritarne osebnosti, vendar Jung že leta 1939 bolje pojasni, da je sama avtoritarnost, združena v *folie à million*, posledica premajhnega dostopa v labirinte

nezavednega čustvenega življenja. Recept za to je pravzaprav enostaven. Mislite manj in čustvujte več in bolj pretanjeno.

Ta problem, ki ga je mogoče prikazati s statistiko samomorov in alkoholizma na Slovenskem, ima svojo poglavitno medosebno plat. Ker ne bi onegavili s klišeji o tem, kako je že Aristotel rekel, da je človek *zoon politikon*, in ker po drugi strani izpovedna moč proznega pisanja ne sega niti do kolen kaki Kocbekovi pesmi, nam preostane srednja esejistična pot.

Tomaž Akvinski je nekje zapisal, da je polje lepote bojišče dobrega in zla. In ko je Montaigne dejal, da je Piazza del Campo v Sieni najlepši trg v Evropi, mu je moralo biti jasno, iz kakšnih vzgibov in nagibov je bila ta lepota ustvarjena. Vprašanje velja na primer za vso renesančno zapuščino, ki jo še danes lahko občudujemo v Firencah.

Ustvariti lepoto – torej biti umetnik – je mogoče zgolj iz *občudovanja*. Lepota, ki zgame občudovanje, in občudovanje, ki lepoto spoznava in priznava, sta dva sočasna procesa neizživetega *hrepenenja*, ki najde svojo pot v prepoznavno materialnost umetnine. Božanskost prave umetnine, torej njeno transcendentalno poreklo, sicer mora zajemati poslednja eksistencialna Slutenja. Še več, mora jih puščati odprta, ne kot vprašanja, temveč kot izziv *terrae incognitae*. Tiho čustvo privlačnosti, katerega ljudje čutimo drug do drugega, je pri pravi umetnini zajeto v sproščen čustveni *spomin*. V njem hrepenenje nadaljuje svoje odmevno življenje kot izsek iz biološko živega procesa bivanja samega. S tem, ko umetnost poustvarja občudovanje, priča kot spomin na hrepenenje, ki je umetnini botrovalo pri njenem spočetju.

Brez hrepenenja torej ni nič. Ne samo nič, kar zadeva sam nastanek, ampak tudi nič, kar zadeva podoživljanje lepih umetnosti. Slikar krajinar bo v svoji panorami povzel *lastno* projekcijo lepote. Kliše, da znanost razlaga, umetnost pa evocira, ima tudi svojo globljo pomenskost. *Hrepenenja ni mogoče pomniti*, kakor pomnimo znanstveno formulo. Hrepenenje je kot sklop čustev medosebnega čustvovanja efemerno. Ko enkrat premine, ostane spomin, da je bilo, ne pa tudi *naboj podoživetja*. Slednje se veže na določene znake (ne

simbole), ki ohranjajo sposobnost slutenja. Pesem, napisana v stanju hrepenenja, je lahko nosilec takega podoživetja.

Znanost, torej mišljenje, zato lahko gradi na preteklosti in izposojanju od drugih kultur, medtem ko umetnost v vsaki generaciji tukaj in sedaj znova premane svoj *hrepenenjski preizkus*. Kakšna bo umetnost družbe, katere člani ne hrepene drug po drugem, si med seboj niso simpatični?

*Ideal simpatije* kot ideal zблиžanja med ljudmi lahko temelji le na predhodnem krogu medsebojnega prepoznanja, pripoznanja in poplemenitenja. Slednje se bo odrazilo celo na obrazih ljudi, ki jih bomo bežno srečevali na ulici. Lepši bodo in bolj izraziti, če domnevamo, da mnogovrstnost lepote navsezadnje dopušča vsako *pristno* istovetnost.

Doseganje lastne istovetnosti je posel življenja. Spoznavanje samega sebe je stvar medosebnih dejanj. Rilke v svojih *Pismih mlademu pesniku* svetuje samoto in tihoto kot posluh za notranje vzgibe. Toda taka pregnantna samota predpostavlja obstoj višjega kroga zavesti, katerega je najbolje opisal Dostojevski v svojih *Zapiskih iz mrtvega doma*. Ker tak višek zavedanja večini ni kar dan, se morajo pri spoznavanju samega sebe zanašati na druge.

Pri tem gre razlikovati *spoznavno* od *čustvene* ravni dogajanja. Proust je poudarjal, da je za ljubezen potrebna inteligenca. Za prepoznavanje sočloveka (in sebe v njem) je nujna mera *dojemljivosti*, ki po eni strani odločno priznava, kar je pristno, po drugi strani pa še bolj odločno zavrača vse ponarejeno. Najgloblja raven ljubezni je tista, ki se spoznava z demoni v praosebi kakega Kazantzakisovega *Kapitana Mihalisa*. Ni naključje, da se kvaliteta osebnosti meri v *trajnosti* radovednega občudovanja, ki v sočloveku odkriva vedno nove plasti.

Samospoštovanje je ključnega pomena. Sloni lahko le na mirnem samospoznanju. Namesto zaletave zavidljivosti je zanj značilno spokojno zanašanje na lasten prav. Pri Heglu najdemo podroben opis poti do samospoznanja. V *Fenomenologiji duha* razlaga ta proces kot medsebojno borbo med tistimi, ki so pripravljeni zaradi samospoznanja tvegati

življenje, in onimi, ki so jim ljubši neprosti dnevi, nočém enaki. Teorija odtujenosti se od Hegla dalje naslanja na odnos med gospodarjem in sužnjem. Da je ta odnos docela ponotranjen, ni danes nič manj res, kakor je bilo v Heglovem času. Enega najboljših literarnih opisov tega boja je dal ravno Kazantzakis v svojem *Kapitanu Mihalisu*: Zunanji sovražnik, v tem primeru turški okupator Krete, torej vsaj nominalni gospodar, je potreben kot odsev Mihalisovega notranjega demona, proti kateremu se je mogoče boriti zgolj s pijačo. Kakor pri Heglu tudi pri Kazantzakisu pride do dialektičnega preobrata. Gospodar postane sužnju orodje za lastno osvoboditev.

Upor in torej tveganje življenja nasproti zunanjemu gospodarju pa postane mogoč šele, ko se je preplah notranje zasvojenosti razrešil v nič. Moderni gospodarji se slabo zavedajo, da je razpad patriarhalne družine in proces splošne sekularizacije (kot transcendentalne anomalije) šele znanilec resničnega vstajanja v suženjstvo zakletih. Psihologija poddrugosti – »subalter« Rudolpha Bahra – se prvinsko zastavi v družini. Podoživljanje tega strahu in iz njega izvirajoče podrejenosti pozneje resonira v sužnjevi psihi in omogoča uboganje in vladanje.

Če je res, da je samospoštovanje zasnovano na samospoznanju, je pa tudi res, da je spoštovanje do drugih zasnovano na spoznanju, kakšni so. Človek je človeku volk, dokler zanj v resnici ne ve, ker zanj v resnici ne obstaja. Abstraktno ubijanje s pritiskom na gumb izraža nesposobnost poistovetenja s sočlovekom. Medsebojna razčlovečena oddaljenost, ki temu botruje, sestoji iz dveh prvin odtujenosti. Odtujenost samemu sebi se krepi ob nesposobnosti resonirati ob tuji stiski in tujem veselju. Shizofrenikov nenalezljivi smeh je ob tem poslednja metafora.

Kazantzakis je oba skrajna upora – zoper zunanjega gospodarja in zoper notranjega demona – opisal simetrično. Mihalis navsezadnje najde svoj mir, podobno kot Sokrat, ko se njegovi možgani raztreščijo ob skali. Vrnitev v nič za dobro tistih, ki o Niču nič ne vedo, je v literaturi od Dostojevskega do Kafke opisana kot edina možna razrešitev. Pretirana osveščenost, kakor jo opisuje Dostojevski, ostaja osamljena in neprepoznana. Ne zna se razložiti svojemu okolju, ker ga je pustila predaleč za seboj. Hrepenenje po

simpatiji, torej po *prvinski komplementarnosti tistega, kar je v ljudeh različno*, se konča v obupanem samouničenju. Kako tudi ne, saj je neprepoznanost zgolj oblika neobstoja.

Paradoks simpatije je v tem, da osebna komplementarnost dveh posameznikov predpostavlja obstoj dveh *združljivih nezdružljivosti*. Različnost osebnosti, če je dovolj korenita, pomeni neprepoznanje in torej tudi nezdružljivost. Pri prvinski romantični zaljubljenosti gre na primer za infatuacijo in ne za prepoznanje (o čemer je Karl Jung pisal v svoji *Psihologiji zakonske zveze*). Iluzija, na kateri temelji taka mladostna infatuacija, izvira iz ene ali več podrobnosti na ljubljene osebi. Navadno gre za čisto telesne značilnosti kože, gibov ali podobnega. Ljubezen na prvi pogled zazna tako značilnost. Potem pa se bolj ali manj zavedno sproži celostna projekcija poistovetenja z ljubljeno osebo. Ko iluzija uplahne, pride seveda do neizbežnega raz-očaranja. Poleg tega je stanje zaljubljenosti idealizacija ljubljene osebe, torej nasilje nad njeno resnično duševnostjo, ki je povrhu še prav tako izključujoče kot zasebna lastnina nad stvarjo. Dolgoročno vsaj pri romantični ljubezni ne gre niti za prepoznanje in tudi ne za pripoznanje ljubljene osebe.

Ne glede na svojo nestvarnost pa je fenomen zaljubljenosti, iluzoren kakor že je, več kot namig na *transcendentnost*. Po svoji sugestivni moči presega takó umetnost kot religijo. Daje nam vedeti, da mora biti v svetu »nekaj več« od golega kruhoborstva. Polno osveščena osebnost pa je kljub temu bolj kritična do takih iluzij. Zato je manj verjetno, da bo zapadala v nevrotične projekcije in iluzorno identifikacijo. To pojasnjuje, zakaj ostaja zaljubljenost téma pop kulture. Resnične transcendence pa se ne dotakne in filozofija je ne jemlje resno.

Iluzija o združljivih razlikah, o produktivni komplementarnosti dveh osebnosti ostaja iluzija natanko toliko, kolikor je človekov čustveni potencial neizniansiran. Gotovo je, da v svojem kratkem življenju človek ne more polno izživeti niti svojih intelektualnih sposobnosti. Za to enostavno ni dovolj časa. Kvaliteta osebnosti pa se vendarle meri po širini čustvene palete, torej po *ubranosti odzivne klaviature*. Odzivnost na neznana čustvena stanja ni mogoča; odzivna osebnost je morala v sebi že poprej zaznati čustva, na katera se zdaj odziva. Register takih samoprepoznanj je lahko ozek ali pa širok, pač glede na okolje in izkušnje, v katerem in ob katerih je osebnost zorela. Odtujena osebnost je brez stika

sama s seboj. Torej tudi brez stika z drugimi. Osamljenost je stalna spremljevalka odtujenosti.

Če pogledamo na to vprašanje statistično, opazimo, da gre za dinamičen proces, ki v določeni družbi odtujenost ves čas pogloblja, če v njej živi neko kritično število neodzivnih in brezodzivnih posameznikov. Odtujenost je epidemija. Samoprepoznanje je mogoče le v ogledalu drugih. Če jih ni in če že prvotni družinski procesi potekajo odtujevalno, bo raven odtujenosti rasla. Namesto medčloveškega potrjevanja pride do zanikanja človeka od njegovih soljudi. In proti temu smo brez orožja, ker gre tu za neoprijemljivo odsotnost nečesa, česar nismo (dovolj) okusili.

Kultura posameznika kakor tudi kultura skupnosti je navsezadnje vprašanje *odzivne širine*, se pravi spektra resonančnosti. Širši kot je ta spekter odzivnosti, več je pristnega občevanja med ljudmi. In pristno občevanje je stvar pristnega sporočanja *in* pristnega sprejemanja sporočila. Dinamično gledano, torej v interakciji med ljudmi, pravzaprav ni razlike med sporočanjem in sprejemanjem sporočila: tako eno kakor drugo je mogoče le ob dani široki odzivnosti. Samoprepoznanje in prepoznanje drugih sta dve plati iste medalje. Angleščina pozna za to modrost odličen odgovoren idiom: »*He is in touch*,« pravijo. Torej v stiku – s samim seboj in z drugimi, »*tuned-in*«, na dani frekvenci sprejemanja in oddajanja rahlih čustvenih vzgibov.

Najbrž ni naključje, da slovenščina s podobnimi izrazi ni ravno bogata.

Najmanj, kar se v kaki kulturi zahteva, preden sploh lahko govorimo o medosebni civiliziranosti, je *strpnost*. Tolerantnost do pravice drugih, da so drugačni, morda tako drugačni, da je to nemogoče razumeti. Slovenci smo v tem pogledu v zadnjih desetletjih napravili velik korak naprej. Iz zadušljivega šentflorjanskega okolja, ki je z neznosnimi malomeščanskimi pritiski zahtevalo popolno konformnost osebnosti, smo s skokoma navzeli miselnosti, da je sočloveku dovoljeno vse, kar nas ne moti.

Seveda pa je vprašanje, če ni taka liberalistična opredelitev strpnosti posledica manjšega zanimanja za sočloveka. In slednje je morda posledica večje agregacije prebivalstva v

mestih in sočasno potekajočih zaostrovanj odtujenosti. Iz tega nastane izbira med zadušljivimi vaškimi pritiski na individualnost na eni ter mestno nebrižnostjo na drugi strani.

Človeku pa ni do tega, da bi izbral med nasiljem in osamljenostjo: *hoče ljubiti in biti ljubljen za to, kar je in kar lahko postane*. Hoče biti obenem razumljen in sprejet z odprtim srcem. Ni mogoče nekemu dati prostora za razvoj osebnosti enostavno tako, da ga pustimo pri miru. Pasivna strpnost ni dovolj. Pri delu z ljudmi že najmanjši vpogled v vprašanja smiselnosti obstoja rodi takojšen odziv – tako sestradan je današnji človek pristnega razumevanja. Namesto prenapetega soljenja pameti z osnovnošolskimi nasveti in pritiski je zato na mestu strpna tišina, ki doume zapletenost notranjega življenja.

Tu sta zopet dani dve temeljni možnosti. Tišina je lahko strokovna in klinična, pri kateri poslušalec ve, »za kaj gre«, in zato prireja svoj *strokovni* odziv. Taka tišina je boljša kot nič in je sposobna ustvariti stanje umetne navezanosti med subjektom in objektom (transferenca). Ta navezanost pa se sčasoma izrodi v razočaranje, če je razumevanje zgolj strokovno. Kljub temu pa ni mogoče preveč poudariti, da smo zvečine še vedno psihološki analfabeti: spoznamo se na vse mogoče, le o samem sebi nismo sposobni pojmovnih opredelitev.

Da bi se izognili jalovi manipulativnosti psihoanalitičnega fotelja, je poleg intelektualnega vpogleda v nezavedne silnice življenja v sočloveku – za to sta potrebna tako inteligentnost (Proust), kakor izobraženost – potrebno tudi »simpatiziranje« na čisto *človeški* izkustveni ravni. Ker smo zopet pri resonančni odzivnosti, povejmo še enkrat, da je slednja možna le ob čustveno oprijemljivem podoživljanju tega, kar se dogaja v človeku, ki nam sedi nasproti. *Stimulativen vpliv na rast osebnosti je mogoč, če širše osveščeni resonira dotlej nezavedne čustvene frekvence pri ožje osveščinem posamezniku*. Če se takšno komuniciranje v kaki skupnosti ne dogaja, ni mogoče govoriti o kulturnosti. Gojenje osebnosti je navsezadnje ključna beseda sintetične celote, družbe, skupnosti, kulture v širšem smislu besede.

Tu je morda prav, če omenimo še pojem *transcendence*. Ta beseda se pojavlja dovolj pogosto v slovenski publicistiki, pri nekaterih kot surogat za vero (Majer), pri drugih kot

antipod eksistencialnemu obupu (Kermauner). Povedano v imenu imanence je transcendenca zaznavanje čarobne smiselnosti obstoja. Govoriti o transcendenca na psihološki in sociološki način sicer pomeni potegniti jo nazaj v imanenco. Govoriti o transcendenca na transcendentalen način je mogoče le v teologiji in umetnosti, za kateri pa je značilno zanašanje na spontano *razodetje* (brez katerega obe ostajata prazni lupini). Evociranje transcendenca in njena indukcija v posameznika, ki je prenehal osebno rasti, to je namen in smisel umetnosti. Dati človeku vpogled v enostavno *dejstvo*, da življenje ni zgolj biološki proces tako rekoč iz rok v usta, je mogoče predvsem v medosebni dinamiki, ko je resonanca prilagojena posamezniku. A umetnost govori občestvu in obče; sicer evocira, toda svojo odmevnost gradi predvsem na že doseženi stopnji niansirane odzivnosti določene kulture. Lahko bi rekli, da je ustvarjalen medosebni stik končno oblika umetnosti. Tudi za to umetnost je potrebno določeno znanje. Tudi za to umetnost je znanje predvsem sredstvo, ki služi obrobnemu doseganju neznanega in poseganju po samospoznanju.

Tuj opazovalec, ki bi zašel v slovenski psihodinamični prostor – če bi pri tem ne imel težav z jezikom in poznavanjem kulturne dediščine – bi predvsem dejal, da Slovenci premalo poslušamo drug drugega. In za poslušanje je seveda potrebno precej več poznavanja in zrelosti kot za sicer zelo običajno jamrarijo. Ta je v najboljšem primeru neke vrste mentalna higiena, v najslabšem pa psihološka koluzija, pri kateri medosebno drug drugemu ojačujemo že tako hipertrofirane obrambne mehanizme. Potrebna nam je resnica o nas samih. S to resnico – ali bolje: s tem *medosebnim razodetjem* – pa smo v veliki meri izgubili stik tudi zaradi površnega racionalizma industrijske dobe. Površnost v medosebnih odnosih sledi iz medosebne nemotiviranosti in jo znova poraja. Toda kako pogosto smo v mladosti ugotavljali, da je v poprej nezanimivih naravnih pojavih skrita zanimiva notranja logika. Morda bi se iz tega lahko naučili, da smo tudi ljudje v resnici fantastično zanimiva bitja – če bi le imeli v sebi sposobnosti spoznavati človekove notranje vzgibe.

Ta sposobnost je v kulturi, kakršna je naša, časovno najprej intelektualistična. Čisto enostavno psihološko, predvsem pa tudi filozofsko izobraževanje bo v prvi vrsti postavilo most med dolgočasno imanenco na eni ter slutnjo medosebne transcendenca na drugi



strani. Temu vštric gre upor zoper K und K avtoritarne tradicije, ki vodijo v psihološko švejkovsko in poniglavo potuhnjenost. Razporek med javnim in zasebnim, med vsakdanjim in nevsakdanjim se mora zmanjšati. To pa bo zahtevalo veliko mero poguma. Pri tem se ni več mogoče zanašati na tujsko literaturo. Ta raven narodovega samospoznanja mora biti spričo značilnega profila slovenske osebnosti avtohtona.

Če bo do tega prišlo, ne bo pretirano govoriti o kulturno političnem prebujenju. V poslednji konsekvenci gre za graditev ideala simpatije, ki bi temeljil na prepoznavni različnosti ljudi in na medsebojni zanimivosti, ki ne bi bila – kakor mit romantične ljubezni – privatna lastnina posameznika, ampak proces razcveta vse skupnosti.

## O odtujenosti

Obstajajo tri vrste odtujenosti. Prvič govorimo o odtujenosti med človekom in objektivnim svetom (naravo); drugič o odtujenosti med človekom in njegovim družbenim okoljem (soljudmi); tretjič o odtujenosti človeka od lastne biti (samega sebe). Odtujenosti od narave, ki se kaže v t. i. znanstvenem odnosu do objektivnega sveta, odgovarja *ideal naravne harmonije*, to je simbiotičnega odnosa do utečenega krogotoka globalnega ekosistema. Odtujenosti do soljudi odgovarja *ideal simpatije*, ki vzpostavlja resonančno vez sočustvovanja v najširšem smislu te besede. Odtujenosti od lastne biti odgovarja *ideal konkretizacije abstraktnega Ega*, ki vzpostavlja popolno integracijo in razcvet subjektovega osebnostnega potenciala, njegovih (z)možnosti.

Pojem alienacije izhaja iz srednjeveške teologije in je v marksizem prodril prek Feuerbacha in Hegla. Ideal dezalienacije predstavlja osrednji cilj marksistične ideologije, ki se v programih komunističnih partij manifestira kot postulat »človekove sreče«.

V pričujočem sestavku bi se želel dotakniti otipljivih konkretnosti, ki v vsakdanjem življenju in literaturi razgaljajo razsežnosti sicer precej abstraktnega hrepenenja po vzpostavitvi tiste človeške pristnosti, ki bi nam dala dom v svetu, v katerem smo zlagoma in ponevedoma postali tujci.

Odtujenost ima svojo etiologijo in svojo fenomenologijo. Medtem ko je o etiologiji alienacije znanega veliko, saj spada v to kategorijo praktično vsa makroekonomska teorija marksizma, ki nakazuje vez med kapitalizacijo in odtujenostjo, pa je fenomenologija zaostala v tolikšni meri, da se večina ljudi danes ne zaveda, da so odtujeni svetu, drugim in samim sebi. Čeprav obstaja celotna literatura na teme narcisizma (Christopher Lasch, Alexander Lowen) v reichovskem kontekstu, shizoidnosti (Laing, Deleuze in Guattari) v eksistencialističnem kontekstu in arhetipa »puer (puella) aeternus(a)« v antropološko-jungovskem kontekstu (Henderson), sleherniku še ni vedno postalo jasno niti to, da je v resnici odtujen, kaj šele da bi ga to spravljal k zavesti, da zaradi lastne odtujenosti zamuja

življenje. In s čisto operativnega stališča je tudi jasno, da je manipuliranje z množicami tako na Zahodu kakor na Vzhodu mogoče ravno spričo popolne neosveščenosti.

V resnici se krivulja odtujenosti bliža točki kvalitativnega preskoka. Medtem ko »znanost« v geometrični progresiji objektificira naravo in ko produkcija replicira to zvrst alienacije po načelu »bolj ko je popoln produkt, bolj je producent odtujen«, pa se bližamo kritični ravni odtujenosti, kjer poprejšnja odtujenost svetu in drugim preraste v zavest o odtujenosti samemu sebi.

Prav zavest o razsežnosti odtujenosti je sposobna iz globalnega »razreda« *po sebi* napraviti razred *za se*. Zdi se, da je prav to osrednja dinamika zgodovine dvajsetega stoletja. Če ne bi bil pojem komunizma semantično tako prenatovorjen s cenenimi ideološkimi pomeni, bi človek podlegel skušnjavi in ta proces poimenoval za advent pristnega mednarodnega »komunističnega gibanja«, s katerim ne manipulira kaka partija in kako vodstvo, ki pa se, nasprotno, (po)javlja *sua sponte* kot globalna reakcija na globalne socialno-ekonomske procese. Naravno je domnevati, da bo proces odtujevanja dosegel kulminacijo in s tem preobrat v tisti krajni točki razvoja, kjer spirala odtujenosti zadene ob zidove sistema, v katerem se je doslej gibala. Ta sistem pa je seveda človek sam, ki oropan lastne človeškosti na koncu spozna in pripozna, da je postal metafizični proletarec, da torej nima več kaj izgubiti in zato postane revolucionar v operativnem, še prej pa v hegllovskem smislu te besede. Morda je bila osrednja pomanjkljivost marksistične teorije domneva, da bodo »množice revolucionarne« spričo materialnega pomanjkanja, medtem ko je kapitalizem dokazal, da je to pomanjkljivost sposoben odpraviti – in je zato preživel. Ekonomski redukcionizem in vulgarni materializem spregledata metafizično komponento zgodovinskega procesa, ki se navsezadnje ironično manifestira v sočasni in resnično globalni alienaciji tako na Zahodu kakor na Vzhodu. Da je res tako, je na primer mogoče pokazati in dokazati s primerjavo med Konwickega *Malo apokalipso* na Vzhodu ter malodane identično odtujeno fenomenologijo v sodobni literaturi na Zahodu.

Brez nepotrebnih teoretičnih konstruktov je mogoče doumeti, da bo zgodovinski proces rasti produktivnosti nujno zadel ob svoje naravne meje tako v ekološkem kakor v socialnem in psihološkem smislu. Toda medtem ko je ekološka cena jasna in očitna

(razpad naravnega okolja), je socialna scena (anomija) vprašanje odtujenosti marginalnih družbenih skupin, ki – dokler so te skupine statistično zares marginalne – nima neposrednega vpliva na socialno strukturo. Šele ko se vzpostavi zavest o metafizični obubožanosti samega vrha zvončaste krivulje, to je šele ko vzide zavest o brezsmiselnosti sicer sitega življenja srednjeslojnih družbenih skupin, je mogoče govoriti o radikalnem prevrednotenju vrednot.

Razpad starih vrednostnih prioritet sestoji iz dveh komponent, ki sta v današnji fazi razvoja obe abstraktni: tako obup kakor tudi hrepenenje ne najdeta konkretne potrditve v lastnem okolju. Če družba postane prah posameznikov, ker je izničena raven smiselnega občevanja med ljudmi, je v sami osebnosti posameznika najti proces notranjega razpada. Sočasno s tem razpadom se pojavlja povsem nova raven doživljanja stvarnosti, ki sicer ne najde trditve v vsakdanjem načinu občevanja med ljudmi, ki pa vendarle pripoznava sočloveka na drugačni, recimo pesniški ravni.

Tragedija nas sodobnikov dvajsetega stoletja je v tem, da smo bili rojeni tako prepozno kakor prekmalu. Naša življenja pričajo o odmiranju starega načina doživljanja sveta, medtem ko je novi človek šele v embrionalni fazi razvoja. Toda rekli smo, da se dejstvu odtujenosti upira ideal konkretizacije v abstraktnost potisnjenih, tj. neizživetih (z)možnosti. Ni naključje, da je romantična ljubezen, ki zaradi svoje zasebne narave ni sposobna vzpostaviti novega jezika, da bi na oprijemljiv način vdihnil življenje sicer abstraktnemu hrepenenju, poslednji svetilnik na odprtem morju odtujenosti. Taka ljubezen je vnaprej jalov poskus podoživeti sicer na abstraktnost obsojeno osebnostno presežno vrednost. Kako naj bo ljubezen med dvema neresničnima človekoma resnična? Razsežnost neizdiferenciranega hrepenenja je razprta na preširokem spektru, da bi ga bilo mogoče izživeti v zasebnem kontekstu ekskluzivne intimnosti. Brez pretiravanja je mogoče trditi, da današnji čas kliče po razpršitvi ljubezni na široki pahljači vseh medosebnih odnosov, kar ne pomeni, da govorimo o posiljeni prijaznosti. Ne. Gre za ideal prepoznavanja in medosebne naklonjenosti v zavesti, da je mogoče vzdrževati potrebno raven smiselnosti življenja samo ob iskanju in cenjenju vsakega, še tako majhnega koščka pristne človeškosti. V tem smislu se ideal konkretizacije preleva v ideal simpatije, to je v sociogram pristnih odnosov, od katerih vsak posebej prispeva k

smiselnosti bivanja. Nič mi ne preprečuje, da ne bi poleg svoje žene in svojih otrok ljubil še vrste drugih ljudi, ki mi s svojimi očmi in s svojimi smehljaji dopovedujejo, da vedo, kdo sem, in so mi zato pripoznali pravico do bivanja, ker sem sam razpoznal tisto, kar v njih presega imanentnost danega prostora in časa. In če skupaj s Kazantzakisom spoznam, da bom iskal transcendenco med najbolj preprostimi in najbolj izbranimi, ali mi more kdo očitati elitizem? In če namesto shizoidne apokaliptičnosti postuliram iskrenost, mar mi more kdo očitati sentimentalnost? Življenje je prekratko, da bi bilo majhno, zato ne sprejemam pesnikove dileme med kratkostjo in krotkostjo, ki vodi v samouničenje. To še zdaleč ne pomeni, da bom merila majhnosti ali velikosti prilagajal stereotipom večine.

V tej točki moramo razlikovati med dvema eksistencialnima pristopoma. Prvi, apokaliptični, katerega je nazorno predstavila Svetlana Makarovič v neki svoji solipsistično-nekrofilični predstavi, je ekstrapolacija radikalne osamljenosti, ki že izhaja iz dokončanega razpada jaza; Uroš Kalčič z novelo *Dokument o kritičnem stanju* dokazuje bolešno manipulativnost tiste ogroženosti, ki se giblje na ravni odnosa subjekt-objekt, v kolikor gre za (po)tvorjenje medosebnih odnosov. Pravim »ogroženosti«, ker je strah pred možnostjo, da bi nas sočlovek napravil za objekt, v resnici stereotipna paranoidna projekcija. R. D. Laing je ta strah opisal pod imenom »engulfment«. Ta paranoja, ki izhaja iz primarnega elementarnega občutka ogroženosti, preprečuje vsakršno pristno komunikacijo in vodi neizogibno v odmiranje notranjega sveta, to je naprej v eksistencialni in nato morda v dejanski suid. Iz te moke torej ne bo revolucionarnega kruha.

Drugi eksistencialni pristop predvideva nižjo raven odtujenosti ali, psihološko govorjeno, tolikšno raven integracije jaza, ki še omogoča odnos iskrenega zaupanja med ljudmi, katerega npr. Dostojevski v svojih *Zapiskih a priori* zanika, v *Zločinu in kazni* pa postavlja za ideal.

V statističnem smislu torej obstaja kritična točka intenzivnosti odtujenosti. Nad njo vlada ideologija obupa, ki ne dopušča prestrukturiranja vrednot, med katere je vpeto doživljanje smiselnosti življenja. Nad njo, če smo iskreni, sploh ni več vrednot, ker prevladuje internalizirana anomija. V objektivni svet projicirani pogled je prav gotovo apokaliptičen,

saj je povsem naravno, da notranjemu razpadu osebnosti navzven ustreza atomska vojna in razpad planeta. In, če smo pošteni, moramo priznati, da obstaja ta možnost: poudarek na absurdnosti je morda zgodovinsko utemeljen.

Po drugi strani pa táko klavrno nehanje zgodovine ne zasluži drugega *kot kratek vnaprej podan nekrolog!* Apokaliptične vizije imajo še drugo funkcijo, ki potiska célo zvončasto krivuljo v teritorij osveščene odtujenosti tako, da se statistični vrh krivulje prične zavedati nevarnosti in se na ta način shizoidizira. Pesnikova smrt torej ni zaman, če dopove preostalim, da je ideal konkretizacije (in ideal simpatije), pesniku samemu nedosegljiv, v resnici ne le smiseln, ampak tudi bistven za preživetje.

## O ljubezni

*(Drugič o politiki hrepenenja)*

Ljubezen sama po sebi prav gotovo ni tisto, kar bi človeka razlikovalo od živali. Čustveni moment tudi najbolj romantične zaljubljenosti je v tolikšni meri posledica hormonskih sprememb v telesu, da ga je treba – pa naj to pesnikom zveni še tako cinično – kratko in malo pripisati potrebam vrste. Spolno razmnoževanje pri človeški vrsti ni nič drugačno kot pri kužkih in muckah. Njihova umetniška produkcija je malo manj artikulirana, njen hrepenenjski naboj pa zato nič manj očiten – če že ne prepričljiv.

Ta biološko-hormonski vidik zadeve, ki, mimogrede rečeno, predstavlja tudi merilo razlike med moškim in žensko, pa ne izčrpa pomena ljubezni za človeka. Biološke strukture, ki botrujejo hrepenenju kot nagonu, so zgolj dialektično presežene tako, da še vedno delujejo, da pa je njihov učinek, recimo zaenkrat, transcendentalen.

Vprašajmo se, kakšna je, če je sploh bistvena, razlika med spolnostjo in ljubeznijo. Ali je na primer mogoče živalim pripisovati »čisti« spolni nagon brez vsake primesi »netelesne« navezanosti? Kaj bi potemtakem rekli o pasji zvestobi, za katero nekateri menijo, da je tolikšna, da je človek nikoli povsem ne zasluži? Mar je človeška materinska ljubezen v resnici tako drugačna od živalske, da ji lahko pripisujemo višjo vrednost? Mar torej ne gre v obeh primerih za nagonsko programiran obnašalni vzorec, torej to, kar v biologiji imenujemo *instinkti*? In če človeka od živali ne razlikuje ljubezen, ali ne ostane potem kot razlikovalno merilo zgolj – razum? Če pa je razum tisti, ki človeka razlikuje od živali, mar se je potem mogoče zmrhovati nad zunanostjo, kakor je zadnje čase postalo moderno pri izumljanju nekaterih novih manj moških »paradigem«?

Vprašanje je torej bistveno tudi iz zgolj praktičnih razlogov. Reprodukcijsko vrsto lahko že jutri prevzameta znanost in industrija. Nagonske funkcije primarne družine, razmnoževanje in vzgoja otrok lahko postanejo odveč. Če razpade družina kot osnovna

celica družbe – to pa se je v veliki meri že zgodilo – bo to podrlo celo vrsto domin. Takoj za družino bo padlo vse, kar je povezano z zasebno lastnino, prisvajanjem in sploh z zasebnostjo, se pravi institucionalizirano krutostjo in sebičnostjo. Monogamno parjenje je namreč tisti vzorec, ki prinaša v družbeno življenje idejo *izključevanja*. V živalskem svetu se to navadno nanaša na teritorij, ki si ga žival prisvaja v imenu lastne reprodukcije. Koncept *prisvajanja* v človeški družbi v resnici ni nič drugega kot izključevanje drugih od tistega, kar »je moje«. (O tem več kasneje.)

Padec zasebne lastnine in prisvajanja kot temeljne zgodovinske paradigme človekovega družbenega udejstvovanja bo potegnil za seboj vse tiste institucije, od države do kapitalizma, od podivjanega komercializma do komercializirane znanosti – ki navsezadnje služijo zgolj in samo *nagonu* prisvajanja, kakršnega družbeno izražata družina in lastnina.

Postojmo za trenutek ob tej misli in se zamislimo ob dejstvu, da je prisvajanje navsezadnje spet izraz t. i. ljubezni. Da je ljubezen, zlasti ona romantična, ki jo vsi kujejo v nebesa, v resnici instinkt, ki se v zelo kratkem času prelevi iz romantične v vulgarno-materialistično poanto, iz podoknic in nokturnov v najemanje potrošniških kreditov, iz dvorjenja v parjenje in iz parjenja v gradnjo gnezda ... Kje je tu razum? Zgolj kot instrument te nagonske volje služi atavističnim obnašalnim vzorcem.

Mar je po tem še mogoče dvomiti, da je ljubezen velika past za človeštvo?

## I.

Sokrat je bil človek z veliko takta. Zato v *Simpoziju* svojim sogovornikom ni naravnost pripisal živalskih nagonov in atavističnih požrešnosti. Zelo jasno in pogosto sicer postavlja nasproti vdajanje telesnosti na eni ter svojo posebno transcendentalnost na drugi strani. Ko govori o tem, da ljudje jedo, kadar niso lačni, in pijejo, kadar niso žejni, enači človeka z živaljo. Na tej ravni obravnava tudi ljubezen, za katero pa predvidi pravi dialektični obrat v prehodu iz kvantitete v kvaliteto. Kvantiteta je za Sokrata serija običajnih fascinacij, torej zaljubljenosti. Vsaka od teh zaljubljenosti *fascinira*. Fascinantnost posamezne značilnosti (znak) določene osebe (koža, lasje, oči, roke itd.) pa ne obstaja



objektivno. Gre za *resoniranje* te značilnosti v psihi fascinanta, tistega, ki je fasciniran. Za tako resoniranje je potrebna struna, ki bo odzvanjala intoniranju Sirene.

Kadar je fascinacija obojestranska, je morda tudi zaradi tega, ker že sama enostranska fascinacija potencira določene znake pri fascinantu, kar potemtakem zvišuje verjetnost, da se bo tudi ljubljena oseba povratno zaljubila.

Če si torej predstavljamo serijo takih fascinacij, od katerih vsaka deluje po svoje vseobsežno, dokončno in večno, potem postane očitno, da bistvo fascinacij ne more biti niti v nosilcih določenih znakov, torej oseb, s katerimi smo fascinirani, niti v znakih samih. Marveč v nas samih. Kaskade zaljubljenosti razvozlavajo resonančne strune v človeku, da se te razpletajo ena za drugo, dokler na koncu ne zveni cela harfa z več oktav širokim čustvovalnim spektrom. Gre torej za proces individualizacije duševne rasti. Zaljubljenosti so najhitrejša in najintenzivnejša oblika spoznavanja samega sebe.

Stvari so torej že relativizirane. Ljubezen ni *big bang* človečnosti, niti ni čista razmnoževalna funkcija, niti ni kak kompendij vrlin kakor pri Frommu – marveč je proces odkrivanja samega sebe. (Vendar pozor! Govorimo o seriji fascinacij, ne o eni fascinaciji, ki se potem spričo zablode o lastni absolutnosti prelevi v zakonsko zvezo in s tem v kali zatre proces individualizacije.) V tej točki se človeštvo razdeli na dva dela. Velika večina ljudi na tej čeri nasede in odplava na otok prisvajanja in izključevanja. Na njem se ljudje razlikujejo zgolj po kvocientu kruhoborstva, pri katerem je v števcu egoizem, v imenovalcu pa altruizem. Prepoznamo pa te ljudi po monogamni fiksaciji, živalski skrbi za naraščaj, agresivnem prisvajanju materialnih dobrin in izključevanju drugih najprej od svoje žene, nato od svojega blaga in navsezadnje od samega sebe. (Alienacija.) Ne glede na njihove besede moramo te ljudi soditi po njihovih dejanjih. Borges se na primer zgraža nad pesniki, ki dopoldne sicer pesnikujejo, popoldne pa pripadajo mentaliteti množice. Star irski pregovor razlikuje med onimi, *who allow themselves to be bogged down and those who don't*.

Zelo majhen je odstotek tistih, ki se odtegnejo zasebnosti zato, ker ne nasedajo zmoti o absolutnosti ljubezni. Proces t. i. edipalizacije v družini, kjer se sin enači s psihološko

nedorečenim očetom in njegovo paranojo, ki sama botruje preosnovi otrokove navezanosti na mater v libidinalno konkurenco z očetom, reproducira, tokrat na psihološki ravni, tiste oblike biološkega nagona, ki najbolj ustrezajo reprodukciji zasebne lastnine oziroma prisvajanja, ki je zanjo temelj. Še danes se tu in tam vidi povsem edipaliziranega mladeniča, ki ga ženeta zgolj želji po poroki in zasebni lastnini.

Med tiste, ki se uspejo izmuzniti iz zasebnosti, štejemo umetnike in filozofe. Marx je trdil, da mora biti komunizem svetovni fenomen, ker ga je drugače nemogoče vzdrževati v kontekstu kapitalizma. Podobno je z »boemi«, katerih superiornost je v tem, da niso edipalizirani. To je velik napor v drugačnosti, ki jo morajo vzdrževati navzlic pritiskom večine, za katero je to izziv njihovim lastnim nezavednim željam. Ponavljam, da tu nikakor ne gre za zavestne in zavedne svetovnonazorske opredelitve, marveč za povsem temeljno predzavedno, psihološko (ne)determiniziranost, glede katere posameznik nima kratkoročne izbire. Zato človeka nikakor ni mogoče soditi po besedah, marveč zgolj po dejanjih.

Vrnimo se sedaj k Sokratu. Preboj iz *kvantitete*, ki jo pri njem predstavlja serija fascinacij, v novo *kvaliteto*, se izkaže v spoznanju, da je bila lepota vsake posamezne ljubljene osebe zgolj trenutni odblesk neke druge Lepote.

## II.

Sokrat je bil praktičen človek. Transcendenco, ki jo nakazuje v *Simpoziju*, je speljana po najbolj fascinantni poti, čeprav je pri tem skoraj gotovo zamenjal vlogi vzroka in posledice. Malo je namreč verjetno, da bo kak človek spričo svojega donjuanstva spoznal, da ga iz zaljubljenosti v zaljubljenost žene veter večne Lepote. To bi bila formalno-logična operacija iskanja skupnega imenovalca ali empirična nepopolna indukcija.

Je pa obrnjeno zelo mogoče, da se nekdo, ki je že uvidel sij večne Lepote, ne bo dal ujeti na limanice lepi posamičnosti. Ljubil bo torej veliko in pogosto, ne da bi na tem sklepal

dolgoročne pogodbe. Ohranjal bo svojo individualnost ravno zato, ker jo je v skušnji Lepote že vsaj enkrat presegel.

Za trenutek se moramo ustaviti pri nekem filozofskem vprašanju, ki je dobesedno *intimno* (znotrajdušno) povezano z našo témo.

Razkorak med posamičnostjo in splošnostjo je v Sokratovem preboju na raven splošnega presežen. V običajnem zavedanju ljudje ne pričakujejo, da bi nekoga lahko konkretno ljubili spričo njegovih pripadnosti občemu fenomenu, recimo, Lepega. Ljubezen *sub specie aeternitatis*, tj. z vidika večnega, za modernega človeka ni možna, ker tudi samega sebe in lastne individualnosti ni nikoli doživel v perspektivi večnosti in neskončnosti. Svojo v(r)ednost torej doživlja kot nekaj, kar je radikalno ločeno od drugih posamičnosti, da o kakšni povezavi s splošnostjo sploh ne govorimo.

Sokrat v Simpoziju zelo zvito predlaga tisto, kar človeka še najbolj zgrabi: da namreč pri svojem najbolj intenzivnem doživljanju hrepenenja po lepem spozna, da se vsaka posamična lepota *udejstvuje* v transcendentalnem procesu Lepega. Za to spoznanje pa je potrebno tisto, kar Sartre imenuje transcendenca Ega, namreč radikalno doživetje povezanosti lastnega jaza z vso vesoljnostjo, iz katere izhaja, v kateri se udejstvuje in v katero se *de facto* nenehno vrača.

Na tej ravni je ljubezen izraz *antokratije*, samozadostnosti, in deluje iz presežka (medtem ko je običajna fascinacija prej nadkompensacija osebnostnega primanjkljaja). Camus zato v svojem eseju *Helenino izgnanstvo* zelo pametno poudarja občudovanje kot drugo veliko človekovo željo. Ljubezen, kakršno Sokrat priporoča v Simpoziju, je namreč navdušenje nad golim obstojem, nad konkretizacijo Lepote v osebi, katero *občudujemo*. Duševno stanje, ki ga označujemo kot občudovanje, ne vsebuje prisvajanja, zaradi česar je npr. mogoč umetnostni muzej. (Tudi kot ekstaza je občudovanje še vedno navdušenje nad golim obstojem nečesa lepega.)

Nikakršno naključje ni, da sta si v *Simpoziju* postavljena nasproti: po običajnem pojmovanju najgrše (Sokrat kot plešast debeluh) in tisto, kar je najlepše v vseh Atenah

(Alkibiades). Če bi se igračkali s hegeljanstvom, bi rekli, da sta bili teza in antiteza (grdo in lepo) preseženi (a pridržani) na ravni sinteze. Se pravi na ravni tiste Lepote, ki je izraz Biti in ki se po svojih značilnostih ne razlikuje od Svobode in Resnice.

### III.

Tu je stvar že popolnoma drugačna. Nič več ne govorimo o razmnoževanju in priposestvanju. Nagon je sicer še vedno tu, vendar predvsem kot ena od možnih oblik konkretizacije Biti. Ne bi bilo tragično, če bi biološko-hormonska osnova izginila, ker bi ostalo nekaj drugega. Zanimivo je, da je doživetje Biti po svojih učinkih podobno najbolj intenzivni zaljubljenosti, govoreno *ex post facto* seveda, značilnosti parcialnega, ki je zanimivo *samo* kot izraz univerzalnega. Spoznanje univerzalne Lepote *kot take* do tolikšne mere relativizira pojem lepega v konkretizirani dejanskosti, da nas zgoraj omenjena sinteza med najlepšim in najgršim nič več ne preseneča. Še več, *sub specie aeternitatis* je mogoče v vsaki osebi zaznati nekaj lepega.

Iz tega izvira dodatna psihološka zanimivost *Simpozija*. V običajnem življenju vidimo, da se grdi (zaman) zanimajo za lepe, medtem ko v *Simpoziju* lepota zaman leze pod tuniko grdoti. Izvor tistih vrlin pri Sokratu, ki so jih imenovali *kalókagathía*, je namreč očitno tako oplajal *image*, s katerim je Sokrat nase vezal transferenčno energijo svojih občudovalcev, da je bil biološki pojem lepote povsem presežen. (Vprašanje, ki ga npr. Shakespeare ni nikoli razrešil.) Platon je navidez protislovno dejstvo namenil bralcu kot pouk o možnem prepletanju univerzalnega in posamičnega ter o tem, katero od obeh je vplivnejše.

Vidimo, da gre tu za nasprotovanje dveh doživljanj ljubezni. Nižja oblika je osredotočena, kompulzivna, posesivna, izključujoča, biološko naravnana in predstavlja oviro tako posameznikovi individualizaciji kakor tudi občemu procesu civilizacije. Kolikor botruje družbenim redom, državam in njihovim spopadom, je resna nevarnost za propad človeštva.

Radikalno višja oblika ljubezni je difuzna, svobodna, neposesivna, vključujoča in transcendentalno naravnana. Predstavlja *konkretizacijo posameznikove transcendentalne zavesti*.

Na njej ni mogoče graditi ne zakonske zveze (kot oblike nasilnega posedovanja) ne lastnine, ne države in ne kapitalizma.

Taka ljubezen ne more predstavljati ne ideologije in ne političnega programa. Mogoče pa je voditi tako politiko, ki s preprečevanjem zasebne lastnine nad produkcijskimi sredstvi preprečuje vrtenje v tistih začaranih krogih, ki so bili do sedaj ovira – navkljub objektivno danim možnostim za prodor do višje oblike zavesti – da bi se socialno-psihološko presegla radikalna ločenost univerzalnega in partikularnega.

Da ima človeštvo glede tega malo izbire, postane jasno takoj, ko uvidimo, uvidimo pa danes že skoraj vsi, da bi golo nadaljevanje tega, kar se s svetom godi sedaj, pomenilo – smrtno obsodbo z odlogom. Če se bo človek še naprej obnašal instinktivno, tj. po podedovanih obnašalnih vzorcih, in za merilo posamičnega uspeha postavljal lastnino, ki je zgolj teritorialni izraz atavistične biološke paradigme, potem je jasno, da se bodo primarne odtujenosti, ki izvirajo v družini, kopičile v vse večje aglomeracije, dokler se ne bodo na koncu prelevile v spopad dveh super-samcev (super sil), ki bo izničil človeško vrsto in vse druge vrste na tem planetu.

Človek si ne more več privoščiti instinktivne zavesti. Dvodelna primarna družina, v kateri mož grabi, žena pa hrani, sloni na mitu o monogamni pridobitni ljubezni, iz katere potem izvira tako pogubno kruhoborsko obnašanje. Končni izraz tega nagona je medsebojno teritorialno izzivanje obeh super-sil.

Usodno dialektiko individualne »ljubezni« in globalnega sovraštva je mogoče preseči. Začarani krog *je mogoče* presekati pri zasebni lastnini nad produkcijskimi sredstvi. Prednosti, ki nam jih je revolucija dejansko prinesla s tem, ko je razlastila meščanstvo, je mogoče uvideti le, če se zavemo strašne duševne revščine, ki poganja po strniščih modernega kapitalizma. In če ne bi bilo tako, kako bi torej civilizirana Evropa dovolila infantilni Ameriki, da ji vlada?

#### IV.

Os preobrata, lahko bi rekli celo mentalnega prevrata, kateremu se bo abruptno podvrgla globalna človeška civilizacija, saj prejšnje zasebnosti kultur ni več, bo prav človekovo doživljanje Ljubezni. Preboj, kakršnega je Sokrat napovedoval pred dobrima dvema tisočletjema, ni več luksuz metafizične elite, temveč mora nujno postati oblika socialne zavesti.

Romantična posedovana ljubezen, ki je do sedaj izčrpavala zaloge hrepenenja v družbi, je danes le še nekaj osladnih čustvenih paberkanj na ravni pop kulture. Ljudje se ženijo *faute de mieux* in tudi pridobitništvo je zvečine že stvar navade. Ta hrepenenjska izpraznjenost ni nič novega, saj so jo zaznamovale že prve povojne generacije. Kar je novega pri ljudeh, ki so danes stari dvajset let, je radikalen odmik od *ritualizacije* preživelih vrednot. Pretekle generacije s hipiji vred so namreč močno reagirale na hrepenenjski manko. Pri tem so nezavedno vendarle izhajale iz domnev, da nekaj *mora* zapolniti vedno širšo in vedno globljo čustvovalno praznino. Dokler je ta up še blokiral razvoj in dokler so se v imenu tega upa ljudje še vedno ženili in zaposlovali po starem, je inercija globalnega kapitalizma še vedno delovala. (Z edino razliko, da na krmilo prihajajo vsak dan večji idioti, ker se mentalna elita umika s prizorišča.)

Sedanje generacije morda učinkujejo plastično in nezrelo, ker so mit romantične ljubezni večidel že razvrednotile, ko so ga zvedle na raven pubertetniškega kratkočasja. Starih vrednot, ki niso več zares ponotranjene, pa niso nadomestili z nečim novim. Že s čisto navadnim opazovanjem teh mladih ljudi – in seveda zlasti senzibilnejših pripadnikov generacije – pa opazimo večjo pripravljenost na čustveno eksperimentiranje. Prototipizacija, ki je bila tako značilna še za one, ki so bili rojeni med obema vojnama, in ki je pomenila popolno nesposobnost odmika od družinsko-lastniškega stereotipa (žena-otroci-avto-vikend), se je razsula v dezangažirano potrošništvo (na račun staršev). Po odraslosti je potrošništvo kot motivacija že preseženo. Kaj torej ostane?

Predvsem je treba, in to se mi zdi od vsega najbolj bistveno, razumeti, da je mlad človek danes *osvobojen prisilnih motivacij*, ki so kot oklep še vedno vezale prve povojne generacije. Navidezni cinizem današnjih dvajsetletnikov dejansko prikriva velikanske zaloge nežnosti in z njo čustvene svobode. Vse to je zelo razumljivo in logično, če pomislimo, kako je bila

današnja mladina zaradi dezangažmaja primarne družine *osvobodjena neznosnih pritiskov družinske vzgoje in edipalizacije*. Obrazec Ojdipovega kompleksa, ki je tisočletja služil človeštvu, je enkrat presežen v mladini, ki je v bistvu prav nič več ne zanimajo ne družina ne privatna lastnina in ne država.

Kakšno je pravzaprav notranje občutje te svobode, ki jo nove generacije jemljejo za samo po sebi umevno. Tista generacija, ki sedaj šteje štirideset let, to najlaže razume, če primerja svoj relativni občutek svobodnosti z generacijo lastnih staršev, ki je bila bistveno bolj »programirana« na tradicionalne vrednote. Svobodnost srednje generacije proti (ne)svobodnosti stare je kakor svobodnost nove proti (ne)svobodnosti srednje. Če ta »kvantitativni« prikaz ostaja preveč abstrakten, potem povejmo, da so nove generacije v določenem smislu manj zasebniške kakor tudi manj sebične (kar pa ne izključuje določene mere narcizma). Krutost, ki je še kazala zobe v stari generaciji, je skoraj povsem izginila; nadomestila jo je sposobnost sočutja, ki je včasih sicer malo adolescentna (v dobrem smislu besede), pa zato nič manj iskrena.

Osrednje pri celi zadevi pa je, kot običajno, libidinalno vprašanje. Edipalizacija kot proces nasilnega samozanikanja (glede matere) in prisilnega poistovetenja z očetom programira otroka na *osredotočeno spolno agresivnost*. Tako smo poprej videvali mladostnike, ki so se pri osemnajstih obnašali odraslo kot štiridesetletniki; monogamna vez je bila malone zacementirana, preostalo je le še pridobitništvo. Na svojih potovanjih sem videval rosno mlade fante, ki so že vlekli za seboj dekleta in z njimi vse, danes tako brezpredmetne odgovornosti po geslu, družina, dom in domovina. Tej atavistični edipalizirani motivacijski navlaki, ki je stoletja botrovala vsemu, od nervoz do vojn, od samomorov do koncentracijskih taborišč, ki je preprečevala lepoto in skoraj uničila naš planet – je končno odklenkalo. Ta osrednji pomen ji lahko pripišemo samo zato, ker je v resnici *libidinalna* motivacija tista, ki rodi vse ostale motivacije. Libido ni le gola seksualna energija, po kateri se človek, kakor smo dejali, prav nič ne razlikuje od živali. Ravno zaradi preseganja gole biološke dialektike prevzema libido v človeku – z neokrnjeno energijo, ki bi jo lahko imenovali širše *vitalnost* – vlogo skupnega imenovalca vsega, kar se v njem dogaja. Tako je libido veselje do življenja in ustvarjalnosti, ki pa v različnih kulturnih (makro vidik) in psiholoških (mikro vidik) razmerah privzema različne oblike.

Nikjer ni rečeno, da bi moral človeški rod v vseh časih in na vseh kontinentih živeti po monogamnem razmnoževalnem in lastninskem vzorcu. Dejstvo, da je večina kultur tako organizirana, sicer dokazuje, da je (bilo) v tem nekaj organskega (biološkega in sociološkega), kar pa nikakor ne pomeni, da radikalna sprememba obrazca ni mogoča.

Zdaj prosim bralca, naj se zamisli. Sprostitev občutka svobodnosti ob spoznanju, kako nikakor ni nujno, da bi družbena organizacija potekala na črti dom-družina-domovina, je lahko plačilo za vse potrtosti, ki smo jih pretrpeli spričo preživelih vrednot, kakršnim smo služili. Ob tem, in to je tudi pomembno, ne gre nujno in *takoj* za vzpostavljanje »alternativnih« programov, kot sta kibuc, komuna itd. Govorimo o dolgoročnem organskem procesu, katerega bistvo ni v alternativah, temveč ravno v občutku osvobojenosti izpod nujne logike, ki ni dopuščala izjem. Ne gre za to, da bi se ne upali načenjati kakih tabu tem, od libidinalnih do socialno-političnih. Gre za to, da se *domislimo tistih tabu tem, o katerih si do sedaj sploh nismo drznili razmišljati*. In te nedotaknjene tabu teme, ti resnični tabuji, niso toliko povezani s tem, kaj se (ne) sme, marveč predvsem s tem, *česa ni treba*. Ni treba na vrat na nos skrbeti za službo in pokojnino, da bi preživel sebe in družino. Če je poskrbljeno za ptice pod nebom in za lilije na polju, bo poskrbljeno tudi za človeka. (Protislovno, kakor to je, pa bo prav ta ne-necesitarna mentaliteta najboljši uvod v ustvarjalnost, na kateri bo slonela uspešna ekonomija.) Ni se treba na vrat na nos ženiti in imeti otrok. Za ženske pomeni to osvoboditev od reproduktivnega jarma in možnost razvoja lastne osebnosti in sposobnosti; za moške to pomeni svobodo neobremenjene ustvarjalnosti; za oboje skupaj pa neprimerno višjo frekventnost komuniciranja, krepitev polivalentnih družbenih vezi (dezalienacija), odpiranje psihoanalitičnega polja in metafizičnega prostora ... Svoboda od nezavednih motivacijskih pritiskov torej.

Alternativni poganjki bodo na tej zemlji zrasli organsko in sami od sebe. Ko bodo ljudje enkrat razumeli, da se jim ni *treba* ljubiti, bo šele prišlo do prave ljubezni *iz presežka*. Naloga dneva je torej notranja osvoboditev.



Kako pospešiti tako notranje osvobajanje od anahronističnih motivacij, je po svojem bistvu psihoanalitično (lakanovsko, jungovsko, freudovsko ali kako drugo) vprašanje. Ni naključje, da se velik del alternativnih gibanj pri nas filozofsko veže na Hegla in delno na Nietzscheja. Obema je bilo kot predhodnikoma svojega časa precej jasno, da je potreben metafizični preboj na višjo raven svobode (Hegel, *Logika*, par. 145). Konservativnost v današnjem svetu vse bolj pomeni edipaliziranost, nesvobodnost, pri čemer se kapitalisti ne razlikujejo od vzhodnih birokratov. Ker se oba družbena reda vzdržujeta na vsak dan bolj anahronih psiholoških pozicijah, je jasno, da se med vladajoče v obeh taborih rekrutirajo vsak dan bolj nesposobni, ki so tako atavistično moralo aspiracije še voljni podpisati. Iz istih razlogov je opozicija – gledano statistično-verjetnostno – vsak dan močnejša, ker se vanjo vpisujejo vse številčnejši (čeprav vse manj elitni) kadri: včerajšnje nezmožnosti postajajo današnja moda.

Notranje prestrojevanje torej že poteka. Novi revolucionarni razred je psihološka kategorija onih, ki niso bili edipalizirani. Vprašanje ljubezni iz presežka (in ne iz potrebe) je torej danes ne le psihološko, ne le ideološko, ne le politično, ampak nadvse zgodovinsko vprašanje.

Zgodovina pa je pričela tako hiteti, da se ji mora človek vse hitreje tudi prilagajati. Čas je bistven, kajti če nas nagoni prehite in če si bomo zaradi njih še naprej delali utvare, da smo razsvetljena racionalna bitja, medtem ko vneto služimo svojim instinktivnim programom, potem je naše edino upanje, da se bo nagon po preživetju izkazal tudi *in abstracto* – to je pri abstraktnem pritisku na atomski gumb. (Glede na samomorilnost, kakršni smo priča ves čas, se na to možnost ne gre kaj dosti zanašati.)

Ironija je seveda, da bo moral človek preseči svojo predstavo o sebi kot vzvišenem bitju prav v najintimnejši točki doživljanja samega sebe – prav pri libidu, ki je danes tako programiran (edipaliziran), da služi družini, zasebni lastnini in državi. (Tega se je dokaj cynično zavedal tudi Freud, ki pa je menil, da vzorca prevlade [dominacije] ne gre odpravljati, s tem pa tudi ne edipovske travme, ki prevlado pomaga ponotranjiti.)

Za poseg v intimno središče človekovega hrepenenja je potrebna velika mera samokritične sposobnosti distanciranja od samega sebe. Ta sposobnost samoopredelitve je od kulture do kulture različna. Pri Angležih npr. predstavlja sposobnost norčevati se iz sebe del slehernikove razvojne želje, medtem ko pri Nemcih značilno opazimo popolno nesposobnost, da bi sami sebe kritično presojali. Pri Slovencih opazimo veliko skepso v doživljanju lastnih hrepenenj, nekakšno čustvovalno asteničnost, ki izzveni v ohlapno otožnost, iz česar pa žal ne moremo sklepati na šibkost tega zadnjega okopa. Predalpski ranljivost in občutljivost prikrivata relativno visoko psihoanalitično odpornost.

## Duh orhidej

Možnost medosebnega (ne)sporazuma navsezadnje ni odvisna od besednega in pojmovnega repertoarja, s katerim kdo komu kaj sporoča, marveč je izraz tiste globlje, vsebinske skupnosti med dvema človekoma. Gradnik je to prelepo izrazil v svoji primeri z dvema vodnjakoma, ki sta na površini sicer vsaksebi in ločena, v globini pa se njune vode pretakajo do nerazpoznavnosti. Iz te primere se dá, po mojem upravičeno, sklepati, da pravo sporočanje pravzaprav ni nikoli besedno, da je od besedne ravni zavesti povsem ločeno, da je pesnikova domena (ker pesnik piše med vrsticami), da je, z drugo besedo, sporazum ali vnaprej dan ali pa vnaprej odrečen.

To ni teoretično vprašanje nekakšne globinske komunikologije. (Ali kar je še takih ved, ki scela potekajo prav na tem površinskem, racionalističnem, osiromašenem plafonu zavesti.) Končna osamljenost človeka je posledica njegove nesposobnosti najti nekoga, s katerim bi si bil povsem samoumeven. Nemoč besed, da premostijo radikalne razlike v mentalni konstituciji ljudi, je navsezadnje kriva ne le za glasbo in ostale oblike neverbalne umetnosti, marveč na negativni strani tudi za tisto ujetost v lastno prepovedano mesto, zaradi katere je Sokrat prostovoljno izpil svoj predpisani strup. Osebna politika doživljanja se prav zaradi nezmožnosti globljega stika s sočlovekom – ta nezmožnost pa pogosto pomeni popolno nerazumevanje s strani okolja in spričo tega popolno diskonfirmacijo avtentične osebnosti – usmeri avtistično navznoter. (Ko zaradi tega preobrata osebnosti izgubi stik s siceršnjo dejanskostjo, lahko govorimo o eksogeni shizoidnosti.)

### I.

Kaj pa je tisto, kar ljudi, ki bi si bili morali biti navsezadnje dovolj podobni, da življenja ne bi preživljali osamljeni, razdružuje? Zakaj se konec koncev vsaka domača žival v spontani intimnosti z drugimi člani svoje družine lahko povsem stopi z okoljem, z njim scela sovpada – človek pa se nikoli ne more tolikanj stisniti k nekemu, da bi se v celoti znebil svoje osebnosti in z njo svoje osamljenosti? Mar ni ravno osebnost (Ego) tista

nepremostljiva različnost od človeka do človeka? Mar ni spolnost kot oblika fizične intimnosti lahko smiselna samo, če izraža in kvečjemu še dopolnjuje tisto precej globljo pripadnost dveh ljudi? (Ali je potemtakem kako presenečenje, če je večina moderne spolnosti povsem odtujena?)

Na ta vprašanja psihologija sama ne zna odgovoriti. R. D. Laing si je pomagal s Sartrovo filozofijo, vendar je navsezadnje sam dvignil roke od končne nezmožnosti, da bi človek s sočlovekom scela delil svoja doživetja. Pojem intimnosti, kakršnega je razvil Erik Erikson v obliki faze, ki sledi krizi istovetnosti v razvoju mladega človeka, je povsem kliničen in ima razlagalno vrednost samo v primeru radikalnih aberacij, ko kak adolescent sploh ne razume, da ljudje pripadamo drug drugemu še kako drugače kot po ekvivalentni menjavi. Vse bolj se zato utrjuje sum, da gre tu za globlje protislovje, morda za nekaj, kar bi včasih imenovali izvirni greh, takó temeljno je to protislovje za vso človekovo eksistenco.

Takole govori o tem Konfucij:

*Mislečega moža vodi življenje po ovinkasti poti. Na njej so včasih ovire, včasih pa je gladka in ravna. Tu krilate misli prosto prehajajo v besede, tam mora človek težko breme spoznanja nositi sam in v tišini.*

*A kadar sta dva človeka eno najgloblje v svojih srcih, sta močnejša od bronca in železa.*

*Njune besede so sladke in močne kakor dehtenje orhidej.<sup>1</sup>*

Kitajski filozof je stanje, v katerem »sta dva človeka eno najgloblje s svojih srcih«, postavil kot *bivanjski smiselni cilj*. Medsebojna bivanjska pripadnost ni zgolj srečanje dveh sicer neodvisnih osebnosti, marveč predstavlja (za mnoge nikdar okušeno) obliko globljega in zato bolj resničnega *obstajanja*. Značilno pa tudi Konfucij v zgornjem citatu povezuje vprašanje komuniciranja z vprašanjem pripadnosti. V prvem odstavku govori o *kognitivnih* možnostih sporočanja svetu: včasih človek lahko izrazi svoje misli, včasih ne. *Čustvovalni svet*, ah, to je seveda nekaj čisto drugega. Tu je prehajanje globinskih voda iz enega vodnjaka v drugega prvotno, besede, pa naj so tudi opojne kot duh orhidej, v celoti

drugotne. V globinah popolne bivanjske pripadnosti, na tej povsem transverbalni ravni, beseda nič več ne konstituira, vzpostavlja, ampak ima (v najboljšem primeru) samo še deklarativni pomen. (Za razliko od situacije v prvem odstavku, kjer imajo besede moč človeka razbremeniti spoznanja.)

Upam si zapisati, da človek, ki ni bil z nikomer »eno najgloblje v svojem srcu«, ki ni šel v svoji pripadnosti do dna popolnega preseganja samega sebe tako, da je na trenutke v resnici (ne v prenesenem pomenu) nehal obstajati, da tak človek sploh ni zaživel.

Na sociološki ravni govorimo o *alienaciji*, odtujenosti in o *anomiji*. Merton govori o anomiji kot o osebnem stanju, kar tudi kaže na to, da se tu pojmovnosti prepletajo, da gre na koncu koncev za *eno* vprašanje, za *eno* protislovje. V analitični filozofiji je zlasti L. Wittgenstein stal na stališču, da mora tudi čisto kognitivno sporočanje navsezadnje izhajati iz določenih *prekognitivnih* strinjanj o stvareh. Tudi na banalni racionalistični besedni ravni je komuniciranje le vrh ledene gore, katere podvodni del, pravi Wittgenstein, je človekovo skupno *naravno izkušstvo sveta*. V pravu, ki je veda o nesporazumih, je na primer očitno, da se mora vsak spor razrešiti zgolj in samo na podlagi ravni strinjanja, na katero je treba v pravnem argumentu s kognitivnim pritiskom prisiliti nasprotnika v pravdi (logična kompulzija).

Ne gre torej za (sentimentalno) vprašanje srčne kulture. Morda bi lahko problem izrazili takole: Človek postaja vse bolj *udejanjeno* bitje; vse večji del njegovih poprej spečih možnosti in sposobnosti se prenapravlja v resnično in dinamično delovanje. Prišlo je do globoke diferenciacije mentalnih funkcij, o kakršni v prej enostavnem svetu ni bilo mogoče niti misliti. Ta duhovna diferenciacija ljudi pa predstavlja poglobljanje in povečevanje števila razlik med njimi in odtod tudi večje ovire pri enostavni pripadnosti na temelju površinskih (neizdiferenciranih) podobnosti. Iz tega logično sledi geometrična rast problemov pri komuniciranju, atomizacija družbe na posameznike (anomija), odtujenost posameznika drugim (alienacija) in zaradi tega navsezadnje tudi samemu sebi (shizofrenija). Kje je jedro problema?

---

<sup>1</sup> Konfucij, cit. po *The I Ching or The Book of Changes*, R. Wilhelm, prev., Princeton U. Press, 1950, str.

## II.

Razgovor z neko meni zelo ljubo osebo je tekel približno takole:

»Kaj misliš, je življenje smiselno, ima kak pomen?«

»Življenje je smiselno, če ga doživljaš kot smiselnega; ima pomen, če ga čutiš in občutiš.«

»Ali to potemtakem pomeni, da je življenje mube, ki uživa v letenju in brenčanju, smiselno?«

»Seveda, jasno, da je. Važno je, kaj muha čuti in doživlja.«

»Potem ti doživljaš svoje življenje nekako *ex intra*, tako da se njegova smiselnost brani sama s seboj?«

»Seveda. Ali ga ti ne doživljaš tako?«

Seveda ga jaz (kot druge vrste človek) ne doživljam tako, ampak nerazumno vztrajam, da mora vsaka resnica, če naj bo resnica, obstajati objektivno, se pravi zunaj zasebnega sveta tistega, ki to resnico morda sicer doživlja kot resnično. Tisti trenutek, ko se postavimo na stališče, da ima vsak človek svojo resnico, svoj smisel in svojo koncepcijo pomena, je pojem resnice zvedên na nič. To samo po sebi ne bi bilo tragično, če ne bi obenem pomenilo tudi, da je s tem preprečeno vsako (pojmovno) komuniciranje preko meja posamične osebnosti.

V opisanem razgovoru, in to je bilo bolj bistveno, sem se znova prepričal, da obstajata pravzaprav dve radikalno različni koncepciji življenja. Oseba, s katero sem se pogovarjal, zastopa izrazito *partikularistično* dojemanje, po katerem je vsako doživetje poseben svet, ki ga ni mogoče primerjati z nobenim drugim doživetjem. Če bi to koncepcijo doživljanja sveta gnali v skrajnost, potem ne bi bila mogoča niti beseda, ker je vsaka beseda že pojem, ki povzema najnižje skupne imenovalce neke serije doživetij objektivnega sveta.

Skupaj s takim partikularizmom gre tudi *imanenca*, se pravi tisto doživljanje smiselnosti, ki se hrani pri samem sebi, ki je zaobseženost v samem sebi. Vse to za nasprotje od

*transcendentalnega* pogleda na smiselnost, ki išče vir smisla zunaj doživljajskega sveta posameznega mikrokozmosa. Še več. Partikularizem gre skupaj z *moralo želje (brepenjenja)*, ki se izrazito razlikuje od *morale razuma*. Prejšnja se napaja pri čustvovalnem svetu (če abstrahiramo hedonizem) vrednotenja, slednja pa pri pojmovni orientaciji v svetu vrednot.

V tem sklopu univerzalistična koncepcija sveta najde zase podporo v tradicionalni kartezijski paradigmi, ki navsezadnje temelji na radikalnem ločevanju bistvenega od nebistvenega, torej na abstrakciji (od nebistvenega). V jungovski psihologiji ji ustreza t. i. *miselna funkcija*, ki se s *čustvovalno* (partikularno) izključuje. Človeka lahko npr. vprašate, ali se v življenju odloča hitro, se pravi mišljenjsko, ali počasi, se pravi čustvovalno. *Povsem* univerzalistično doživljanje sveta tudi ne more obstajati, ker je jasno, da bi tisti, ki bi živel tako, pravzaprav izgubil svojo individualnost. Predno pa enostavno ugotovimo, da je vsako življenje zmes splošnosti in posamičnosti, kar je morda res, le da ničesar ne pojasnjuje, bi morda poskusili opredeliti to radikalno protislovje med univerzalnim in partikularnim.<sup>2</sup> To protislovje velja sicer za temeljno protislovje vse filozofije.

Kar je univerzalno, splošno, je ločeno od partikularnega, posamičnega. Ta ločenost pomeni relativno neodvisnost, zato se univerzalno ne spreminja v skladu s posamičnim, vendar tudi nikoli ne določa povsem vsebine posamičnega. Vsaka abstrakcija od posamičnega pravzaprav filtrira tisto, kar je (z določenega stališča, ki je v zadnji konsekvenci vedno antropocentrično) bistveno. Vsaka abstrakcija je potemtakem prejudicirana toliko, kolikor njeno pojmovnost določa merilo, po katerem je bil proces abstrahiranja opravljen. Zaradi tega je vsak pojem koagulacija tiste bistvenosti, ki je sama posledica nekogaršnje presoje o tem, kaj naj bo *merilo* take bistvenosti. Dejstvo, da so ta merila navsezadnje morda (to npr. velja za empirične vede) izraz neke kompleksne percepcije sveta s človeškimi očmi, ne jemlje *arbitrarnosti* take presoje njene samovoljnosti. Če bi kakšna znanstvena teorija napredovala do točke, v kateri bi se dalo s *splošnimi* zakoni pojasniti prav vse značilnosti kakšnega konkretnega pojava, potem bi pojem »konkretni pojav« postal brezpredmeten: partikularnost bi bila izčrpana. Kljub temu pa ostaja merilo razlagalne vrednosti kakšne teorije vprašanje, koliko pojavov takšna teorija razloži: več kot

razloži, »boljša« je. Stranski učinek takšne teorije – kar se je izkazalo za uničujoče v kontinentalnem *pravu* – je dobesedna sterilizacija tiste partikularne realnosti, na katero bi se teorija morala nanašati. Naraščajoča abstraktnost teorije jemlje dejanskosti njeno oprijemljivost.

Antinomija univerzalnega in partikularnega je navsezadnje v tem, da *univerzalno obenem mora biti in ne more biti ločeno od partikularnega*. Smisel teorije je na primer v tem, da je ločena od dejstev, vendar je jasno, da dejstva niti obstajati ne morejo brez teorije, ker je vsaka percepcija takoj že teoretično izkustvo in doživetje. Na ravni običajnega, vsakodnevnega doživljanja sveta to pomeni, da je vsaka beseda, izrečena tudi v najbolj banalni situaciji, že teoretična podmena, ki vsebuje dano mero abstrahiranja in ima ne le svoj partikularni, ampak predvsem tudi svoj univerzalni naboj. Kot smo že dejali, je svet absolutne partikularnosti svet brez posploševanja, v katerem je vsak posamičen mikrokozmos radikalno ločen od sosednjega mikrokozmosa. Skrajna univerzalistična predstavitev sveta pa bi bila po drugi strani spojena v en sam makrokozmos, v katerem ne bi bilo individualnosti, konkretnosti itd.<sup>3</sup>

Ta kratki metafizični ekskurz je bil potreben samo zato, da bi dali našemu temeljnemu vprašanju pojmovni okvir. Freud je kot moški in torej kot univerzalističen mislec povsem kapituliral pred ženskim partikularnim svetom: »*Was will das Weib?*« je izjavil po tridesetih letih analitične prakse. Podobno tudi Lacan nekje obupuje nad nesposobnostjo analitičark, da bi artikulirale svojo lastno pozicijo.<sup>4</sup> Seveda je reči, da je ženski svet partikularen, čustvovalen, moški pa univerzalističen in miseln, groba posplošitev, ki jo bom kot možnost vendarle dopustil, ker mislim, da pojasnjuje velik del komunikacijskih problemov

---

<sup>2</sup> Idejo bom povzel po razlagi R. M. Ungerja. Glej njegovo delo *Knowledge and Politics*, Free Press, New York, 1974.

<sup>3</sup> Čeprav se bomo kasneje vrnil k tej temi, že zdaj opozarjam, da je na ravni *poslednje* abstrakcije, ko so stvari povsem oropane svoje posamičnosti – ta poslednja abstrakcija pa je Bit ali Nič – stvar navsezadnje obrnjena, ker pride pri skrajni splošnosti iz nekega razloga do obrata v skrajno konkretnost. Unger poudarja obratno možnost v umetnosti, kjer je partikularnost nekega portreta tolikšna, da prodre v univerzalnost umetniškega pomena. Npr. kakšna Michelangelova slika ali kip. Kakorkoli že, v obeh primerih bomo uporabili izraz *konkretna univerzalnost* oz. *univerzalna konkretnost* kot označbo za situacije, kjer je protislovje med obema poloma dialektično preseženo.

<sup>4</sup> Glej Schneiderman, Stuart, *Lacan, The Death of an Intellectual Hero*, Harvard U. Press, 1983.



med svetom moških in svetom žensk.<sup>5</sup> Jasno je, da se svetova partikularnega in univerzalnega med seboj močno privlačita in da Konfucijeva formula velja predvsem za združenje takih dveh *različnih* svetov. (Ljubiti nekaj, kar je podobno, je drugo vprašanje.)

Svet partikularnega je kot maternica, ki je sicer oplojena od zunaj, v resnici pa se napaja sama iz sebe, v sebi goji lasten plod in je zato zaobsežena sama v sebi. Če je Nietzsche za glasbo napisal, da se v njej strasti (*passiones*) igrajo same s seboj, potem je za tista življenja, ki se osmišljajo *ex intra*, mogoče reči, da se njih smiselnost hrani sama s seboj. Beseda *imanenca* pomeni prav to. (Izhaja iz glagola *in maneo*, lat. ostajam znotraj nečesa.) Ženska samozavest in zares tudi velik del ženske psihološke avtonomnosti in s tem pogosto njihov (instrumentalen) odnos do moških izhaja prav iz te samozadostnosti. Ta sicer ne izključuje pozicije objekta nasproti moškemu subjektu in drugih vrst radikalne odvisnosti, je pa kljub temu veliko bolj neodvisna od moške psihologije.

Slednja se mora napajati *od zunaj* in si zato izmišlja boga in ostale oblike transcendentalnega osmišljanja, ki ženski z njenega partikularnega stališča sploh niso potrebne. Religija je izrazito univerzalistična, moška iznajdba, kajti samo svet čustvovalne osiromašenosti se mora zatekati k zunanjim virom smiselnosti. Po smiselnosti se sprašuje samo tisti, ki jo pogreša. Antinomija univerzalnega in partikularnega privzema med moškim in žensko tudi obliko protislovja med *moralo razuma* in *moralo želje*. Morala želje (hrepenenja) omejuje razum in instrumentalno vlogo priskrbovalca zadostitve želja. Tak razum je pretežno v službi tistih hrepenenj, ki se spontano, tako rekoč eno iz drugega, rojevajo v notranje zaobseženem svetu čustvovalno-partikularnega. Tako radikalno zanikanje razuma pa seveda implicira zanikanje vsake možne etike, ker hrepenenja ne morejo iz enega mikrokozmosa v drugega, tudi če ne bi bila arbitrarna in tudi če si ne bi bila *objektivno* podobna. Da sta si dve ženski objektivno podobni, če stvar malo ironiziramo, še zdaleč ne pomeni, da bosta tako podobnost s svojega stališča sploh sprejeli. (Taka trditev je največkrat najhujši napad.) Morala želje vodi v hedonizem in popolno razpršitev življenjskih načel, ki morajo izhajati iz vere v objektivno (in v tem smislu univerzalno) veljavnost določenih trditev.

---

<sup>5</sup> In če mož reče za svojo ženo, da ne more ne z njo in ne brez nje, potem je to najlepša ponazoritev

### III.

Vprašanje, kakor smo ga tu formulirali, je vprašanje *komuniciranja* med svetom univerzalnega in svetom partikularnega. Shakespeare je na vprašanje, kako ukrotiti žensko, odgovoril, da samo z ljubeznijo. S tega stališča je Freudov obup nad žensko psihologijo zgolj izraz njegovega poskusa, da bi svet partikularnega ujel v posploševanja – ko pa je *odpornost na posploševanje* bistvo vsega partikularnega in torej tudi ženskega. Izdvojiti se iz paradigme abstraktnega pojmovanja pomeni ceniti in presoјati stvari, *take kot so*, in brez želje, da bi jih nekam uvrstili. Vsako pojmovno uvrščanje že jemlje individualnost predmetu, na katerega se nanaša.

Znebiti se je torej treba univerzalistične kompulzije, da bi stvari razlagali. Raz-laganje namreč pomeni teoretiziranje in teoretiziranje, kakor smo videli, vedno pomeni posploševanje, *razosebljanje* določenega dogodka ali predmeta. Postavlja se torej vprašanje, kaj stoji za to kompulzijo razlaganja, za to željo po razlagalni moči teorije in pojmovanja sploh tudi na najbolj konkretistični ravni. *Mar ne leži za tem želja po moči?* Mar ni vsaka razlagalna teorija želja po *obvladovanju* partikularnosti, saj predstavlja poznavanje tistih mehanizmov pojava, s katerimi se da ta pojav manipulirati ali pa vsaj anticipirati? Ali to pomeni, da je za vso znanstveno doktrino modernega časa v resnici samo želja po obvladovanju nečesa, želja vsiliti antropocentrično funkcionalnost vsemu od zemlje do vesolja?

S tega stališča je lažje doumeti, da je ljubezen *kot oblika dojemljivosti*, ki se *ne* naslanja na uvrščanje, abstrahiranje, pojmovanje itd. v resnici edina možna pot med svetom univerzalnega in svetom partikularnega. Dojemljivost, ki sprejema drugega takšnega, kakršen je, in ga zaradi tega *dela še bolj takšnega, kakor v resnici je*, je tisto dejanje, ki ima konstitutiven vpliv na osebnost ljubljene osebe. Obstoj ali neobstoj partikularne specifičnosti, ki je seveda bistvo vsake osebnosti in njene istovetnosti, zavisi od pristnosti njenega lastnega početja in ravnanja, kakor je to imenitno nakazal Oscar Wilde v *Sliki*

---

antinomije med univerzalnim in partikularnim.

*Doriana Graya*. *Od zunaj* pa je edina pristna konfirmacija te istovetnosti možna zgolj s pozicij ljubezni. To nikakor ne pomeni, da mora biti posredi romantična fascinacija; že čisto navadna nekritična dojemljivost za specifičnosti pacienta v analizi meji na kognitivno ljubezen, o kateri je tu govor.

Resnični smisel *intimnosti* kot doživljenega, neverbalnega dojetanja ljubljene osebe je pravzaprav samo v tem, da se dva človeka sprejmeta in razumeta, ne da bi to pomenilo kakršnokoli poseganje po razlagalni moči pojmovnosti. Intimnost bi zato opredelili *kot nepojmovno razumevanje*. Zdi se, da je pri tem v resnici dosežen dialektičen preskok onstran shizme med partikularnim in univerzalnim, kar se kaže tako rekoč v dejstvu, da skupnost dveh v intimnosti postane *mikrokozmos partikularnosti, ki pa je vendarle univerzalen* – toliko pač, kolikor gre tu za dve partikularnosti, ki sta, četudi samo na trenutke, združeni v eno, širšo in v tem smislu univerzalno celoto.

Stvar lahko nakažemo še drugače. Proizvod mišljenja je *abstrakcija*, posplošitev in kot končni produkt teorija, katere vrednost pa tudi raste z njeno abstraktnostjo. Temeljni problem univerzalistične pristranskosti pri gledanju na svet je prav tisto osiromašenje, ki nujno in že po naravi spremlja vsako posploševanje, vsako abstrahiranje. Teorija z največjo razlagalno vrednostjo je obenem tudi teorija, ki je najbolj oropana vsake partikularnosti.

Proizvod partikularistične pristranskosti pri gledanju na svet pa ni misel, marveč *vrednostni odnos* do določene stvari ali dogodka. Ta vrednostni naboj je efektivne, čustvovalne narave. Proizvod čustvovanja je torej, brez nepotrebnih presenečenj, čustvo. Prav tako je misel vedno o neki stvari ali dogodku, tako je tudi čustvo vedno o nekem objektu ali dogodku. Ta čustvovalna miselna funkcija nima nobene zveze s sentimentalnostjo, čustvi v običajnem (jokavem) smislu besede. Predstavlja *racionalno* presojo določene situacije, ki je predvsem *razsvoja o vrednosti* neke stvari ali dogodka. Gre torej za razumno vrednotenje, ki pa nima lastnosti, da bi objekt vrednotenja razgrajevalo v sestavne dele (analitični pristop), oziroma da bi ga uvrščalo v širše miselne sklope (sintetični pristop) po pojmovnih merilih.

Za afektivno vrednotenje je značilna ravno ne samo nedotaknjena, marveč celo okrepljena partikularnost, ki spričo vrednostne sodbe ni uvrščena v serijo drugih partikularnosti (s čimer bi bila posplošena), marveč je presojana povsem po *lastnih* merilih, čeprav je to *contradictio in adiecto*. V nekaterih pravnih primerih v ameriškem in angleškem pravu je prav zabavno opaziti, kako sodniki, ki obupani nad lastno nesposobnostjo, da bi primer uvrstili v kakšno (s)miselno kategorijo, zapišejo, da ga je treba presojati po merilu *totality of circumstances*. Tu gre pravzaprav za kapitulacijo univerzalistične pristranskosti in za njen kólaps v partikularnost. Če bi seveda o vsaki stvari v pravu presojali po njenih lastnih okoliščinah, potem od prava ne bi nič ostalo. Isto seveda velja za vse ostale znanosti, le da tam običajno razlikujejo med »*natural history*«, kjer gre za *opisovanje* npr. družin metuljev v lepidopterologiji na eni strani in za formiranje *teorije*, npr. o naravni selekciji, na drugi. Razlika med enim in drugim pristopom je navsezadnje razlika med opisnim in razlagalnim, partikularističnim in univerzalističnim pristopom. Pri tem je zanimivo, da partikularistični pristop pogosto govori o »dejavih« in »pojavih«, kakor da bi ta dejstva in ti pojavi čisto enostavno obstajali. Partikularistu ne pride na misel, da je imel Kant morda prav in nam objektivna realnost sama na neposreden način sploh ni dostopna: da nam je dostopna ne le s posredstvom čutov, marveč predvsem s posredovanjem misli. Če je npr. Einstein izjavil, da pride teorija pred dejstvi, potem je to nekaj, česar noben partikularist ne more sprejeti.

Po drugi strani pa je treba vedeti, da beseda *dejstvo* za partikularista ne pomeni isto kot za univerzalista. Za slednjega je »dejstvo« pač nekaj, kar ima svojo informativno vrednost toliko, kolikor se (ne) sklada s kakšno teorijo. Za partikularista pa je popolnoma nebistveno, ali se to dejstvo *sploh* kje vklaplja v širšo dejanskost, ker je slednje seveda možno s pomočjo posploševanja, ki je partikularistu kongenitalno neprijetno. Zanj je »dejstvo« nekaj, kar je zanimivo ne zato, ker kaj pojasnjuje, marveč samo po sebi, ker provocira afektivni-vrednostni odnos.

Vzemimo za drugi primer besedo »zanimivo«. Če bi univerzalist uporabil to besedo, bi jo vedno uporabil v miselno-razlagalnem smislu, če npr. tudi le izziva s svojo nepojasnenostjo. Če pa ženska za nekoga reče, da je »zanimiv«, to še zdaleč ne pomeni, da bo posledica tega, da ga bo hotela »razumeti« (=uvrstiti) v običajnem smislu te besede,

čeprav bo pogosto – saj v tem je pa dimenzija nerazumevanja in napačne komunikacije med obema svetovoma – uporabila to besedo. »Razumeti« nekoga, ki je »zanimiv«, je s tega stališča že skoraj toliko kot poskus ljubiti ga, ali pa najmanj poistovetiti se z njim na ravni empatije v tolikšni meri, da »razumevanje« poteka preko *podoživljanja* afektivnih odnosov te zanimive osebe v sebi.

Zanimiv je pri tem psihoanalitičen odnos do polarnosti med partikularnim in univerzalnim. V analitičnem *rapport-u* se analitik (celo pri vpleteni jungovski analizi) distancira od klienta, ker poskuša z razlagalno močjo teorije uvrstiti simptomatiko v nek pojmovni sklop, iz katerega bi po nepopolni indukciji lahko sklepal na ostalo simptomatiko in možne terapijske posege. Na ravni podzavesti pa seveda prihaja ves čas do mnogo intenzivnejše transference med analitikom in klientom. Ta je navsezadnje odgovorna za mnogo več terapijskih uspehov, kot pa eksplicitno prepoznavanje teoretičnih konstrukcij pri klientu. Ta *undertow*, ta podtok je seveda v analizi fenomenološko zelo blizu ljubezni, kakor je Lacan sijajno pokazal v svojem seminarju iz leta 1960/61.<sup>6</sup> Tu nam spet pride prav spoznanje, da je ljubezen nepojmovno dojemanje.

Potemtakem lahko govorimo o dojemaju (ne o mišljenju!) kot o univerzalističnem *konceptu* na eni ter kot o partikularistični *dovzetnosti* na drugi strani. Postavlja se vprašanje, če ni to dovzetno dojemanje, ki razumeva preko empatije, poistovetenja, po vikarni, nadomestni introspekciji, v resnici prav tako racionalno, kakor je na primer rutinsko pojmovanje, na katerega smo v javni sferi sicer navajeni.<sup>7</sup> Hofstadter razlikuje med *organskim* in *mehaničnim* mišljenjem, pri čemer je slednje ne le mehanično, ampak v celoti *reproduktivno*. Zgolj reproducira namreč miselne modele in pojmovne zveze, ki so bile vzpostavljene po drugem, prvotnejšem, manj reglementiranem – organskem – načinu dojemaja. To dojemanje pa, ki predstavlja intimno zvezo z ustvarjalnim *produktivnim*

---

<sup>6</sup> Lacan, *Sur le transfert*, Séminaire 1960/61, scripta.

<sup>7</sup> Na ravni razlikovanja med mišljenjem in čustvovanjem, med razumom in hrepenenjem, med teorijo in dejstvi, med transcendo in imanenco, skratka, med univerzalnim in partikularnim, je tudi razlikovanje med javnim in zasebnim. Javno je splošno, šele zasebno je tudi (vsak dan manj) partikularno. Jezik javnosti, ki prodira prek masovnih občil tudi v dnevne sobe in celo spalnice, pa je v celoti jezik morale razuma, v kateri za hrepenenje ni prostora. Predor javnega v zasebno je tolikšen, da večini ljudi poprej opisan Konfucijev ideal sploh ni več dojemljiv. Glej o tem npr. Murray, *Process of Creativity in Interpersonal Setting*, Dyadic Creationis, v Bennis *et al.*, *Interpersonal dynamics*, The Dorsey Press, Honewood III., str. 648.

mišljenjem, poteka namreč v celoti preko (partikularističnega) *istovetenja s problemom*. Celotno eksplicirani empirični problemi namreč terjajo od raziskovalca dojemanje *ex intra*, ker je tod v prvi vrsti šele treba vzpostaviti pojmovni aparat. Pravo mišljenje, Heideggerjev *denken*, se na tem nezakoličenem terenu šele prične. Primarno, organsko, produktivno, ustvarjalno pojmovanje je torej stvar istovetenja z neko situacijo. To istovetenje pa terja samozanikanje (*self-abnegation*) in predajo (*surrender*), ki strogo univerzalističnemu pojmovanju sploh ne ustreza.<sup>8</sup> Razumljivo je, da ujetost v pojmovne konstrukte ne more biti ustvarjalna, da vsaka ustvarjalnost že po opredelitvi presega danosti pojmovnega okvira, v katerem se rojeva. Morda se sliši absurdno, vendar je ljubezen kot odnos do problema prvi pogoj ustvarjalnosti. Gre za *erotično zavezanost*, ki šele – pustimo tokrat ob strani vprašanje sublimacije – omogoča, da ustvarjalni mislec doseže raven tolikšnega istovetenja s problemom, da se mu, tako rekoč po introspekciji, posveti rešitev. Če torej nek znanstvenik pravi, da je problem »zanimiv«, potem med njim in žensko, ki pravi, da je kak moški »zanimiv«, zaradi česar se je pripravljena v tolikšni meri ukvarjati z njim, da ga bo preko svoje ljubezni »razumela«, razlika sploh ni tako velika, kakor bi si človek morda na prvi pogled mislil.<sup>9</sup>

Razlika med obema pristopoma, med znanstvenikovim do problema in partikularistovim do ljubljene osebe, je v naslednjih. Znanstvenik dobesedno ujame in fiksira svoje razumevanje v pojme, ki jih je mogoče ne le pomniti, marveč tudi prenašati na druge. Ljubimec pa svojega razumevanja ljubljene osebe ne more niti artikulirati v besednih zvezah (razen pesniško) niti pomniti v taki ali drugačni fiksirani zvezi, da o prenosu takega »znanja« sploh ne govorimo. Nekateri sicer vztrajajo, da je mogoče ohraniti čustvovalni naboj v posebnem, čustvovalnem spominu, toda če bi bilo to res, bi večini od nas zadoščalo ljubiti enkrat v življenju. Seveda tudi drži, da je eno najvažnejših meril katerekoli umetnosti prav njena moč evocirati – se pravi prenesti z umetnika na tretje osebe – čustvovalni naboj, ki je stvarjenju umetnine botroval. Vendar je tudi tu žal treba priznati, da je moč take evokacije daleč manjša v primerjavi z izvornim čustvom, če primerjamo moč pojma, da nosi razlagalno moč prvotne znanstvenikove ideje. Zato seveda ne

---

<sup>8</sup> Za t. i. *Surrender* glej *op. cit. supra* op. št. 7, str. 44-53, Wolf, *On »Surrender«*.

<sup>9</sup> Zato ne preseneča izjava našega arhitekta Plečnika, da je umetnost ljubosumna ljubica, ki ne prenese tekmič.

preseneča, da je znanost monopolizirala (s svojim mišljenjskim racionalizmom) obči in javni način sporočanja. V pojmovanju je kljub vsemu ohranjen razlagalni naboj, še več, na podlagi enega pojma je potem mogoče graditi novo pojmovanje, tako da prihaja do evolucije in progresivno hitrega razvoja pojmovanja. Umetnost kot nosilka čustvovalnega naboja – od pesništva do glasbe – tega ni sposobna v zadostni meri, da bi se zanjo gradile univerze: kultura srca ni del šolanja in je prepuščena, še zlasti v zahodnem svetu, zasebni skrbi. Kakšne in kako usodne so lahko (ne)civilizacijske posledice te originarne umetnostne insuficientnosti, si lahko predstavljamo.

Prišli smo torej do točke, ko smemo zapisati, da je partikularistični svet tragično odrinjen, zaradi česar so v družbi in posamezniku usahnili vsa tista eminentno človeška čustvovalna doživetja, ki ga pravzaprav šele razlikujejo od stroja. Želite pisati o alienaciji? Tu je po mojem smer za razvoj tega pojma.

#### IV.

Med najšarmantnejše geste v medosebni dinamiki danes sodi gesta *dobrote*. V opustošeno pokrajino posplošitev, plastičnih afektacij, površnega narcizma, čustvene osiromašenosti, metafizične obubožanosti, interakcijske sebičnosti, osamljenosti, osamljenosti in še enkrat osamljenosti, lahko gesta prijazne pripadnosti prinese pravo, toplo in nežno življenje. Mozart je imel navado vsakogar vprašati: »Ali me imate radi?« Za umetnika, ki je svojo najintimnejšo partikularnost razdal javnosti, je to še posebej utemeljeno vprašanje. Vendar velja to tudi za slehernika. Če s tega stališča opazujemo odnose med ljudmi, vidimo, da je dobrota polivalenten pojav, ki se zlasti kaže v umetnosti geste. Brutalen *robber baron*, ki karitativni organizaciji navrže ček za milijon dolarjev, je pravi amater v primerjavi z rahločutnim partikularistom, ki z neznatno pozornostjo nakaže svoje čustvovalno bogastvo. To omenjam zato, ker je o dobroti potrebno začeti razmišljati kot o vrlini. Vrline je treba negovati najprej v malem in šele nato v velikem. Biti dober pa je, ne da bi citirali svetega Luka, najinteligentnejša oblika zavzemanja za lastno dušno dobrobit. Samo preko dobrote je namreč mogoče premostiti razkol med partikularnim in univerzalnim, razkol, ki se kaže med ljudmi in v samih ljudeh. Ker je dobrota emanacija ljubezni, ljubezen pa vaja v nepojmovni partikularistični dojemljivosti, velja, da je samo preko gest

dobrote in prav difuzne ljubezni mogoče preseči protislovje, ki sicer bremeni že samo notranjost človeka. Res, kdor je sposoben dobrotne geste, je danes že prinašalec Biti.

Omenimo v tej zvezi Sokratov ideal *kalokagathia*. Ideal lepega in dobrega je namreč enoten, kar nam postane jasno že, če samo obudimo misel o tem, da je erotika človeka vredna samo, če simbolizira ono pripadnost, o kateri govori Konfucij: kadar sta dva človeka eno najgloblje v svojih srcih. Dostop do te enotnosti je preko medsebojne dobrote in s tem ljubezni. Slednja pa lépo kot ideal šele vzpostavi:

*Pot pa drži v resnični erotiki od osrečenosti, ki ti jo dà lepo telo, prek ljubezni do telesne lepote sploh k ljubezni do vsake lepote, ki spada k misli, k idealnemu. Kdor je šel po tej poti, temu se na najvišji stopnici odpro oči za čisto podobo edinega po sebi lepega, ki je večno, ki ne nastaja in ne preminja, ne narašča in ne pojema, ki ni zvezano s kakim krajem ali časom, ki sploh ne biva v prostoru, ne na zemlji ne na nebu, temveč čisto in jasno in nepomešano, kot enovita po sebi in za sebe bivajoča enkratna bit vztraja v sebi, vse drugo pa ima na nji svoj delež, vendar tako, da nastajanje in preminjanje vsega drugega ne prizadane tega resnično lepega.<sup>10</sup>*

Poprej smo prišli do sklepa, da je tisto, kar smo poimenovali kot *univerzalno*, v resnici nasledek določenega načina razmišljanja, ki ločuje bistveno od nebistvenega, ki, točneje, zanemarija nebistveno po določenem vnaprejšnjem merilu, ki največkrat samo po sebi ni eksplicirano. Iz tega izhaja nujnost poseganja nazaj v tisti stadij mišljenja, ki šele vzpostavlja to merilo za abstrahiranje. Seveda spočetka lahko vztrajamo, da je kriterij ločevanja bistvenega od nebistvenega sam po sebi tudi nasledek prejšnjega abstrahiranja, vendar nas ta serija hitro privede do točke, v kateri morala razuma in intelektualnih posploševanj zdrzne v samovoljno, arbitrarno vsiljevanje meril za proces abstrahiranja. Ni treba, da gremo z Wittgensteinom do konca, se pravi do končne antropocentrične točke, v kateri je naša razlaga vesolja nujno obarvana s človeškimi bivanjskimi značilnostmi. In ki je potemtakem eksistencialno pristranska, neobjektivna.

---

<sup>10</sup> *Simpozij*, Sokratovo poročilo o Diotiminem govoru, cit. po Vorländer, *Zgodovina filozofije*, I, str. 98, Sl. Matica, Ljubljana, 1977.



Arbitrarnost kartezijanske paradigme se začne že davno prej in iz razlogov, ki se končnega antropocentrizma samo dotikajo. Gre čisto za vprašanje *moči*, s katero nekdo postulira začetne ali nadaljnje kriterije za ločevanje bistvenega od nebistvenega. Da so ta merila vzpostavljena arbitrarno, pa gotovo ne izhaja samo iz dejstva, da objektivno danih meril za abstrahiranje sploh ni, da so *navsezadnje*, kakor smo rekli, vsa antropocentrična.

Človekov manipulativni odnos do narave, iz katere se je izločil in kateri je začel nasprotovati, je prava oblika (poleg odtujenosti drugim in samemu sebi) alienacije. Recimo, da je na tej ravni »znanstveno« posploševanje legitimno – čeprav je s tega stališča očitno, da je to najbolj primarna oblika intelektualnega imperializma, kar je zlasti očitno danes, ko empirična znanost paradira s svojo objektivnostjo, ki gre v resnici le za službo gospodarstvu, s tem pa za službo – in *ultima linea* – kapitalu. Vendar tudi onstran teh politekonomskih dilem, ki predstavljajo jedro klasičnega marksizma, ostaja vprašanje univerzalističnega odnosa kot manifestacije arbitrarne prevlade odprto. Ta vprašanja je v evropskem prostoru načenjal Foucault, pri katerem se vprašanje moči in uporabe moči kot rdeča nit vleče skozi večino njegovih eksploracij in spisov. Govorimo lahko o pojmovnem imperializmu katoliške cerkve, ki je za udejanjanje svojih političnih interesov vzpostavila pravi metajezik dogem in arbitrarnih meril bistvenega, se pravi samovoljnih pojmovnosti. Pri ideologijah, desnih in levih, je stvar do smešnosti očitna, pa je mar npr. v psihoanalizi celo kakega Lacana vse fluidno, partikularno in nevsiljivo?

Morda je prav v tem mogoče Lacana razdružiti z drugimi analitiki: Lacan potiska vprašanje psihoanalitičnega pojmovanja dovolj daleč, da izgubi takojšnjo vsiljevalno noto, medtem ko pri klasični psihoanalizi, ne izvzemam pri tem samega Freuda, opazimo neanalitično priseganje na, potemtakem samovoljno, hipotezo o funkcionalnosti edipalizacije, se pravi identifikacije z očetom – vse drugo je deviantno, disfunkcionalno. Navsezadnje, tega ne gre pozabiti, za potrebe produkcije, kapitala.

Če torej v psihoanalizi, ki je po svoji zasnovi še najbližja, kakor smo rekli, kognitivni dobroti in ljubezni, opazimo težnjo k pojmovalni prevladi analitika nad klientom, iz tega pa je mogoče sklepati na instrumentalnost celotnega analitičnega pojmovnega repertoarja, kar po vrsti spet implicira končno arbitrarnost deviantnosti, ali ni verjetno, da je večina

drugega pojmovanja še veliko bolj blizu pravemu in nepotvorjenemu intelektualnemu imperializmu.<sup>11</sup>

Če stopimo korak nazaj in postavimo stvari v perspektivo, nam hitro postane jasno, *da je vsako pojmovanje izraz potrebe po kontroli nekoga ali nečesa*. Že po rudimentarnih zasnovah epistemologije pa je tudi jasno, da se je *univerzalno* izločilo iz partikularnosti – in ne obratno. Shizma je torej neposreden nasledek tiste držbe človeka, ki iz svoje subjektivnosti dela objekt: ki zaradi eksistencialnega samoljubja in napuha napravlja iz sveta *instrumentum existentiae*, ga pojmovno manipulira do tiste mere, ko se ta svet izloči v fantazmagorijo sterilnih pojmovanj. Ni bil namreč človek izgnan iz raja, marveč je bil raj izgnan iz človeka. Shizma je nastopila tisti trenutek, ko se je človek postavil, kaj postavil, uprl naravi, drugim in sebi. Ta upor je iz živega sveta posamičnosti izločil abstrakcijo, ki je potem ubila samo življenje.

Vprašati pa se je treba, *v imenu česa* se je človek pravzaprav uprl svetu. Mar je končni vzrok tega izdvajanja *sámo* preživetje v spopadu z naravo ali gre pri tem še za nekaj več?<sup>12</sup>

## V.

Tako v vsaki posamični ljubezni kakor v globalnih družbenih procesih in ne navsezadnje tudi, kadar smo čisto sami s seboj, smo žrtve gigantskega nesporazuma. Ko bi bil človek vsaj za trenutek komu povsem samoumeven, mar mu ne bi stopila v oči tista solza, ki bi jo moral izjokati že Adam? Ko bi bila ta solza potočena, bi bil svet drugačen: bilo bi lažje živeti in lažje umreti. Tako pa je življenje pogosto zgolj slovo od nedoživetega in smrt za mnoge poslednja prazna dogodivščina. Kadar pa sta dva človeka eno najgloblje v svojih

---

<sup>11</sup> Zanimivo je tu primerjati analitični pojem *intelektualizacije*, ki služi kot obrambni mehanizem tako, da konceptualizira: »Namen intelektualizacije je povezati nagonске procese s pojmovnimi vsebinami, da bi jih tako napravili dosegljive zavesti in njeni kontroli.« Anna, Freud, *The Ego and the Mechanisms of Defense*, International Universities Press, Inc., New York, 1936. Glej tudi Blos, *Adolescence, A Psychoanalytic Interpretation*, Free Press, New York, 1962, str. 111, 116 in 180. Intelektualizacija torej predstavlja ponotranjen model zunanje kontrole: njena pogostnost v intrapsihičnih procesih današnjega srednjega razreda je neposreden izraz pojmovalnega imperializma v zunanji sferi.

<sup>12</sup> V to besedilo ne bi bilo pretežko projicirati Kojèvove razlage Hegla, skratka dinamike med gospodarjem in sužnjem, kjer je temelj borba za prestiž, in sicer na življenje in smrt.

srcih, so njune besede sladke in težke kot duh orhidej. Vrata so odprta, pravi Konfucij nekje drugje, zakaj ne stopite skozi njega?

## Tostran dobrega in zla

Počasi se človeštvo (kolikič že?) prebuja iz nezavednega sna, iz etičnega in estetičnega relativizma. Vanj je zagazilo že pred prvo svetovno vojno, zlasti pa po njej. Bolj iz naveličanosti kot iz potrebe se je tedaj odvrnilo od preživelosti starih vrednot, češ da so omejevale svobodo kot prisilni jopič. Ne zavedajoč se, da zlo dviguje glavo, so ljudje mislili, da je bolje kot s starimi sponami živeti brez vrednot, na videz svobodno. Da se je etična stratosfera do konca izčistila, je morala slediti še ena nevihta. Njena karakterističnost je bila v tem, da smo si kot ljudje v holokavstu dokazali, kako nas nobena moralka ne veže več. Z naslado smo poteptali še zadnjo iluzijo o poslanstvu človečnosti.

Ni pa bilo ptiča feniksa, ki naj bi se dvignil iz tega etičnega pepela. Praznina, ki je na Vzhodu nastala z revolucijo, na Zahodu pa postopoma, organsko, ostaja nezapolnjena. Svet je stisnjen v škarje dveh vrednostno slaboumnih orjakov, med dobesedno debilno požrešnost amerikanizma na eni in atavistično patriarhalnost sovjetizma na drugi strani. Do sedaj je zgodovina nekako skrbela, da sta bili moč in kulturnost uravnoteženi. Tokrat pa sta izrazito inferiorni kulturi prevzeli vso oblast na planetu.

Ko se moja povojna generacija, do nezavednosti navajena na žalost, ozira če ramo zadnjih štiridesetih let, vidi opustošenost, kakršno za seboj pusti nevidna bitka med dobrim in zlim. Da še naprej verjamemo v smiselnost te preteklosti in iz nje porajajoče se prihodnosti, je potreben zavesten napor volje. Če ne bi v nas še vedno odmevala vesela in varna trdnost sveta, v katerem se je verjelo v dobro, tega napora verjetno ne bi bili sposobni. Da pojem vrline za nekatere od nas še ni postala smešnica v brk naivnosti, gre pripisati izključno temu naporu. Odličnost duha, odločnost volje, naravna in naravnana spodobnost, ki raste iz dušnega zdravja, sposobnost verjeti, če ne v onostranskost duše, pa vsaj v tostranskost duha – nekaj od vsega tega nam je še ostalo. Morda komajda še za seme.

Na lastni duši smo sicer izkusili tako preživelo jalovost stare kakor nasilno naivnost nove morale. To nas ni uspelo kaj dosti dušiti, do nezavednosti pa nas je bolela njena nesposobnost, da bi obliki naših hrepenenj dala vsebino. Torej odsotnost smisla. To smo doživljali kot ženska splav: šlo je za abrazijo duše, iz katere še vedno krvavimo.

Iz te krvaveče maternice sedaj zahteva zgodovina, da narodu narodimo veselje in smiselnost, ljubezen do bližnjega, odkrit pogled, zdrave in lepe otroke, ki bodo z razlogom ljubili svoje starše, solze ganjenosti ob spoznanju lepote ... (Ali pa mar ljudstvo misli, da lahko živi tudi brez tega?) Kaj spoznanje lepote, lepoto samo zahtevajo od nas, ki nas bo združevala onstran vsakdanjosti v obzorja, na katerih bi bili vsi eno in eden vsi!

To zahtevajo od nas ti, ki prihajajo za nami. Zaupljivi v svoji naivnosti, nepokvarjeni od nesmiselnega trpljenja se želijo posvetiti času, ki je združil igro in delo v eno. Vprašanje, zakaj karkoli, so odrinili v naročje teh, ki so danes stari štirideset let, češ vi nam boste že povedali, mi za to nimamo časa. Hrepenenje po hrepenenju, ki smo ga mi še čutili, je odrinjeno v nezavedno. Stvar našega kulturnega zavedanja pa je, da v precepu med generacijo nezavednih cinikov in generacijo nezavednih naivnežev posvetimo z lučjo kulture, ki bo navdihovala.

Samo bogovi, ki dele navdihe, vedo, zakaj so tako skopi. Tudi tu pa velja, da tisti, ki ni z majhnim zadovoljen, velikega vreden ni. Zgodovinski izpit, pri katerem bi slovenski narod zlahka padel, bi bilo spoštovanje do lastnega genija, kot poosebljanja narodovega lastnega duha. Seveda narod, ki sebe ne spoštuje dovolj, ne zna spoštovati svojega pesnika. Veliko vprašanje je, ali je ta narod ohranil dovolj duševnega zdravja za odkrito navdušenje. Narod kruhoborcev v kruhoborskem svetu nima svoje posebne vloge, zato je ohranjanje narodove biti danes metafizično vprašanje *par excellence*.

Počasi nam spet prihaja v zavest, da obstajata dobro *kot tako* in zlo *kot tako*. Torej objektivno Dobro in objektivno Zlo. Da je objektivnost enega in drugega mogoče tako ali drugače filozofsko utemeljiti na taki ali drugačni transcendenci, heglovski, lacanovski ali kaki drugi – to nas bo tudi moralo zanimati ravno zato, ker nas zanima praktična razlagalna vrednost samih skupnih imenovalcev. Praktična je na primer Aristotelova

ugotovitev, da je dobro eno samo, zla pa veliko vrst. Fenomenologija zla je potemtakem zelo raznolika, medtem ko je fenomenologija dobrega iz istih razlogov pravzaprav nemogoča.

Mogoče je na primer povedati, da je nekdo slab pesnik. To se vidi na prvi pogled. Mogoče je tudi reči, da je nekdo izrazito dober pesnik, npr. Percy Bysshe Shelley. Tudi to se vidi na prvi pogled. Skoraj nemogoče pa je ločevati med veliko večino onih, ki so v sredi med tema dvema skrajnostima.

## I.

Pojma dobrega in zlega sta mejni kategoriji. Pojavljata se na meji med pojmovnostjo in metafiziko, na ravni, ki je sicer izkustvena, vendar ni opredeljiva. To je raven, na kateri sta Lepo in Resnično ena in ista stvar. Mogoče je na primer reči, da je dobro univerzalno, zlo pa partikularno, vendar se obe kategoriji izmikata opredelitvi. Čeprav se zlo manifestira partikularno, posamično, ker nekako prenika med porami dobrega in prepaja bivanje na isti način, kot metastaze napadajo telo, je zlo v resnici bolj neprepoznavno kot dobro. Dobro je prepoznavno na prvi pogled, čeprav nanj ni mogoče pokazati s prstom, ker se izmika neposredni manifestaciji. Postavi se celo vprašanje, če ni dobro zgolj odsotnost zla.

Če prav premislimo, je na primer moralnost – to pa ni mišljeno kot tautologija in truizem – odsotnost nemoralnosti. Variacij opazne nenormalnosti je sicer neskončno mnogo, vendar v njih ne najdemo tiste temeljne obstojnosti in objektivnosti, kakršna se kaže v lahko prepoznavni normalnosti. Schopenhauer je zaradi tega trdil, da je v geniju nekaj »objektivnega«. Pri tem je mislil na tisti neopredeljivi približek resničnosti, ki se kaže tudi v odsotnosti vsake subjektivne kaprice.

Tudi v pravi umetnosti, za katero je značilno, da jo cenijo ljudje različnih dob in okusov (pa čeprav iz različnih razlogov), je zaradi tega mogoče govoriti o objektivnosti lepega. Ta objektivnost se očitno ne da uloviti v kak pojem ali opredelitev. Kakor da bi splošnost (univerzalnost) Lepega presegala nujno posebnost (partikularnost) vsakega okusa. Metaforo o slepcih, ki so otipavali slona na različnih koncih in ga zato različno opisovali,

je mogoče za ta namen prirediti tako, da rečemo: vsak od slepcev je opazil, da mora biti slon močna žival, le same »močnosti« niso mogli zaznati. Celostnost slonove »močnosti« presega domet sicer točnih posamičnih zaznav. Te so točne iz pravih, a ne iz zadostnih razlogov.

Predstavljajmo si, da obstaja raven, na kateri – če podaljšamo našo metaforo – se slonova moč pojavlja kot neposredno zaznavna kategorija enako, kakor se sedaj neposredno manifestirata njegova debela noga in njegov ogromni uhelj. Ta raven bo seveda *meta ta physika*, t.j. onstran neposredno fizičnega: raven, na kateri se Lepo *kot tako* neposredno manifestira kot zaznavna lepota, resničnost, dobrota.

O lepem, resničnem in dobrem smo navajeni misliti zgolj kot o nekakšnih skupnih imenovalcih »lepe« dejanskosti. Če o kaki pokrajini rečemo, da je lepa, hočemo s tem (v svoji metafizični nezahtevnosti) samo povedati, da ima nekaj skupnega z lepoto kakega človeka, slike, kipa, skladbe, pesmi ali geste. Ker je skupni imenovalec vseh teh pojavov seveda izredno nizek – navsezadnje, kaj pa imata kaka gesta in kaka skladba skupnega – se nam nenadoma zazdi, da je pojem lepote nekaj umetnega, kar samo opisuje nekakšne občutke, zavoljo katerih smo na primer pripravljene plačati konkretno vstopnico.

Če potemtakem sploh še govorimo o »lepoti«, potem mislimo pri tem na nek pojem, ki je tako zelo abstrakten, da je izprazen vsake konkretne vsebine. Ker so abstrakcije samo skupni imenovalci, ki sami po sebi ne obstajajo brez posameznih pojavov in predmetov, v katerih naj bi se manifestirali, potem si seveda ne moremo niti predstavljati, da bi lepota kot taka obstajala zunaj pokrajine, človeka, slike, kipa, skladbe, pesmi ali geste.

## II.

V tem je pravzaprav vsa stvar. Če bi namreč bili sposobni dojeti lepoto neposredno, bi nam bilo takoj očitno, da je lepota vsake pokrajine, človeka, slike itd. zgolj soudeležba in sodelovanje v oni objektivni lepoti, od katere si vse posamične lepote sposojajo svojo minljivo lepoto. Platon izrecno pravi v *Simpoziju*, da smo po ljubljenu več konkretnih lepot naenkrat sposobni razumeti, da je vsaka konkretna lepota zgolj nepopoln izraz tiste

prave abstraktne (pa zato nič manj otipljive) Lepote, od katere si konkretne lepote tako rekoč izposojajo svojo lepoto.

Do pojma Lepote (kot take) se je po Sokratovem nasvetu mogoče dokopati empirično prek spoznavanja konkretiziranih lepote. Po določenem času k nam prodre spoznanje, da je razočaranje nad vsako konkretno lepoto posledica njene nepopolnosti. Od tod do razumevanja, kako je ta ne-popolnost posledica dejstva, da je vsaka konkretizacija Lepega že po naravi stvari obremenjena poleg lepote še z drugimi lastnostmi, ki so potrebne za to, da jo naplavijo v dejanskosti, je samo še korak. Ko je ta korak storjen, zaljubljenost na primer ni več mogoča. Človek ni več sposoben verjeti v absolutnost lepote, s katero je soočen. Ve, da je absolutno Lepo onstran konkretnega. Sposobnost biti zaljubljen se tu prelevi v sposobnost biti moder.

Zato seveda trikrat hura za resne ljubitelje lepega. Prej ko slej jim bo pred oči namreč stopila Lepota kot taka. Na tej ravni človeku postane *izkustveno* jasno, da taka Lepota obstaja. Za kar je poprej skromno domneval, da je anemična posledična abstrakcija lepega, se izkaže za sam vir vsake konkretne lepote. Na tej ravni človek namreč *doživi* Lepoto v vsej njeni lepoti, ki je ta Lepota sama.

Protislovnost tega doživetja je v neposrednem stiku z Nečim, za kar ste mislili, da obstaja samo posredno prek konkretnih manifestacij. Mislili ste, da je lepota zbirni pojem in skupni imenovalec vsega lepega – pa se izkaže, da je vse lepo samo nepopoln izraz Lepote kot take. Ne samo, da je stik z Lepoto neposreden, marveč je neposrednejši od vsega, kar ste prej doživeli. Neposreden je do take mere, da pri njem do popolnosti izgine razlika med tistim, kar ste, in tistim, kar je Lepo (Resnično in Dobro). (Zato vam je v trenutku tudi jasno, da ste v tem zajeti tudi vi sami – da torej tudi obstajate natanko toliko, kolikor vam je usoda dala, da ste lepi, resnični in dobri.)

Stik z lepim in dobrim pa ni, kakor bi to nekateri radi prikazali, stvar metafizične elite. V resnici je veliko poklicanih in razlogi, zaradi katerih se sklicu ne odzovejo, so navadno povsem banalne narave. Raje kot klicu večnosti se odzovejo klicu vrste, ko padejo prezgodaj v ginekokratski jarem razmnoževanja.



### III.

Modernemu človeku se bo zopet, najprej na metafizični ravni, začelo postavljati vprašanje obstoja dobrega in obstoja zla. Čeprav se tega morda ne zaveda, določno občuti svojo notranjo izvotljenost; slehernik hlasta po smiselnosti, po pomenu. Svet počasi drsi iz letargije v katatonijo, v kateri ni več prostora niti za veselje niti za žalost. Veselja, z romantično ljubeznijo vred, vse bolj privzemajo videz začasnega mamila. Nevarnosti nenehno grozečega *iztreznjenja* ni mogoče pozabiti niti v najgloblji omami. Del te smrtne treznosti, ki so ji kos samo najmočnejša mamila, je tudi kristalno jasno prepričanje o nesmiselnosti tega početja, ki mu pravimo življenje.

Brez transcendence obstajata samo dve možnosti. Življenje je lahko zgolj drgetanje zdrizaste plazme nekje v večni temi vesolja. In kaj zato, če se ta plazma, ki ima proprioceptivne nevronske poti, po naključju zaveda same sebe? (Kar je pravzaprav njen edini problem.) Shelley v svojem *Adonaisu* celo bolje od Shakespeara pove, da je biološko življenje samo oblika omame, da je smrt zato zbujenje in iztreznjenje. Kadar pa fiziološka vitalnost kot oblika omame popusti, kadar začne groziti samomor, takrat se slehernik, ki mu je bila transcendenca poprej malo mar, zateče k umetnim omamam. Torej, ali samomor ali mamila, od *Arbeitslusta* do biološkega strahu (panike), od želje po moči do želje po slavi in bogastvu in pri mladih – alkoholizem in droga.

Kultura droge je zato ena od konstitutant modernosti.

Toda vrnimo se za trenutek k vprašanju *treznosti*. To je pojem z veliko razlagalno vrednostjo in bi ga želel tukaj vzpostaviti kot teorijo.

Predstavljajmo si človeka, ki ne bi imel nikakršnih iluzij več: Bilo bi mu jasno, da je njegova prihodnost zgolj podaljšek njegove preteklosti; da je ljubezen zgolj razmnoževalna goljufija vrste, da je slava zgolj prepričevanje drugih, da ni tisto, kar bi želel biti; da je bogastvo samoprevara o neminljivosti, in da je moč nad drugimi samo nadomestilo za občutek nemoči nad lastno usodo.

Življenje večine ljudi, ki hlatajo po bogastvu, časti in moči, je v resnici podobno opoju z iluzijami. Globoko v sebi morda ljudje vedo, da je vse to minljivo, a od dne do dne jih vendarle žene prav ta veter. Če se rodi otrok z dovolj izrazitim čutom opažanja, mu hitro postane jasno, da se starši strastno love na lastne limanice. Stvar ima tudi svoj sociološko zgodovinski moment, ker nikakor ni naključje, da se določeni generaciji zazdi, da so »vrednote« (se pravi iluzije) njihovih staršev nesmiselne. Tako se začenjajo generacije, ki jih ni več mogoče razočarati. Te generacije nimajo več iluzij. Zanje je življenje že zarana čisti napor volje ali v najboljšem primeru – stvar navade. Schopenhauerjeva misel, da je življenje posel, ki ne krije lastnih stroškov, je pravzaprav geslo današnjega časa. Kakor globalne družbe se je tudi posameznik navadil živeti na up in umirati na obroke. Zadolžuje se pri svoji brezupni prihodnosti.

Iztreznjenje kot socialno psihološko znamenje današnjega časa predstavlja življenje brez iluzij. Zadnja iluzija, ki je obenem tudi zadnja pregrada pred breznom Niča, je iluzija o romantični ljubezni. Ko pade ta mit, postane pogled na življenje do konca izostren. Za ta pogled je značilen določen neizprosen metafizični realizem, ki z ironijo profesionalca presoja diletantsko obnašanje ljudi, ki se še niso iztreznili. Zanj so to avtomati, odvisne spremenljivke cele vrste opijev od religije do ljubezni.

Kar je Prešeren opisal kot življenjsko razočaranje (»Sem dolgo upal in se bal ...«), je danes mnogim mladeničem spočetna točka za življenje.

Spomini na zlate dobe so vedno služili kot sklicevalna točka za relativizacijo obupa (nad sedanjostjo). Toda moralno ogorčenje rimskega pesnika Ovidija Nasa izhaja iz trdnosti nekaterih lastnih prepričanj. Moderni človek pa nima prepričanj. Samo mnenja.

Relativnost vsega je postala absolutna.

#### IV.

Breme treznosti pa nosi v sebi kal določene svobode. Včerajšnje vizije so današnje iluzije in jutrišnja iztreznjenja. Toda ta iztreznjenja že nosijo v sebi izziv bodočnosti in z njim obzorja novih vizij. Človeku se v njegovem doživljanju samega sebe odpirajo čisto nova doživetja.

Doživetja. Čas, ko je bila iz praznega srca še lahko izrečena laž, ki ji je kdo verjel, je nepreklicno minil. Spet je prišel čas prerokov. V tem času bodo poslušali tistega, ki ne bo govoril zgolj iz osebne *vere*, marveč iz neposrednosti osebnega *doživetja* bodočnosti. Če je obup danes adekvatno stanje duha, je pa lakota po upu toliko večja. Upanje na up, v obeh pomenih tega idioma, je sorazmerno obupu. Edini antidot temu času brez bodočnosti je doživeta svoboda. Ta preboj v svobodo in s tem preboj v bodočnost bo morala opraviti individualna zavest. V čem bodo značilnosti tega preboja?

Točka, na kateri je protislovje med treznostjo in iluzijo dialektično preseženo, je točka notranje osvoboditve. To je točka notranjega preobrata, v kateri se sesujejo internalizirana protislovja in v kateri je zopet narejen prostor za novorojenost. V tej točki najvišje treznosti, v kateri je v resnici prvič spet možna razumna presoja kraljestva nujnosti, je vzpostavljena tudi tolikšna tenkočutnost, da nastane prostor za omamo, o kateri se prej človeku niti sanjati ne more. Tu torej ni razlike med treznostjo neobremenjenega stika z dejanskostjo in dobesednim navdušenjem nad golim obstojem sveta.

Ta točka je *dobro*. Odsotnost te točke je zlo. Ta točka je ena, lahko prepoznavna, izrazita, produktivna ... odrešujoča.

Čeprav je svoboda samo stranski učinek preboja v Bit, je za preteklost glavna navezna okolnost. S stališča nekoga, ki se še ni prebil v večnost, je bistveno razumeti, da je Nič, v katerega pada, v resnici obremenjen s strahotno nesvobodnostjo. Kot je že rečeno, je ta nesvobodnost sestavljena iz protislovij, ki črpajo življenjsko moč tistemu, ki jih je v času svojega odraščanja ponotranjil.

Absolutni Nič pa je ena od poti, ki vodijo v Bit. Hegel pravi, da Niča in Biti ni mogoče primerjati, ker nimata ničesar skupnega, na čemer bi ju lahko razlikovali. Maritain pa izrecno navaja Nič kot eno od poti v Bit.

Vendar je običajna shizoidna »groza pred Ničem«, ki jo tu omenjam kot kliničen in ne kot metafizičen pojav, čisto drugačna od pravega metafizičnega Niča, ki je po mojem zelo blizu Biti. Pri »grozi pred Ničem« gre za dezintegracijo osebnosti, pri metafizičnem Niču pa za *osvoboditev volje* in transcendenco Ega.

Ta svoboda volje je, čeprav to zveni protislovno, pristanek na kraljestvo nujnega. Ta protislovnost izgine, če povemo – in tu se šele začne trezna razsodnost – da je ta svoboda neobremenjena prostost izbire tega, kar bom sam hotel hoteti: nič me ne sili v nehoteno hotenje. Če je torej človek svoboden izbirati svoje namene in cilje, potem si jih v resnici lahko izbere tako, da je njegova izbira prilagojena nujnostim, s katerimi nas omejuje dejanskost.

Za pojav se zadnje čase zanima tudi analitična filozofija. Opredeljuje ga kot svobodnost pri izbiri hotenj in pri tem poudarja, da je možna celo svobodnost te svobodnosti, ali svoboda na tretjo potenco (Nekdo je, na primer, svoboden pri odločanju, ali bo kadil ali ne. To je običajna svoboda. Lahko pa je svoboden v tem, ali bo sploh hotel kaditi.) To je značilno za prodor v Bit: svobodnost pri izbiri hotenj. Nad tem si, vsaj teoretično, lahko predstavljamo še svobodnost pri izbiri tega, o čemer bomo svobodni. In tako dalje. Te nadaljnje stopnje nas tu ne zanimajo, ker opisujemo fenomen svobode kot navezno okoliščino, kot prvi korak za determiniranje individualne zavesti, ki je ponotranjila vso nevrotično protislovnost (Kaj pa je nevroza drugega kot ponotranjeno protislovje?) že amortizirane družbene zavesti, ki je zapadla preteklosti.

Ta svoboda je nekaj *negativnega*. To, kar negira, so determinantne zavesti in hotenja, ki se jim nerefleksiven človek ne more upirati ravno zato, ker se jih ne zaveda. Ko pa se jih enkrat zave, zgube te determinante vsako moč nad njim.

Če temu stanju duha porečemo »treznost«, potem je ta treznost precej drugačna od prodornosti, kakršno označuje klinična slika tistih z grozo pred Ničem. Slednjo namreč odlikuje treznost od iluzij in samoprevare, ki pa teh eksistencialnih bergel ne nadomešča z ničemer drugim. Za to treznostjo ostane pokošena senožet *brez možnosti odrešenja*. Na drugi strani pa je značilna za treznost osvobodjene zavesti seveda tudi kritična presoja, saj osvoboditev od lastnih kompulzij, obsesij itd., omogoča videnje teh pri drugih. To pa ni vse. Z osvoboditvijo je povezana sprostitvev življenjske in ustvarjalne energije. Ta navdih izhaja iz sočasne zaznave Biti kot ravni drugačne zavesti.

## V.

Kaj je Bit kot raven zavesti? To je *stanje duha, pri katerem izgine protislovje med partikularnim in univerzalnim*. To se sicer sliši zelo filozofsko, gre pa v resnici za povsem neintelektualno (pa zato bolj filozofsko) *doživetje*, ki ga je sposoben tudi človek, ki je povsem neuk filozofije.

V običajnem življenju doživljamo svojo istovetnost, svoj Ego kot nekaj ostro začrtanega in tako ostro ločeno od okolja, v katerem živimo. Meje med *jaz* in *nejaz* izginejo samo pri psihotikih, medtem ko shizoidni posameznik beži od intimnih stikov ravno zato, ker se boji, da bo njegov jaz izgubil meje, da ga bo druga oseba preplavila (*engulfment*). Na ravni zavesti o Biti pa se ostro zarisani krog tega, kar sem jaz, razprši v nekakšno orbito neskončnosti. Heidegger na primer vedno govori o *obzorjih* in menda je bil Parmenid tisti, ki je trdil, da je Bit *eliptične* oblike. Bistveno je razumeti, da se pri doživetju Biti izgubi fiksna lokacija osebnosti, da pride do tistega, kar Romain Roland imenuje *»oceansko doživetje«* in česar Freud (v svojem delu *Civilizacija in njene tegobe*) sploh ne razume. V tem hipnem procesu, v katerem se osebnost dobesedno spoji z vsem, kar je, v katerem postane kristalno jasno, da ničesar, pa tudi osebnosti ne, ni mogoče izdvojiti iz celote vesolja, pa pride do preskoka v nasprotje: do občutka, da še nikoli nisi bil tako blizu sam sebi. Kar Jung opisuje kot proces *»individualizacije«*, se tu zgodi v enem samem hipu. Šele kasneje morda postane človeku (intelektualno) jasno, da se je naenkrat izgubilo protislovje med partikularnim in univerzalnim, da je bil v tem hipno presežen temeljni filozofski problem. Tudi tu gre za dezintegracijo Ega, toda ta razpad je najlepše, kar se človeku lahko zgodi.

Sokratova samozadostnost, kakor jo opisuje Platon, je nedvomno izhajala prav iz take zavesti. Od take izkušnje človek ne more več vstati in reči, na primer »Cogito ergo sum.« ker se mu vprašanje lastnega obstoja ločeno od obstoja vsega vesoljstva v vsej večnosti sploh ne postavlja več.

Verjetno je edini način, da bi se z besedo izrazilo stanje zavesti o Biti, da povemo takole. Navadno doživljamo stvari in dogodke kot partikularne entitete, kot *posamične* pojave. Iz mozaika teh posamičnosti je sestavljena slika našega sveta. Ta slika je potvorjena, ker gledamo ne z enim, marveč kakor pri mušjem očesu s stotimi očmi. Vsak detajl, vsak kamenček v mozaiku ima svoje merilo in zaznave. Svet vidimo s tisočnimi slikami, ki se kakor pri filmu bliskovito vrste druga za drugo. Vendar: dokler s svojim intelektom doživljamo vsako sličico z vsakim očesom posebej, toliko časa nam celota slike ne stopi pred oči. Vidimo kamenčke, slike na mozaiku pa ne.

Ta slika, ta Celota, ki je čisto nekaj drugega kot vsota delov, je navsezadnje *obstoj vsega, kar je*. Prav kakor pri gledanju mozaika videnje celote ni ovira za doživljanje vsakega posamičnega kamenčka – s čimer je preseženo protislovje med partikularnim in univerzalnim – tako pri doživetju Biti kot celote bivanja šele pride do intenzivnega doživetja detajlov, posamičnosti obstoja. Te šele v celostnosti Biti dobe svoje pravo mesto, smisel in pomen. Značilno je, na primer, tudi intenzivnejše doživljanje barv, narave in umetnosti sploh.

Dojetje in zajetje celostnosti Biti ima veliko inspirativno moč. Predstavlja popolno preobrazbo doživljanja sveta tako po intenzivnosti kot po kvalitativni razliki v občutljivosti in dojemljivosti. Bit kot doživetje je sprostitelj energije, ki je bila prej vezana na nezavedna, a ponotranjena protislovja, na človekovo nevrotičnost. Bit kot raven zavesti je holistično, celostno doživljanje sebe, drugih in dejanskosti.

## VI.

Kaj je Bit kot metafizičen dogodek? Če *metafizika* pomeni »onstran oprijemljivega«, potem je doživetje Biti ne samo metafizičen dogodek *par excellence*, marveč je vsa metafizika.

Metafizika v tem besedilu pa ne pomeni nečesa, kar je ločeno od konkretne resničnosti, saj smo že poudarili, da je Bit *vir* vse resničnosti-dejanskosti.

Res je, da metafizika ni znanost *stricto sensu*, to pa samo zato, ker zadeva sicer legitimna vprašanja, ki pa jih ni mogoče znanstveno preizkusiti z eksperimentom. Toda ali je mogoče z eksperimentom dokazati obstoj zavesti kot take? Mar je torej razpravljanje o zavesti »neznanstveno«? Poleg tega metafizika vzpostavlja aksiome, na podlagi katerih je znanost šele mogoča.

Saj ne gre za to, da bi metafiziki dajali nekakšen status znanosti. Gre le za to, da bi kar najočitneje predočili, da to ni nekakšen šport iracionaliziranja, marveč vprašanja, ki bi bila prav tako kakor elektrika lahko predmet znanstvenega razpravljanja. Razlog, da niso, je samo v tem, da je Bit neposredno doživelo premalo ljudi. In vse, kar doživi premalo ljudi, dobi mističen nadih.

## VII.

Na ravni Biti, kakor smo že omenili, postane svoboda metafizična tema. Isto velja za resnico, ki od tu dalje ni več adekvatnost zgornje in spodnje premise silogizma, marveč postane *aletheia*, se prav *raz-odetje* v pravem predsokratičnem smislu besede. Resnica, o kateri je tu govor, ni skladnost kake predstave in resničnosti, ki bi tej predstavi odgovarjala. Taka je opredelitev empirično znanstvene »resnice«, ki v sebi že vsebuje usodno ločenost abstraktnega (zgornje premise) od konkretnega (spodnje premise) ter zato tudi protislovje med univerzalnim in partikularnim.

*Aletheia*, razodetje, je seveda, če govorimo o celotnosti vsega obstoja, edina resnica, ki je možna. Celotnost obstoja se namreč ne more skladati z nobeno zgornjo premiso, ker bi to negiralo prav to celotnost, iz katere bi bila zgornja premisa izvzeta. Celota se torej z ničemer ne sklada, marveč se lahko samo razodene. Ko se razodene, pa je seveda subjekt, kateremu se razodene, tudi del te celote. Se pravi, da je v celotnosti razodetja zajet tudi sam subjekt. S tem je preseženo tudi protislovje med objektom in subjektom. To je po mojem tudi edini način, kako je mogoče spoznati samega sebe: ne kot izvzet objekt svoje

subjektivnosti, temveč kot posamičnost v sobesedilu splošnega, kot variacija na splošno temo Biti, kot nekaj, kar dinamično participira v celotnosti Obstoja.

*Aletheia* ima, kakor vsaka resnica, svojo razlagalno moč. Ta razlagalna moč je sicer različna od one, kakršno ima kak fizikalni zakon. Lahko bi celo rekli, da je *aletheia* mati fizikalnega zakona. Njena razlagalna moč ni v *aplikaciji* idej, marveč v *produkciji* idej. *Aletheia* je, po domače povedano, navdih. Inspiracija seveda ima svojo razlagalno moč, in sicer spet kakor vse, kar zadeva Bit, na drugo potenco: *aletheia* je razlagalna moč razlagalne moči.

Omeniti velja še dva vidika *aletheie*: njen odnos do *dejanskosti* in njen odnos do *lepote*.

Kar zadeva njen odnos do dejanskosti, je mogoče reči, da je razodetje *osvežitev* odnosa do *dejanskosti*. Kaj to pomeni? V stiski se, na primer, človeku pogosto zazdi, da tisto, kar doživlja, »ni res«. To je *disociacija* subjekta od sveta kot beg od dejanskosti. Na daljši čas je to eden bolj nevarnih obrambnih mehanizmov, ki navsezadnje vodijo v popolno derealizacijo pred grozo in Ničem. Doživetje Biti pa nasprotno (spricho razpada ponotranjenih protislovij) *sprosti pristnost neposrednega doživetja dejanskosti*. To se kaže v perceptivnem kakor tudi v proprioceptivnem smislu. V perceptivnem smislu postane svet bolj barvit, bolj otipljiv, tesneje in resničnejše doživet. V tem smislu lahko torej govorimo o *stopnjevani Resničnosti sveta*. Bolj resničen, kakor je skozi prizmo Biti, svet ne more biti. Proprioceptivno pomeni to spremenjeno neposrednejše doživljanje lastnega telesa.

Na ravni Biti izgine razlika med lepim in resničnim. Izkaže se, da je doživljanje lepote zelo podobno doživljanju resničnosti. V običajnem življenju doživljamo lepoto kot bolj resnično, zato postane v kontekstu, v katerem postane vse bolj resnično, tudi vse lepše. Zviša se intenziteta doživljanja, kar se zlasti izkaže kot zvišana sposobnost za doživljanje umetnosti.

## VIII.

Kaj pomeni Bit za razpravljanje o dobrem in zlu?



Entiteta, ki nosi v sebi *svobodo, resnico* in *lepoto*, ne more biti zlo, razen če bi bila eksistenca sama zlo. (Iz te domneve ne moremo izhajati.) Bit je posebljena neposrednost, prisotnost in do konca stopnjevana resničnost. Čeprav je povsod prisotna, je ni mogoče opredeliti, kakor ni mogoče opredeliti zdravja.

Če opredelimo Bit kot *dobro*, potem mislimo pri tem na transcendentalno Dobro, torej na nekaj, kar je vir vsega drugega dobrega. Bistvo Biti je v stopnjevanosti njene resničnosti, ki je (ali vsaj daje vtis, kakor da je) vir vse druge resničnosti. To nas ne preseneča, saj smo s tem povedali le to, da je bistvo Biti modus *bivanja*, skratka, da je obstoj česarkoli drugega v svoji obstojnosti, tj., v svoji dejanski resničnosti in v svoji ostro profilirani prisotnosti, izraz Biti.

Tako se metafizični spekter vzpostavi med poloma obstoja, resničnosti, pristnosti, itd. na eni strani ter *Niča* na drugi strani. To si bomo najboljše predstavljali, če uporabimo pojem, ki je v psihiatrični rabi. Že zgoraj smo omenili besedo *derealizacija*. Ta beseda označuje odtujeno doživljanje sveta, drugih in sebe (v tem primeru se imenuje *depersonalizacija*). Oseba z derealiziranim doživljanjem sveta pove, da se ji svet zdi vsak dan manj resničen. Če se spominjamo, kako intenzivne so bile naše lastne zaznave v otroštvu in če z njimi primerjamo svoj rutinski odnos do dejanskosti, ki je za odraslega človeka izgubila svojo slikovitost, profiliranost, barvitost in magično zanimivost, potem bomo razumeli, kako je tudi pri normalnem človeku doživljanje sveta *derealizirano*. Če pa si za trenutek predstavljamo obrnjen proces, recimo mu *rerealizacija*, potem nam postane jasno, da je resničnost stvari stopnjevana in da je Bit lahko bolj ali manj prisotna v našem doživljanju sveta. Kadar se Bit povsem umakne s prizorišča, svet popolnoma izgubi svojo metafizično obstojnost tako, da pride do prostega pada v Nič. Ta Nič je sicer še vedno obremenjen s ponotranjenimi protislovji, se pravi, da ne gre za dejansko *izpraznjenost*, za čisto odsotnost. Gre torej za proces, pri katerem je obstoj vseh realitet še vedno dan, le da je *derealiziran*. Derealiziran tu pomeni samo to, da je tak pogled na svet oropan otipljivosti, da je bivanjsko izpraznjen, metafizično atrofiran.

Bistvo zla torej ni v kaki posebni kvaliteti, v kaki posebni zlonosnosti, zlodejnosti. *Zlo je zgolj odsotnost dobrega*. Ker je dobro v bistvu samo vidik Obstoja samega, pridemo do sklepa,

da je Bit isto kot dobro – zlo pa je preostanek v prostoru, ki ga dobro ne napolnjuje do konca.

Ne, nikakršnega dvoma ne more biti, da je danes svet polariziran, kot še nikoli poprej, na *dobro* in *zlo*, na *Bit* in na *Nič*. To, kar današnjemu svetu manjka, je realnost. Svet je derealiziran in to je zlo. Prikriti obup, latentna dekadenca, že skoraj katatonična demotiviranost modernega človeka, endemična osamljenost, vse oblike socialne patologije od droge mladih do čustvenega kriminala odraslih, propad gospodarstva in tako dalje *ad nauseam*, vse to je mogoče zvesti na en sam metafizični skupni imenovalac. Saj ni potrebno, da mu rečemo ravno odsotnost Biti. Lahko rečemo, da je moderni človek *nesposoben za navdušenje*, ali, kar je še točneje, da je nesposoben ljubezni. (Razen romantične zaljubljenosti, ki je zgolj drugačna oblika privatizacije.)

Pri tem je zanimivo, da se pripadnik korajžnega novega sveta svoje duševne bede ne zaveda. Zatopljen v koristi porabniškega standarda jemlje obledelost svoje notranje krajine za samo po sebi umevno. Zaradi tehnološkega napredka je sicer osvobojen večine tistega, kar so še pred dvema generacijama na deželi imenovali (fizično) »trpljenje«.

V svetu, ki bi bil bistveno manj pomehkužen in bolj poln tegob, bi bil človek sposoben biti bistveno srečnejši, kot je danes. Človekova sreča ni zgolj stranski produkt odprave trpljenja, kakor si to misli moderni komoditetni fanatik. Če bi bilo to res, bi bila sreča nekaj negativnega, zgolj zrcalna slika odsotnosti trpljenja. V resnici je sreča neke vrste *energija*, ki je človek v svet ne črpa, temveč jo vanj projicira. Posplošeno govorjenje o osamljenosti, na primer, ne izvira iz dejstva, da si ljudje ne morejo najti družbe. Res pa je, da si človek zelo težko najde za svojo družbo srečnega človeka. Srečnih ljudi je danes tako malo, da ima vsak, ki ima le majhen presežek srečnostne energije, pred vsemi veliko naravno družabno prednost. Se pravi, dokler ta presežek ima, kajti tisti trenutek, ko začne tudi njemu iti slabo, ko bi sam potreboval pomoči, bo ostal sam. V resnici je tako, da je v družbi metafizično atrofiranih osebkov verjetnost, da boš dobil pomoč, obratno sorazmerna tvoji potrebi po pomoči.

Za sklep bi želel postaviti še vprašanje, na katero si poskušam odgovoriti že nekaj let.

Recimo, da smo ugotovili, kako je zlo zgolj polimorfna odsotnost dobrega in da je dobro zgolj participacija v sobesedilu Biti: da gre v bistvu za intenzivnost obstajanja. Skrb vzbujajoče pa je dejstvo, da so po vsem svetu danes na ključnih komunikacijskih pozicijah t. i. shizoideologi, se pravi ljudje, ki so iz svoje depersonaliziranosti in iz svojega derealiziranega pogleda na svet uspeli napraviti vsaj ideologijo, če že ne kar obliko zavesti. Napuh, iz katerega ti ljudje izhajajo, označuje podmena, da je njihova *posmebljiva treznost* višja oblika doživljanja in razumevanja sveta. Ta kafkovski pogled na svet je iz lastne patološkosti napravil agresivno politično frakcijo. Ta razume Hegla natanko do tiste točke, ko se ob priliki bitke pri Je-Ni prebije v Bit.

Shizoideologija je več kot ideologija. Je le lak na resničnem fenomenu psihološke obubožanosti, endemične depersonalizacije na kafkovsko shizofrenem skupnem imenovalcu. Ne bojim se zapisati, da je velik del svetovne in naše literature ter še posebej pesništva čisto enostavno shizoiden. Literatura pa tudi t. i. eksistencialistična filozofija, ki jo gojé nekateri s stališča groze pred Ničem, ne da bi se jim sanjalo, kaj je to Bit, je čisto navadna glorifikacija osebne nezadostnosti. Osebnostno izpraznjeni posamezniki so v literaturi začeli zaznavati obliko diskurza, ki daje njihovi klinični simptomatiki avro umetnosti. Prav fenomenalno je, da se shizoidna literatura nanaša na serijo simptomov, ki se *ponavljajo* od posameznika do posameznika, od kulture do kulture, od kontinenta do kontinenta – in vendar je to ta trenutek na trgu najkurantnejše literarno blago. Stvar je prišla tako daleč, da slaboumni Woody Allen uspešno prodaja svoj hipohondrični *Angst* in da mu pri tem vsi ploskajo. Ta glorifikacija odtujene psihopatologije se je kot hišna goba zažrla med vse nosilne metafizične trame. Njen cinizem grozi pregristi nosilne sposobnosti zahodne civilizacije in povzročiti dobesedno notranje sesutje civilizacijske strukture.

Pojdimo torej še korak dlje in povejmo, da ima današnja alternativna scena v Ljubljani, scena *nota bene*, ki zastopa samo shizoidni del prebivalstva, povsem shizoidna obeležja. Kaj imajo vsi ti ljudje skupnega?

Depersonalizacija, derealizacija, *engulfment* in panični strah pred intimnostjo, snobizem, potreba po izražanju lastnega patološkega stanja, to je nekaj značilnosti, ki jih človek najde do potankosti opisane v kliničnih opisih R. D. Lainga v njegovem delu *Divided Self*.

Toliko samo v ilustracijo dejstva, da je shizoideologija *že* del naše vsakdanjosti. Zelo praktično vprašanje, na katero se zahteva zelo praktičen odgovor, pa je, ali je shizoideologija, ki ji je očitno lastna tudi zelo izražena želja po moči, zlo.

Očitno imamo opraviti s skupino ljudi, ki postajajo iz razreda po sebi razred zase. Skupni imenovalci, ki jih družijo, so močnejši od političnega programa in zato tudi toliko bolj obstojni. Ni računati, da bo skupina kar razpadla in sodeč po izkušnjah s podobnimi gibanji v tujini (ZDA) dela čas zanje. Vsak dan očitneje se bo postavljalo vprašanje, kakšen je svet, kakršnega si depersonalizirani posameznik želi vzpostaviti in kakšno mesto ima v njem Bit.

Bit nima v njem nikakršnega prostora zato, ker shizo apriori odklanja možnost obstoja Biti. Ker izhaja iz pozicij groze pred Ničem, gleda na vsak drug up in na vsak drug strah kot *nebistven* v primerjavi s strahotnostjo brezna, v katero je že bil videl.

Recimo naravnost, da shizoideologija zastopa stališče odsotnosti Biti. Sliši se sicer neverjetno, toda dejstvo je, da je za shizoideologijo značilna odsotnost nečesa. Ta odsotnost je tista, ki družji. Shizo doživlja to odsotnost kot nekaj danega zato, ker ni okusil druge strani spektra. Ravno zato pa, ker je temeljni kamen shizoideologije odsotnost temeljnega kamna, slednja ni sposobna vzpostaviti pozitivnega programa. Ta pozitivni program bi lahko prihajal samo iz prepoznanja nasprotnosti Niča, toda tisti hip, ko bi to postalo mogoče, bi bila shizoidnost, kot odsotnost doživetja Biti, seveda že presežena.

Shizoideologija kot parazit v telesu civilizacije seveda ne more vzpostaviti pravega programa za bodočnost. (Kocbek, na primer, je bil dober sopotnik Osvobodilne fronte, a iz njegove *Listine* izhajajo jasni psihološki razlogi za to, da se ni mogel lotiti prave iniciative.) S tem pa ni rečeno, da shizoideologija in shizoideologi niso nevarni. Njihov

razdiralni učinek je toliko verjetnejši, ker je želja po moči del sindroma shizoidnosti, ki ga v tem pogledu označujeta tudi bolešno stremuštvo in elitni snobizem.

Vprašanje o dobrem in o zlu se tu postavlja drugače, ker ne gre več za vprašanje, ali je shizoideologija zlo, marveč je jasno, da je izraz in manifestacija ter emanacija tistega zla, ki se je ob odsotnosti Dobrega naselilo na pogoriščih Biti. V resnici je torej nemogoče kar naravnost dolžiti zlo, da se je razpaslo po področjih, s katerih se je Bit umaknila. In na to pač ni mogoč noben drug odgovor kot ta, da bi bilo treba vedeti, zakaj se je Bit umaknila.

## O lepoti

Tistikrat mu je zlagoma postajalo jasno, da ima kljub vsem pomislekom in dvomom vendarle zagotovilo. Sprehajal se je ob morju in z mirom v srcu se je zavedal, da od tistih, ki so bili lepi pred sto dvajsetimi leti (to be on the safe side), niti eden več ne gleda teh skoro večnih valov, kako se razbijajo ob skalovju. Zares mu je bilo, kakor bi naplavljali svojo zaljubljenost na obalah njegovega srca, ki se mu je širilo od čistega veselja nad večnostjo, ki ji je pripadal.

Tistikrat je razumel, kar je zapisal R. M. Rilke:

*Moje življenje rase po krogih,  
ki se širijo čez stvari.*

Razumel je z vso svojo bitjo in vsakič znova, kako je vse, kar ga obkroža, vsi valovi in vse obale in ptice na nebu, kako je vse to lepa, a sposojena resničnost. Vsaka lepota, še najbolj pa lepota človeka, je v svoji minljivosti resnična samo zato, ker je odblesk, odpoljubljena nežnost nečesa. Nečesa, kar je vir vsega, vse resnice, predvsem pa lepote.

Ko je to spoznal, so orgle bučale v njegovi duši; poročna koračnica večnosti mu je v očeh pripravila solze ganjenosti. Zlagal bi se bil, če bi rekel, da je samo srečen, ko se je ženil z onostranstvom. »Kaj«, je dejal, »Bog si, ki se tako oglašáš, in ti si, ki te tako ljubim v tvoji vsepovsodnosti in v posmeh času?« In vsa neskončnost je bila en sam nasmeh.

V resnici pa svet lepega ni ločen od vsakdanjosti, otopele od vseh navad. Bistvo lepote ne more biti v dražljaju nenavadnosti in ne more biti nekaj, zaradi česar mora človek na koncert, v gledališče ali v muzej. Ravno zaradi svoje povezanosti z večnostjo je lepota nekaj, kar prenika skozi pore vsakdanjosti in je povsod prisotno.

Treba pa je imeti oko, da bi se videlo, in uho, da bi se slišalo, kar navsezadnje potrjuje, da je lepote lahko dovolj, a da jo mora biti človek sposoben zaznati. Zato se takoj pojavi vprašanje, če ni morda prav sposobnost zaznavanja lepote tista »večnost«, ki je potrebna, da bi v očeh vzcvetelo tisoč cvetlic. Da ne bi po nepotrebem mešali teologije in filozofije, poudarimo, da obstaja tesna povezanost med lepoto in psihično energijo, ki jo opazovalec v lepoto vlaga. Kadar govorimo o umetniški senzitivnosti, bi nam moralo biti jasno, da je to posebna oblika vitalnosti, posebna oblika energije, ki ne odgovarja samo na izziv lepega, marveč lepemu prav vdihuje lepoto.

Nemogoče je zastaviti besedo tako, da bi lepoto v resnici ujeli v opredelitev, pa čeprav bi se ta naslanjala na kakšno transcendentično kategorijo, na primer na večnost. Pojemovno zvezo med večnostjo in lepoto je mogoče zgolj nakazati. Lepota je namreč najbolj boleč izraz minljivosti. Zelo veliko pozornosti je temu vprašanju posvetil Shakespeare v svojih sonetih. Njegov temeljni namen je bil, to velja tudi za veliko drugih pesnikov, ujeti občutek za lepoto med vrstice lepega in mu tako preprečiti, da bi se razpršil v nepovrat. Človekovo odločenost, da minljivost lepote ujame v spomin zapisanega, dokazuje ravno umetnost. Lahko bi govorili o umetnosti kot o posebni obliki spomina, ki zapisuje estetska doživetja. Uspešnost kakega umetnika ali umetnosti je torej mogoče meriti po njegovi evokativni moči, ki pa ni nič drugega kakor sposobnost priklicati v spomin neki daljni odmev prvinskega doživetja lepega.

Že Izidor Cankar je v romanu *S poti* načel večno vprašanje, kaj je in od kod je lepota. Tudi kasneje si je v svojih esejih poskušal odgovoriti na vprašanje, ali je lepota zgolj stvar osebnega okusa ali pa obstaja tako rekoč sama po sebi in morda celo sama zase. Tako vprašljiv pogled seveda ne vodi daleč, ker se kaj hitro zazre v razliko med univerzalisti in nominalisti. Univerzalisti so kajpak trdili, da obstajajo univerzalije, da je namreč »ročnost« kake rože osnovni pogoj za njen obstoj, da je torej vsaka roža zgolj izraz neke prarožnosti. Nominalisti so vztrajali, da gre zgolj za imena (nomina). Lepota je potemtakem lahko praresnica vsega lepega ali pa samo ime, ki ga dodajamo tistemu, kar nam trenutno ugaja.

Da tako razmišljanje ne pripelje nikamor, je lepo pokazala Gertrude Stein s svojim rekom: »A rose is a rose is a rose.« Vrtnica je vrtnica, je vrtnica.

Eksistencialisti včasih poudarjajo, da je vsa lepota izraz večnosti. Taka trditev, sholastično postavljena, pove prav malo, ker tukaj ne bi smeli opredeljevati, marveč neposredno doživljati. Če to zapiše pesnik in zatrjuje, da mu je intuitivno jasno, da je lepota dokaz za večnost, potem vsaj na tej ravni tako trditev zlahka sprejmemo.

Seveda literarne trditve, takšne in drugačne, ostajajo zunaj vsakdanjosti in jih morda, razen literatov, ljudje ne jemljejo čisto zares. Svet vsakdanjosti ostaja ločen od sveta ne- navadnega, v katerem odsev večnosti oplaja časnost, v katerem se imanentnost odvija *sub specie aeternitatis*.

Laže bomo razumeli, če umetnost primerjamo z znanostjo. V znanosti je zapis spoznanja pomnjen kot pojem. Pojmovnost, pojmovanje in rekombinacije pojmov – to sta smisel in pomen znanstvenosti. Tudi znanost je zgolj spomin spoznanj, tako da naslednjim generacijam ni treba vsega izumljati na novo, marveč lahko začne tam, kjer so stari nehali. Pojem je torej zapis, umetni zaznamek v spominu človeštva in spominski nosilec spoznanja. Vsak pojem je stopnica, na katero stopimo pri izgradnji naslednjega pojma, in tako naprej. Pri umetnosti pa ni tako. Če bi lahko bila umetnost pol toliko uspešna kot znanost, če bi vsak umetniški zaznamek predstavljal stopnico v nenehnem plemenitenju človeštva, potem bi že davno presegli barbarizme, s katerimi se še sedaj spopadamo. Zdi se, da se nam lepota vsakič znova izmuzne iz rok, da je vsak njen zapis napol zaman, da evokacija deluje le dekorativno, nikakor pa ne konstitutivno. Človek se nauči pojmovati in skozi pojme obvladovati dejanskost. Z vsako generacijo na višji ravni. Ni pa odveč domnevati, da je današnji človek glede na lepo ravno tako naiven, kot je bil tisti, ki je Altamiri zarisal svoje občutenje. Vprašanje je, če smo v resnici od tega napravili en sam korak naprej.

Vidimo torej, da človek lepote ni sposoben ujeti v mreže svojega doživljanja. Kako enostaven je preklc pojma, če ga primerjamo z evokacijo lepega! Zakaj človeku ni mogoče vsekdar pomniti tistega, kar je lepote doživel? Kakor da spomin ne bi bil sposoben udejanjiti doživetja ljubezni. Proust je zato svoje delo imenoval *Iskanje izgubljenega časa*, saj



je vsako doživetje nezamenljiv dogodek, ki takoj utone v nepovrat in se ga v njegovi doživljajski posamičnosti nikakor več ne moremo spomniti.

Iz tega tudi izhaja, da je doživetje po svojem bistvu časno, torej nasproti večnosti; in vendar je vsakemu, ki je priča lepega, intuitivno jasno (to je dokazal Sokrat v *Simposionu*), da lepota zato ne more biti naključna, ker ne pripada sama sebi. Razkorak med fantastičnostjo lepega in krhkostjo te lepote, razkorak med veličino lepega in sramotno minljivostjo te iste lepote je mogoče doumeti, če na lepoto gledamo kot na izraz nečesa, kar se za lepim šele skriva. Deleuze je v delu *Proust in znamenja* zmotno domneval, da je doživetje lepega zgolj slap v kaskadi zaporednega odkrivanja samega sebe. Če bi bilo to res, bi se vrsta arhetipov podrla kot domine in se izčrpala v končnem, prvinskem poistovetenju.

Vsemu, kar je, je skupno to, da obstaja; obstoj torej (Bit) je skupni imenovalc vseh pojavov – stvari. Vsak pojav – stvar sodeluje, v najširšem možnem pomenu besede, v *procesu* obstajanja. Na vsako stvar je torej *sub specie aeternitatis* mogoče gledati kot na simptom nekega povsod prisotnega in vendar nikjer neposredno zaznavnega praobstoja. Ta praobstoj je najabstraktnejša vseh možnih abstrakcij, ki pa se prav dialektično pregane v najbolj otipljivo in posamezno konkretnost, ki jo je mogoče kar najbolj neposredno doživeti. In lepota je način tega doživetja.

Lepota torej ni sama po sebi obstojna, morda niti ni sama po sebi zanimiva. Pesnik, mislimo na Byrona, se zaveda, da je njegova zaljubljenost prevara, da ljubljena oseba ne figurira kot nosilka svoje lastne neizbežne banalne posamičnosti, marveč da je fascinacija z ljubljeno osebo zgolj sodelovanje (participacija) v nekem neizmerno širšem obzorju, ki se svetlika skozi pesnikov odnos do lepote. Tako postane lepota vabilo, namig in klic, na katere še zlasti umetnik odgovarja. Tako se odziva tistim obzorjem, katerih odblesk je vse, kar je lepo.

## O strukturi nekega obupa

(Pismo iz tujine)

Precejšen del mojega odraščanja je potekal v rokah in na rokah gospodinjskih pomočnic. Ta veselja polna dekleta z dežele, ki so pela, kadar so prala, so živela svoja življenja. Brez onegavljenja, sprenevedanja in teoretiziranja so s svojo dobrohotno polnostjo, s svojimi trdnimi rokami in mehкими lici silila skozi življenje. V njihovi preprostosti je bila višja modrost – modrost, ki *je*, in ne modrost, ki pripoveduje.

Moja temnopolta tajnica tu na fakulteti v ZDA, ki se dan za dnem za računalnikom ubada z zagovedno pravniško sintakso – je tudi taka. Ona prepozna moje prepoznanje in me ima rada. Pravi: »Me črnke svoje moške razumemo, ker jih imamo rade.« Toliko o življenju.

V zadnjem času se je v slovenski literaturi razpasla katatonična mešanica Heideggerja, R. D. Lainga in Deleuza ter Guattarija, ki *sub rosa* in brez navajanja oponaša zahodno shizoidnost, kakor smo svoje čase skrivoma tihotapili kavbojke iz Trsta. Nenadoma je postalo zelo moderno biti shizoiden. Za kaj gre?

Shizoidnost je stanje duha – najbolje ga je opisal Kafka – v katerem hrepenenje ne najde izhoda in se pretvarja v eksistencialni obup. Shizoiden človek je depersonaliziran, njegovo doživljanje sveta oropano neposrednosti (derealizirano), njegova osebnost razpeta med abstraktni jaz brez stika s stvarnostjo in potvorjeni konkretni jaz, ki je zgolj maska. Shizoidnež je umaknjen v ranljivi mehurček notranjega domišljjskega sveta. Ta svet je spočetka vsemogočen, ker je proizvod domišljjske volje, a navsezadnje odmre v abstrakcijo brez živega detajla. Ta svet je ne le lažnivo bogat, ampak tudi lažnivo varen. Shizoidnež je venomer na preži; živi v strahu, da bi kdo predrl mreno, ki obdaja njegov lažnivi svet.

Shizoidnost je beg. Beg od zavesti v zavest o zavesti ... – spoznavanje samega sebe, katerega cena je obstoj samega sebe. Končna posledica tega morbidnega procesa je, v najboljšem primeru, dvojna. Subjektivno je shizoidnež odmrli. Njegovo življenje se odvija v prazno. Hrepenenjska energija, to je življenje sámo, se je obrnila sama zoper sebe, ker ne najde primerne objekta ljubezni v zunanjem svetu. Objektivno, za druge, je shizoidnež – mrzla riba. Med njim in drugimi obstaja neviden steklen zid. Na tem vetrobranu polze mrtvi zmazki mrtvih mušic – poskusi drugih, da bi jih ljubili.

Toliko o fenomenologiji. Kar zadeva etio-patogenezo tega procesa in epidemiologijo, pa tole. Svet, v katerem živimo, je v resnici vse manj vreden ljubezni, občutka pripadnosti in občudovanja. Ko ljudje to dožive in kolikor to dožive, prihodnosti ni več, ker brez hrepenenja prihodnosti ni. Čas se kakor umeseno testo obrne vase, ali pa je v najboljšem primeru »skrhana daljica«. Zakaj? Ustavljena zgodovina je lokomotiva brez pare, na mrtvem tiru. To, kar se v filozofiji imenuje eksistencializem, v sociologiji alienacija in anomija, v psihiatriji shizoidnost in v vsakdanjem življenju pregnanten obup, je v resnici zgodovinska menjava straže. Ojdipovska krivda se zamenja z eksistencialno brezizhodnostjo, država z brezrazrednostjo, ljubezen z abstraktnimi obzorji po heideggerjansko, avstroogrsko *Gemütlichkeit* s kafkovskim samomorom, naivna mati Flannery O'Connor s krutim sinom, premočrtna borba zoper zunanjega sovražnika z notranjo difuzno ogorčenostjo. Zakaj?

Kdo bi si bil mislil, da bo prehod od države do komunizma *stricto sensu* tako intimno povezan z notranjim podoživljanjem tega epohalnega prevrednotenja vrednot. Pritiski in nasilje države, privatne lastnine in družine so tisočletja delovali kot tektonske silnice, ki so iz konglomerata freudovskega Id-a delale strukturirano, koherentno in simultano osebnost, a ko država odmira – tokrat zares – se konglomerat zave svoje snovne neenotnosti. Osebnost, ki je spričo nasilja v preteklosti doživljala sebe in svoje okolje kot (nasilno) dano, ali razpade v prafaktorje ali pa se – vse bolj pogosto – sploh ne oblikuje. Taki, kakršni smo, čeprav odtujeni in mehanično sestavljeni, smo vendarle proizvodi vse prepajajočega nasilja, hlapci, biča navajeni in z bičem zasvojeni. Razlog za to je enostaven. Nasilje je bilo tista sila, ki nas je skozi vse razredne zgodovinske faze držalo skupaj – kot posameznike, kot družine, kot ljudstva, kot človeštvo. Sedaj bo tega konec.

Sokrat je bil glede tega sam, pa vendar nevaren. Danes je Sokratov veliko, morda preveč, da bi bili nevarni. Ko tovrstna dejanskost v tem pogledu raste in privzema lastnosti ne le razreda po sebi, temveč tudi razreda zase, se proces odmiranja države geometrično pospešuje. Pravo je v tem pogledu dober zgled. Vse, kar je pravnega, se nanaša na spore. Vse pravne razrešitve nesoglasij pa temelje na globljih soglasjih, po Wittgensteinu navsezadnje na človekovi skupno doživetih preteklosti. Tolmačenje pogodbe, pa tudi tolmačenje kazenskega zakona temelji na soglasju o pomenu besed. To soglasje, pa naj je še tako semantično nezanesljivo, je navsezadnje vprašanje participacije v skupni družbeni zavesti in v skupni jezikovni igri. Kolikor ta skupnost, in z njo tudi posameznik, razpada, se topi, nam ne preostaja nič drugega kakor regresija na arhetipične elemente podzavesti človeka kot vrste. Navsezadnje preostaja le še nevrologija. Od sistema ukazov, prepovedi in drugih pravil ostaja le še difuzno tolmačenje tolmačenja itd.

Ker je človek *zoon politikon*, je mar presenetljivo, če se razpad nasilja (države) odraža v posameznikovem strahu pred svobodo? Mar smo res pričakovali, da bo prehod od države do samobitnosti in samorastnosti izključno politično in ideološko vprašanje brez osebne, in tako osebne, udeležbe? Kaj je iz vsega tega treba delati eksistencialni lari fari in se igrati skrivalnice, se valjati v mazohističnem obupu, s prstom kazati na krvaveče rane lastne kastracije itd. *ad nauseam*?

Človeka do sedaj ni bilo mogoče razumeti, ker še nikoli ni polno obstajal. Kolikor tektonske silnice odpadajo ena za drugo, je vse bolj utemeljeno govoriti, pisati, peti, igrati o ljubezni, o hrepenenju. Stritar je nekje pisal o nekom, da »je svojo ljubezen, poprej usmerjeno na eno osebo, usmeril na ves svoj narod«. Celó Kafka je v vsej svoji morbidnosti razumel, da se ni mogoče odtegovati svetu, da je umik morda edino trpljenje, kateremu se je zares mogoče izogniti. In s tem norosti in bolečini.

To je ta trenutek v zgodovini človeštva, ko moramo biti sposobni objeti ves svet, biti zaljubljeni vanj v obljubi prihodnosti. To je trenutek, ko je mogoče stopiti na plano nasproti večernemu obzorju s pravico, kot pravi Nietzsche, dati in držati obljubo. Nova

oblika svobode je biti to, kar hočemo, ne le početi to, kar (kompulzivno) želimo: svoboda, biti svoboden.

Shizofrenizacija moderne družbene in individualne zavesti je zares, kakor pravita Deleuze in Guattari, shizorevolucija. Natanko toliko, kolikor je ponotranjanje zunanjega državnega nasilja temelj represije in glavna ovira na poti do resnične osvoboditve človeka, je razpad države pogojen z razpadom hlapčevstva, kakor ga je opisal Cankar. Vsaka revolucija ima svoje žrtve in tudi ta jih že ima. Delati iz tega ideologijo ... Zakaj? Za čigavo zdravje?

Ta vprašanja zame niso abstrakcija. Ko se vsak dan kot učitelj (tu v ZDA) soočam s protrahirano krizo identitete študentov prava in z njihovo buržoazno sterilno brezizhodnostjo, atrofiranim libidom in nesposobnostjo hrepenenja, se spominjam tistih deklet, ki so na vseh štirih ribale pod v kuhinji v Ljubljani. Kako žive in kako resnične so bile, ko so me kot otroka spravljale spat. Kako resničen in živ je bil stric, ko je po trgatvi narezal slanine in domačega kruha in me smeje silil z dolenjsko kislico. Ta spomin na neodtujeno vrenje življenja mi zdaj daje moč ljubiti in celo sočustvovati z eksistencialno brezizhodnostjo.

## O navdihu

V pričujočem sestavku se želim dotakniti vprašanja družbenih in psiholoških razmer, s katerimi posameznik kaže kar največjo mero ustvarjalnosti. Problem ni enoznačen, saj je ustvarjalnost kakšne človeške skupnosti odvisna po eni strani od njene genetične, kulturne in politične dediščine, po drugi strani pa danes ne moremo več ocenjevati ustvarjalnosti kakšnega naroda ločeno od svetovnega kriznega procesa, ki ima poleg globalnosti tudi doslej nesluteno zgodovinsko odločilnost. Slednja se je še včeraj kazala kot izjemen razpad tradicionalnih umetniških oblik. Danes se že pojavlja kot pravilo skeptičnega odpora proti površnemu razsvetljenskemu racionalizmu.

V *prvem* delu sestavka poudarjam razliko med produkcijo in reprodukcijo znanja zato, da ne bi kar nasploh govorili o institucionalizirani znanosti kot nosilki napredka. V *drugem* delu se bom dotaknil razmerja med avtoriteto in avtoritarnostjo na eni ter ustvarjalnostjo na drugi strani. Odprava mehaničnih zaviralcev izražanja kreativnosti je gotovo vsaj potreben pogoj za vzpon ustvarjalne ravni neke družbe. V *tretjem* delu bom sklenil svoje premišljanje s pogledom na tiste metafizične vzgibe, ki navdahnjeno ustvarjalnost ne le pospešujejo, temveč kratko malo *so* ta ustvarjalnost.

### I.

Intelektualna dejavnost družbe razpada v dva različna in v resnici prav ločena dela. Ker sta ta dva dela v izobraževalnem in miselnem procesu sploh *funkcionalno* (in samo funkcionalno) močno povezana, mnogim ne pride na misel, da bi ju tudi pojmovno ločevali. Brez razločka med produkcijo in reprodukcijo znanja pa vendar ne moremo smiselno razpravljati o posameznikovem navdihu kot ustvarjalnem motorju družbenega življenja. Bertrand Russell, sicer neustavljivi privrženec anglosaksonske »zdrave pameti«, človek, ki je s Heglom v svoji zgodovini filozofije opravil na nekaj straneh, je vendarle zapisal: »Če bi vedeli, od kod prihajajo navdahnjene ideje, bi bila znanost prozorna kakor mesečina.«

Vloga in naloga znanosti je zapisovati in razlagati Russellove »ideje« tistim, ki bi se sami do njih nikoli ne dokopali. Pojem razlaganja sploh temelji na pojmovni eksplikaciji; gre za *post festum* pojasnjevanja nečesa, kar se je ustvarjalnemu posamezniku posvetilo. Eno je stvar iz-umiti, drugo logično dokazati: deduktivni logični silogizem sploh ni opis ustvarjalnega miselnega procesa. Je zgolj poznejši dokaz za njegovo združljivost s sprejetimi mišljenjskimi modeli. Razlika med znanstvenikom in umetnikom, če vzamemo, da sta oba ustvarjalna, je predvsem v mediju, katerega vsak od njiju uporablja.

Znanstvenik uporablja visoko organizirane modele mišljenja. Zanje je poleg dognane (»eksaktne«) artikuliranosti značilna velika mera silogistične miselne togosti.

Prostora za ustvarjalno intuicijo je tu malo, dokler ne pride do preskoka v nov model, kakor na primer pri prehodu iz evklidične v neevklidično geometrijo. Sem ter tja se pokaže kak štiriindvajsetletni Gödel, ki mu uspe dokazati tisto, kar se je Russellu svitalo že v njegovih *Principia mathematica*.

Umetnik po drugi strani prav tako živi od navdahnjene inovacije, le da je prostor za njegov navdih dosti širši, manj strukturiran in ujet. Seveda obstajajo področja umetnosti, ki so po razmerju med vsebino in obliko zelo podobna znanosti. Bachove fuge in tokate so na primer povezane z zelo strogo glasbeno obliko, poleg tega pa svoje izrazne moči ne zajemajo iz silovitosti začetnega navdiha, marveč iz malodane matematičnih variacij na pogosto skromno prvotno melodijo. Ne gre zgolj za vprašanje razlikovanja med vsebino in obliko, v tem je ravno stvar! Pogosto je zahtevna oblika izziv za pregnantno vsebino, tako da razlikovanje med njima izgubi smisel. To velja tudi za klasično pesništvo od Ovida do Petrarka, pa za predimpresionistično slikarstvo.\* Drugače kakor znanstvenikova ideja je umetnikov navdih pač toliko bolj neposredno metafizičen, kolikor globlje sega njegova življenjska radovednost.

Pri umetnosti je zato čista reprodukcija znanja manj pogosta. Njena človeška vloga ni toliko poučevati kakor plemenititi. Najprej umetnika samega, potem tudi tiste, katerih se

njegova umetnost dotakne. Znanost gradi strogo na izraženih idejah preteklih generacij; umetnost odkriva življenje – kakor po Goetheju vsaka nova generacija – vsakokrat *de novo et ab ovo*. Šolanje je v umetnosti zgolj vaja v spretnosti izraza: vsebino mora temu izrazu dati umetnik sam od sebe in sam iz sebe. Umetnosti se ne da naučiti, *poeta nascitur*, ne dá pa se je metafizično obubožanim niti razložiti. Umetnost, z drugo besedo, ni bergla čustveno skromnih. Umetnost je obrestnoobrestna renta metafizično bogatih.

Spričo tega delitev na dva ločena dela intelektualne dejavnosti – na *razlagalni reproduktivni del* in *predlagalni produktivni del* – ni mogoča v umestno, čeprav je značilna za znanost. Pri slednji je velikanska večina dejavnosti, tako raziskovalne kakor razlagalno-pedagoške, čista reprodukcija idej, ki so prišle na misel drugim, prejšnjim generacijam. Da ta orjaški znanstveni stroj paradira kot ustvarjalno snovanje, še ne pomeni, da je cesar zares oblečen. Nekoč sem rektorja Harvarda, Dereka Boka, vprašal, zakaj je univerza fenomenu genija tako sovražna. Pri tem sem navedel nekaj znanih primerov, ko je univerzitetna srenja neutrudno napadala ljudi z resnično novimi idejami. Ob splošno znanem dejstvu, da je pristna genialnost posejana zelo poredko, je seveda Boku preostalo malo drugega, kakor da se utrujeno nasmehne ob takem vprašanju: vsaka množičnost in vsaka pretenzija na demokratičnost v takem okviru nujno vsebuje pritisk večine na manjšino. Večina pa je vedno večina povprečnosti. Seveda je zanimivo, da se tistih nekaj izvirnih posameznikov med seboj vedno najde in poveže. Celó v svetovnem merilu, spomnimo se samo na slikarske in literarne skupinice v Parizu. Izvirnost hitro postane izkaznica, ki podobnim jasno kaže na ustvarjalno enakost: *It takes one to recognize one*. Elitizem? Morda, toda potem je bil na primer Marxov krog izrazito elitističen in celo zelo napadalno razpoložen do ustvarjalnih diletantov. Da je določena mera povezovanja zmožnih neogibna celo v sovjetskih razmerah, priča Solženicinov *Teliček in brast*.

Imenitna bi bila sociološka študija, ki bi se lotila vprašanja, zakaj je povprečje izvirnim inovacijam tako sovražno, kar je res celo v danih intelektualnih okvirih, v katerih se dá revolucionarna trditev izrecno dokazati in empirično preskusiti. Toliko bolj izpostavljen je ustvarjalec drugod, kjer je za dokazovanje take trditve na voljo zgolj deduktivna historična

---

\* O razlogih za razpad forme pri Picassu je Karl Jung trdil, da so posledica notranjega razpada pri



metoda. Prepričljivost tu prevzema tržne značilnosti, ker postane neka trditev *communis opinio* na podlagi ponudbe in povpraševanja. V Freudovem pisanju je na primer malo izvirnega in še danes ni prav jasno, ali ni psihoanaliza velika potegavščina. Toda svoje ideje o podzavesti, ki zvečina prihajajo od nemških filozofov devetnajstega stoletja, je znal Freud odlično prodati. Znal jih je predstaviti kot nekaj neposredno uporabnega. Če je pri tem stvari nekoliko poenostavil in celo zavozil, je pač cena popularizacije.

V večini primerov pa ni tako. Predstava, da javnost komaj čaka svojega izvirnega ustvarjalca, ki da se mora pokazati na odru družbe ob splošnem aplavzu, je povsem zgrešena. Zelo pogosto je kalček pohojen, še preden pogleda iz zemlje, tako da se niti sam nosilec ideje ne zaveda, kako so mu vzeli še nerojenega otroka. Ob nekoliko grobem posploševanju bi lahko rekli, da v evropskem kulturnem prostoru temu botruje gerontokratična, na fevdalno spominjajoča avtoritarnost, medtem ko v Novem svetu prevladuje kolonialni pragmatizem z geslom: *What difference does it make, if it does not make a difference.*

V obeh primerih obstaja izrazit boj med tistimi, ki *razlagajo*, in tistimi, ki *predlagajo*. Ker so slednji v izraziti manjšini, se o tem boju v javnosti malo ve. Ker *predlagalci* že po opredelitvi silijo v ustaljeni sistem s spremembami, te pa zahtevajo napor že pri dojetanju, zlasti pa še pri uresničevanju, bosta odpor povprečnežev in inertnost družbenih struktur pobudo kaj zlahka zatrla. Dober lakmusov test je tu *mera razkoraka med idejo in akcijo* v posamezni družbi. Večji ko je vpliv mentalno prožnih v kaki družbi, bolj prilagodljiva bo ta družba in manjši bo zaostanek povratnega vpliva (*feedback lag*).

Odpor zoper inovacije in iz njega izhajajoča jalova konservativnost družbe sta povezana s strukturo družbene moči. Ta riba sicer ne smrdi ravno pri glavi, bo pa najbrž držalo, kakor je opisal Maurice Duverger v svojem delu *De la dictature*, da si avtoritarna družbena struktura sama koplje grob z uničevanjem intelektualnega potenciala svojega naroda.

## II.

---

umetniku. K temu se bomo vrnili kasneje.

Po drugi strani je sama oblast s fizično prisilo sploh mogoča zgolj s pozicij znanega. V pravu, ki oblasti daje njeno pojmovno strukturo in preglednost, je razmerje med pojmom in dejanskostjo obrnjena zrcalna slika tega razmerja v znanosti. Že stari pravni filozof von Ihering je govoril o sprevrnjeni pravni miselnosti, pri kateri je dejanskost odvisna spremenljivka pravnega pojma (ukaza, pogodbe itd.). Pri znanosti in filozofiji je stvar obrnjena. Zato pravo in z njim oblast nujno izhajata iz večnih resnic (*intelligible essences*). Ne glede na njihovo resničnost.

Kdor prisega na večne resnice, ne misli, temveč domneva. Zato Platonov kralj filozof ne obstaja. Če je kralj, ne more filozofirati, ampak mora ukazovati. V oblast se bodo novačili taki, ki jim je do moči, ne do premišljanja. In tudi če so premišljevali poprej, velja, da oblast kvari. Absolutna oblast kvari absolutno.

Moderne družbe s svojo tehniko in zapleteno delitvijo dela postajajo vse bolj odvisne od izvorne ustvarjalnosti svojih članov. Nova tržišča, npr. računalniško, na katerih se oplaja kapital, so proizvod ustvarjalne domišljije posameznikov. Prihajamo v dobo intelektualnega kolonializma. Čeprav je manj oprijemljiv, ni nič manj resničen, če pomislimo, da samo ameriška računalniška podjetja oropajo Evropo in tretji svet vsako leto za najmanj deset tisoč nadarjenih mladih inženirjev. Uspeh neke družbe bo v prihajajočih desetletjih sorazmeren z njeno zmožnostjo, da ustvari razmere za izvirno kreativnost.

Za slednjo sta bistvena dva elementa. Prvi je *materialna svoboda*, torej možnosti, ki jih ustvarja zadostna akumulacija raziskovalnega kapitala. Za ustvarjalno dejavnost je potreben denar, denar in še enkrat denar. Drugega ni mogoče ločiti od prvega. Do zadostne akumulacije sredstev prihaja namreč dolgoročno le tedaj, ko imajo ljudje *svobodo sproščati osebno iniciativo*. Ustvarjalnost je občutljiva sobna rastlina. Družba ima lahko veliko pametnih ljudi. Če pa se ne počutijo svobodni v celoti, nimajo možnosti zaživeti kot celostno doživetje osebnosti, ostaja njihova inteligenca povsem aplikativne narave. Taka družba caplja za ustvarjalnimi in se čudi tistemu, kar bi bila lahko ustvarila iz lastnih moči.

Marksistična teorija o odmiranju države ni iz trte izvita. Danes bi bil Marx prvi, ki bi z gospodarskega stališča trdil, da je odmiranje države gospodarska nujnost in ne zgolj ideološki luksuz proletariata.

Ni mogoče na primer ločevati tehničnih ustvarjalnih možnosti in svobode od splošne strpnosti do razlik, ki obstajajo med ljudmi. Raven tolerantnosti v družbi določa premer prostora, v katerem vsakdo lahko postane to, kar v resnici je. *Ustvarjalen je lahko samo človek, ki je našel samega sebe.* Če družba ni strpna, je za tako samopotrditvev potrebna prevelika mera pogumne poštenosti. Le malokateri jo z velikimi žrtvami doseže. Preostali ne živijo svojih življenj, temveč takšna, kakršna jim vsiljuje nasilna družbena zavest. Odtujeni so sami sebi, s tem pa tudi drugim in svetu sploh.

Navdih je lasten samo emancipiranemu posamezniku. Ustvarjalnost sloni na spontanosti in samoniklosti, ki ne more biti dana zgolj v poklicu. Biti mora splošna življenjska lastnost. Kolikor bolj postaja jasno, da že prozaični gospodarski uspeh neke družbe terja izvorno in ustvarjalno reševanje problemov, toliko bolj postaja državno vmešavanje v organsko rast družbe zaviralen anahronizem. Toliko jasnejša je tudi razlika med preprosto reprodukcijo in ustvarjanjem novega znanja.

Most med produkcijo starega znanja in produkcijo novih spoznanj in teorij je most sproščenega navdiha. V kitajski knjigi sprememb, *I Ching*, se prvi heksagram imenuje *Ustvarjalnost*. Povezan je s hrepenenjem in z ljubeznijo, s spoznavanjem rahlih, a pristnih notranjih vzgibov. Do te modrosti se je Zahod dokopal šele v sedemdesetih letih tega stoletja. Literarni kritik *Deleuze* in psihiater *Guattari* sta takrat pri založbi *Gallimard* izdala knjigo *Antioedip – capitalisme et la schizophrénie*. V tem delu sta razvila morda najbolj revolucionarno psihološko teorijo, odkar je Freud zarisal pojem Ojdipovega kompleksa. Slednji namreč predstavlja transmissijski jermen, po katerem se splošno družbeno nasilje prenaša v družinsko dinamiko, ki navsezadnje prav tako nasilno doseže, da se otrok identificira z očetom. Ta identifikacija je po eni strani cement za integracijo osebnosti, po drugi strani pa je tisti primarni proces pranja možganov, ki je vzorec za ohranjanje splošnega strahu človeka pred oblastjo. Prav iz tega podoživetega strahu pred očetom tudi

izvira pripravljenost ljudi, da se odpovedo – ne da bi se tega zavedali – svoji samodejnosti in svoji samoniklosti. Kolikor otrok doživlja sebe kot različico očeta in si ne more drzniti, da bi živel lastno življenje, toliko bo tudi kot odrasel človek dobesedno odtujen tistemu, kar bi lahko bil po svoji genski zasnovi. Patriarhalna avtoritarnost, ki sloni na falični prevladi – skupnem imenovalcu celotne družbe – v kali zamori avtentičnost človeka. A odtujen človek ni ustvarjalen.

Če je po Freudu otrok oče človeštva, potem je družba oče otroku. Nestrpna družba, nestrpni starši, nasilni učitelji, avtoritarna univerza, oblastni šefi – vse to v poslednji konsekvenci izvira iz nasilnosti države. Država je ne le monopol nasilja, ampak tudi njegov poslednji vir, s tem pa vir strahu odtujenosti in botra kilavi ustvarjalnosti.

### III.

Znižanje ravni nasilja v družbi povzroči revolucionarno preobrazbo osebnosti. Znižanje paranoidnega nasilja v družini preprečuje edipalizacijo, t.j. suženjsko identifikacijo z očetom. Vprašanje je filozofsko obdelal že Hegel v svoji *Fenomenologiji duha* (glej npr. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*) in nanjo se je nedvomno naslanjal tudi Marx v svojem dojetju alienacije.

Ker na identifikaciji z očetom temelji stereotipna organizacija moderne osebnosti, je predhodnik nove osebnosti, kakršno opisuje Nietzsche v *Zaratuštri*, osebnosti, ki obvladuje svoje hotenje in je sposobna držati obljubo, razpadla kafkovska osebnost shizoidnega tipa. De-edipalizacija je kot psihološki proces notranjega poistovetenja s samim seboj najprej razpad osebnosti na prafaktorje, katere je prej vezala malta Ojdipovega kompleksa. Pojav shizofrenizacije spremlja eksistencialistična »groza pred Ničem«, ki je osrednja tema Sartrovega in Heideggerjevega pisanja. Iz razpada »zdrave pameti«, torej osebnosti, ki je plod podrejanja od zibelke do groba, osebnosti, ki ni nikoli zaživela lastnega življenja, se rojeva nov svet. Kafkovski, morda, in za sedaj notranje razpršen in neuskkljen kakor stroj, katerega zobniki se ne skladajo, vendar svet, ki ni nikakršno presenečenje. Napovedali so ga, da, celo živeli so ga že predsokratični filozofi, od katerih genija živimo še danes. Poznal ga je Shakespeare in ga klinično opisal v svojih

Sonetih, še zlasti v štiriindevetdesetem. Poznali so ga umetniki in literati vseh časov, preroško pa se je zanj v svojih delih zavzemal ravno Nietzsche.

Danes je takih ljudi veliko več. Iz razreda po sebi postajajo razred zase. Da je ta shizoideologija – destruktivna glasnica novega ustvarjalnega sveta – segla tudi v slovenski kulturni prostor, je mogoče prebrati pri piscih, kakor so Hribar, Kermauner itd. (Zato je prav zabavno, da nepoučeni Javoršek v svojem *Adamovem jabolku* Kermaunerju očita *dementia praecox* in splošni razpad osebnosti. S tem mu je napravil najlepši kompliment.) Ker fluidnosti miselnih sistemov ni mogoče ločiti od osebnostne togosti, je opazovalcu eksistencialistično snovanje, npr. pri *Novi reviji*, tista jasa, na kateri se jasni povsem novo, razburljivo in vabljivo obzorje prevrednotenja vseh vrednot. Pričetek graditve resnično novega sveta.

De-edipalizacija moderne osebnosti, katere znanilec je njen shizoidni razpad, je že in bo množičen proces. Iz dezintegracije bo v prihodnjih desetletjih vzniknila nova renesansa. Razpad starega poteka simultano z graditvijo nove zavesti o svetu, ki nas obkroža. Smo v fazi izrazite hegeljanske revolucije, v kateri se elementi starega – najprej na osebnostni in potem na interakcijski družbeni ravni – preigravajo v nove konstelacije in sestave.

Za novi svet ljubezni, medsebojne komplementarne različnosti, avtentičnosti in pristnosti – bo značilna predvsem višja raven svobode. Če Heglov *Selbstbewusstsein* danes ni mogoč, ker ljudje sploh še polno ne obstojé – saj to je bistvo odtujenosti! – je za novo psihologijo značilna predvsem tudi svoboda človeka do samega sebe. Danes si večina še ne more predstavljati, da človek nekega dne lahko vstane čisto predrugačen in z zavestjo, da je preroben v občutku resnice in svobode, ki sta pravzaprav eno in isto. Enkrat pa bo navdih – Maslow pravi temu »peak experience« – prebil ozke okvire norosti in bolečine. Ustvarjalnost, ki je poprej snovala v dušah pesnikov in filozofov, se bo razlila po vsej družbi. To dojetanje se prebija celo v okvirih, ki so poprej veljali za toge miselne modele. Danes se je zgolj z intenzivnostjo pojmovanja mogoče dokopati do protislovij, s katerimi je obremenjen vsak mehanični model mišljenja od matematike do prava. Še več, prva inspiracija danes dialektično teži k preprostem razkrinkavanju teh protislovij, ne da bi si še zastavljala vprašanja o »bistvu stvari«. Kartezijanski modeli ločevanja pojma od

dejanskosti, splošnega od posamičnega in posebnega dobivajo vse bolj pomen orodja, s katerim je mogoče veliko storiti, sicer pa ga ne kaže jemati preveč zaresno. Mrak prosvetljskega racionalizma morda spodbudi k lètu Minervino sovo modrosti.

Družba, ki to prej spozna, ker se uči od svojih pesnikov, sprosti svojo ustvarjalnost in prva zakorači v novi sveti.

## Osvoboditev

### I.

Srečujem se z ljudmi, povečini z mladimi študenti, ki nimajo poguma biti to, kar v resnici so. Pod tanko in prosojno površino obrazcev obnašanja, stereotipnih vrednostnih sodbá in kompulzivnih aspiracij čemi nedoživeti abstraktni jaz, ki ne pride do izraza. Dolgo časa mi beseda »alienacija«, odtujitev, ni bila jasna; nisem vedel, od česa naj bi bili ljudje odtujeni, ker sem pač domneval, da so ljudje dejansko samo to, kar okolje iz njih napravi. Domnevati drugače, tako se mi je zdelo, pomeni, da obstaja nek biološki substrat, ki določa človekovo osebnost. Erich Fromm, na primer, v svojem pisanju ves čas izhaja iz podmene, da obstaja nekaka idealna človeška natura, od katere naj bi bili vsi bolj ali manj odtujeni. To se mi je zdelo idealistično.

Kasneje sem ugotovil, da je moj odpor zoper tak »idealizem« v resnici posledica odtujenosti. Če si sam nisem drznil biti to, kar v resnici sem, ker si nisem drznil priznati lastnih čustev in nagnjenj, mi je bila tuja domneva, da imajo ljudje globljo istovetnost, kakršno naj bi v svojem osebnostnem razvoju prevedli v dejanskost.

Le v zelo ugodnih razmerah je z veliko poguma in napora, predvsem pa sreče, v današnji družbi mogoče razkriti tisto, za kar ima človek vrojeno možnost in željo. V moderni psihologiji se po Eriksonu to vprašanje imenuje »kriza identitete«. V nekem stadiju osebnostnega razvoja, na primer med petnajstim in dvajsetim letom, pride mlad človek pred nalogo (ki pa se je zave šele v retrospektivi), da okolju vsili tisto istovetnost, ki se mu zdi še najbolj obetajoča. Abstraktni potencial osebnosti mora najti pot uresničevanja v danih družbenih razmerah. Vrednote okolja ter morala aspiracije in dolžnosti, kakršne starejši jemljejo resno – vse to je kaj lahko ovira na poti do lastne istovetnosti, še predvsem, če so te vrednote zastarele in zgodovinsko neprimerne. Okolje nedvomno pritiska na mlado osebnost, ker nagrajuje konformizem in kaznuje odstopanje od komodno sprejetih konvencionalnih modrosti.

Vprašanje torej je, v kolikšni meri mlad človek te prilike jemlje resno. V okolju, kjer prevladuje stereotipizirana in neizdiferencirana ideologija množic, kakor velja za metafizično obubožane družbe (Amerika), mlad človek kaj težko najde nišo v sistemu vrednot, ki so, prvič, preračunane na nadaljevanje zgodovinsko preseženega družbenega reda in ki so, drugič, tako enovite, da ne dopuščajo niti odstopanja niti alternativnih vrednostnih struktur. Demokracija v moderni kapitalistični družbi zato pogosto temelji na kar najhujši notranji diktaturi: če se družbenemu redu posreči potvoriti identiteto ljudi – in jih tako odtujiti tistemu, kar bi lahko bili – zunanje nasilje sploh ni potrebno. Internalizirane vrednote so veliko učinkovitejše od zunanjih policajev.

Da je taka normativna integracija možna celo v neugodnih ekonomskih razmerah, da suprastruktura morale, religije, prava in sploh družbene zavesti lahko tako podaljšuje življenje infrastrukturi, ki se je zgodovinsko preživela, je gotovo presenetljivo in kaže na relativno samostojnost suprastrukture. Tega klasični ekonomski redukcionizem ne pripozna, zato pa ni nič manj res, da sovjetski družbeni model izkorišča za enak namen prav to redukcionistično ideologijo. Odlaganje vrednostne revolucije se plača v gotovini posameznikovega trpljenja.

Še več. Trpljenje, kakršnega navadno opisujejo pod pojmom odtujitve in iz katerega izvajajo pojem anomije, če gre za interakcijo odtujenih posameznikov, nikakor ni enostavno in zavestno doživljanje neizpolnitve posameznikovega eksistencialnega potenciala. Bistvo učinkovitega masovnega pranja možgan leži v tem, da se objekti te manipulacije ne zavedajo, kaj se z njimi dogaja. Trpljenje je zato premila beseda. Ljudje so v takih razmerah oropani lastne Biti.

Dante je zapisal, da je prvobiten namen vsakega človekovega dejanja izraziti lastno Bit:



*»Nam in omni actione principaliter intenditur ab agente propriam similitudinem explicare. Unde fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur, ac in agendo agentis esse quodammodo amplietur.«\**

Ne gre torej le za to, da človek v nemirni nespečni noči dovoli svoji domišljiji prosto pot. Duša zahteva *dejanj* in ko se ob njih duša okrepi, je mogoč večji pogum.

Atrofična osebnost modernega anomičnega, masovno proizvedenega človeka abdicira svojo suverenost nad življenjem veliko prej, kot bi delovanje v Dantejevem smislu sploh postalo mogoče.

Zato je o modernem človeku pravzaprav težko govoriti. V popolnosti namreč sploh ne obstaja – je v veliki meri le variacija na dominantno družbeno zavest.

## II.

Zato se tudi sprašujem o ljubezni. Infatuacija, ki spremlja duševno stanje, ki ga označujemo z zaljubljenostjo, je proces odkrivanja lastne biti. Objekt libidonozne katekse, ali po domače oseba, v katero smo zaljubljeni, je nosilec določenih znamenj. Ta znamenja, ki so lahko čisto fizične narave, na primer koža ali roke, resonirajo v človeku z nečim, kar je njegovi zavesti nedostopno. Ljubljena oseba je znanilec teh arhetipov. Ni nepravilno trditi, da je človek navsezadnje vedno zaljubljen v neprepoznani del lastne osebnosti. Fascinacija je toliko bolj neobvladljiva, če je človek glede tega neosveščen. Morda je romantična ljubezen, tako značilna za zahodne kulture, neke vrste kompenzacija za odtujitev, dâ, celo neke vrste človekova bližnjica do sebe. Čeprav to gotovo ne more biti več kot le majhen del resnice, pa morda pojasnjuje velik del razvez: ljudje pač pričakujejo od zakonske zveze, da bo nadomestilo za vso nepoštenost turobne vsakdanjosti.

---

\* »V vsakem dejanju namreč je namen človeka, da izrazi lastno istovetnost. Iz tega sledi, da vsako delovanje, v kolikor je pristno, dela veselju tistemu, ki tako deluje, poleg tega pa se človekovo bistvo v tem še krepi.« (Prev. B. M. Z.)

Pojem transference v psihoanalitičnem kontekstu se približuje tako dojeti zaljubljenosti. Odnos med psihoterapevtom in njegovim klientom postane smiseln samo, če klient projicira v terapevta protagoniste svojega otroštva. Da do takih transferenc prihaja tudi zunaj psihoanalitične ordinacije, je jasno, bilo pa bi napačno domnevati, da je ali ljubljena oseba ali psihoterapevt ali kdorkoli že, če smo nanj navezani, zgolj reaktivacija doživetij iz otroštva. Resnično ustvarjalno razmerje med dvema človekoma mora biti kaj več kot poustvarjanje preteklosti. Dati mora obliko in oprijemljivost doslej nedoživetim in zato neprepoznanim vidikom osebnosti: tako se potencialna energija v osebnosti spreminja v kinetično, možnost v dejanskost, stagnacija v prihodnost. Skratka, smiselna človeška razmerja dajejo priložnost za resnična »dejanja« v zgoraj opisanem Dantejevem pomenu besede. Kolikor spet v tem uspevajo, je duševna rast »amplificatio agentis essentiae«.

Samo v takem kontekstu se mlad človek zave puščave, v kateri sicer teče njegovo življenje, in brezsmiselnosti odtujene eksistence, v kateri ga okolje ne potrди. Zato je neprepoznan, sam sebi tujek in tujec. Ljubezen je tako tisti vatel, na katerem merimo svojo odtujenost. Ljubezen je tudi edino okence v prihodnost, če ona v resnici obeta neodtujeno družbo. Pri tem ni bistveno, da je ta ljubezen v resnici asocialna, ker jemlje drugim, kar daje le eni ljubljeni osebi; tudi ni bistveno, da je taka zaljubljenost v resnici narcistična in efemerna, da prehaja od enega objekta na drugega, od ene zaljubljenosti na drugo itd.

Poglejmo pa si čisto na kratko, kako družbeni red vpreže to eksistencialno doživetje v voz proizvodnje. V trenutku omame prilepi na odnos med človekoma pravni pečat zakonske zveze, katero opremi z monogamnimi ideali in funkcijo reprodukcije. Kar naj bi bilo le stadij v razvoju osebnosti – in edina možnost dezalienacije – postane tako le še dodatno breme, katerega funkcija je producirati nove delavce in nove vojake za družbeni red. Engelsova kritika monogamne ideologije je znana in je najbrže ni treba niti parafrazirati. Kar je tod novega, je odkritje, da celo Ojdipov kompleks služi kapitalizmu in razširjeni reprodukciji. Deleuze in Guattari sta v svoji knjigi *L'Anti-Oedipe, capitalisme et la schizophrénie* pokazala, da je meščanska družina s paranoidnim očetom, ki zbuja krivdo v sinu, nevrotična os, na kateri se materializira in konkretizira sicer abstraktno poželenje (»le désir«), ki je sposobno vse drugačnih in bolj produktivnih manifestacij. Na to os se nanaša celoten vpliv družbene zavesti, ki od najbolj zgodnje mladosti v otroku poustvarja tiste

vrednote, kakršne kasneje služijo ustalitvi družbenega reda. Identifikacija z očetom, ki je po Freudu izvor Superega, postane tako transmisijski jermen za podjarmljanje vseh, kapitalistov in delavcev, za ideologijo nasilja, oblasti, patriarhalne prevlade – skratka za vse, kar preprečuje osvoboditev in s tem prehod v novo epoho zgodovine.

Osvoboditev zato ne more biti *zgolj* odprava zunanjih okupatorjev. Slednja je sicer potrební pogoj za *delovanje* na bolj svobodni ravni, kar povzroča odkrivanje notranjih virov smiselnosti pri človeku. Na tej osnovi postane mogoče *delovati* še bolj in še bolj smiselno. Tak začarani krog zajema moč iz samega sebe, enako kakor velja za ljubezen. Vsak krog pa tako povzroča konkretizacijo tistega doslej abstraktnega jaza, ki ostaja tuj lastni bodočnosti in razočaran nad lastno preteklostjo.

## Slovenstvo: radost ali žalost?

O slovenski majhnosti je bilo že dosti povedanega in o njej je bilo izrečeno veliko naravnost hudobnih besed. Brez dvoma gre velik del te agresivnosti pripisati deljenemu občutku, da v slovenskem prostoru nekako ni mogoče svobodno zadihati.

Slovenci smo narod brez svojih junakov. Kadar smo iz sebe spočeli kaj velikega, je tudi to postalo majhno, če je ostalo med nami. Če pa se je podalo v svet, ki je znal in hotel biti navdušen, tedaj je preraslo v čisto druge razsežnosti. Kadar so se taki možje vračali, mnogi na primer v času ustanavljanja slovenske univerze med obema vojnoma, jih je narod pogosto skrčil na njihov prvotni format. Majhnost se je kazala v presihu njihove ustvarjalnosti, pogosto pa tudi v alkoholu, ki je mnogim odpiral v notranjost poti, katere jim je navzven zapirala agresivna provincialnost. Spomnimo se tudi obupnih tožba Emila Korytka, ki se je v Ljubljani dobesedno dušil od nedogajanja. Rečeno je že bilo, da je bistvo omenjene provincialnosti v občutku majhnosti, kakršnega si nacionalna skupina zgolj dveh milijonov ljudi sicer upravičeno lahko privošči: provincialnost je tako doživljanje sveta, ki mu uspe iz zaznave izločiti širše dogajanje samo zato, da bi ohranjalo samozadovoljnost, tudi tedaj, kadar je neupravičena.

V prejšnjih časih je bila provincialnost stvar pretoka informacij. V provinci pač niso vedeli za nekatere stvari, za katere so vedeli v prestolnici. Tam so velike aglomeracije prebivalstva omogočale dogajanje, za kakršno v redko naseljenih krajih ni bilo dovolj ljudi. Danes, ko je pretok informacij povsem odprt do zadnje hribovske vasi, je očitno, da provincialnost kakšnega okolja ne more biti pomanjkanje informacij, ki jih to okolje dobiva.

Zato se sprašujem, v čem je potemtakem dušljivost obrobnih področij, iz katerih talent beži in v katerih prevladujeta poprečnost in najnižji skupni imenovalec. Področja, koder je rutina vsakdanjega življenja do take mere dognana, da se v njej prihodnost ponavlja že v sedanjosti, zaradi česar je sploh nemogoče govoriti o napredku, razen če za napredek

štejemo tiste *izposojene inovacije*, ki prek tržišča navsezadnje prodro tudi v duhovno potvorjene pokrajine, so na zunaj zelo podobna deželam, kjer se kaj dogaja, čeprav se v resnici ne dogaja nič. Prevladuje dolgčas, ki je povrh vsega še nezaveden, tako da ljudje sploh ne vedo, kako se jim je čas pravzaprav ustavil. Ker je človek bitje akcije in ker obstaja toliko, kolikor tvorno vpliva na lastno prihodnost, se je mogoče celo vprašati glede resničnosti take obrobne človečnosti.

Vprašajmo se torej, ali je Melita krhko bitje.

Vprašajmo se torej, ali je Slovenija tačas z vso svojo malodane preporodovsko mrzlico v resnici kozmopolitska dežela ali pa ostaja kljub vsemu bizarna predalpska pokrajina, mrtvi stranski rokav svetovnega veletoka, katerega šumenje se sicer sliši, a njegovi valovi niti ob najhujših poplavah ne prodro do obstoječih voda, kjer so se zato zaredili vsakovrstni paglavci, ki v velikem toku ne bi imeli kaj iskati. Vprašanje je, če je majhna kultura tako sploh še lahko kultura, saj z njo pojmujeemo nekaj, kar se vseskozi prenavlja samo iz sebe.

Taka inovativnost je navsezadnje psihološka kategorija, ki je pogojena z veliko mero poguma. Kultura se začne v posamezniku in v njegovi posamezni zavesti. Šele od tam se s pripoznavanjem okolja in prepoznavanjem od okolja prenaša najprej v ožje kroge take ali drugačne »elite«, od tam pa v t. i. globalno družbeno zavest. Kultura je predvsem vprašanje sposobnosti posameznika, da v družbenem sobesedilu postane kar največ od tega, kar je sposoben postati: da se udejanji. V vsakem od nas je več možnosti in zmožnosti, kot jih lahko uresničimo v enem samem življenju. Ustvarjalen človek, ki je velik del svojega ustvarjalnega potenciala v resnici aktualiziral, je ustvarjalen zato, ker ga veseli, da je to, kar v resnici je.

Biti to, kar v resnici si, pa je največji izziv za vsakogar. Še več, mogoče je reči, da človek sploh živi le toliko, kolikor živi lastno istovetnost. To pomeni prek dejanj samega sebe vsak dan znova odkrivati, za kar ne zadošča samo zavzetost, marveč predvsem energija in pogum. Človekova bivanjska istovetnost je stvar njegovih dejanj, ta pa se lahko – ali pa tudi ne – skladajo s tistim, kar človek potencialno, v zasnovi je. In povejmo kar prozaično,

da je zasnova lahko povsem genetična predispozicija za nekaj, kar se potem mora tako ali drugače uveljaviti v sobesedilu skupin, v katerih se posameznik pojavlja.

Stopimo še korak dlje v ozadje tistega izvirnega greha, s katerim je bila posamezniku odvzeta možnost, da bi bil polno udeležen v svojem obstoju, da bi živel lastno življenje, nerazdvojen in pripadajoč sam sebi. Kje je tista točka v razvoju otroka, ko mu je že zarana odvzeta vsaka možnost, da bi si pred drugimi izbojeval podobo, naslikano z lastnimi dejanji, in da bi navsezadnje sploh imel svoj obraz tudi zase?

Pojem alienacije, odtujenosti, je šele s Feuerbachom pridobil sociološki pomen. Pred tem je odtujenost veljala za razkorak med človekom in med tistim, kar je bilo v zasnovi božjega v njem. Tudi v marksistični teoriji je imela alienacija osrednji pomen, pri čemer je Marx izhajal iz domneve, da izpopolnjevanje materialne proizvodnje vodi k vedno hujši odtujenosti delavca, ki popolnost proizvoda plačuje z lastno neizpolnjenostjo.

Ironija je seveda, da ravno ta marksistična teza teži kapitalistični red, v katerem vse bolj postaja jasno, da je gospodarski sistem prišel do točke, ko lahko raste samo iz izvirno produktivnega odnosa do sveta, iz samobitne ustvarjalnosti, ne pa več iz gole mentalne reprodukcije in reproduciranega »znanja«.

Odtujenost je negativ ustvarjalnosti, ker ustvarjalnost ni intelektualno reproduktivna funkcija, marveč je lahko le izraz celotne osebnosti, ki mora biti polna sama sebe, ki ne sme biti zavrta in ki mora predvsem pripadati sama sebi.

In če slovenski pesnik govori o erotični zavezanosti literaturi, potem ta zavezanost ni nič drugačna od tistega erosa, ki je potreben pri vsaki še tako majhni in še tako prozaični inovaciji. Če je ta eros že spočetka sprogramiran na izključno reprodukcijo vrste, potem ga za ustvarjanje civilizacije in zgodovine pravzaprav nič ne ostane. Če sta zgodovina in civilizacija potemtakem presežek spolnega nagona (besedo sublimacija smo pravzaprav že oropali njenega razlagalnega pomena), ki ni porabljen zgolj za reprodukcijo biološke vrste, potem je ustvarjalnost tiste vrste vitalna energija, ki se izraža v drugačni, širši in manj ekskluzivni zavezanosti svetu.

Stopimo z metaforo še korak dlje in postane nam jasno, da sta zgodovina in civilizacija ljubici ustvarjalnega človeka. Grobo povedano se ljudje, to pa Freud sam kar naravnost pove, dele v dve vrsti. Na eni strani je neskončna množica tistih, ki ustvarjajo genetični *pool*, v katerem se rekombinirajo značilnosti človeške vrste, na drugi strani pa so genetične kombinacije, se pravi posamezniki, ki so s svojo ustvarjalnostjo segli nad poprečje zadovoljnih. Prvo serijo zaznamuje glagol »imeti«, drugo pa glagol »biti«.

Sprašujem se, ali je stvar v resnici že biološko določena (čeprav tudi sociobiologija nikakor ne stoji na tem stališču) ali pa psihološki proces v primarni družini določa bodoči ustvarjalni potencial. Klinične izkušnje kažejo, da pri visoko inteligentnem otroku prej pride do odtujene strukture osebnosti. To je morda posledica večje dojemljivosti, ki otroku preprečuje naivno identifikacijo s starši. S tem je prekinjen proces, ki pri drugih otrocih povzroči preveč rigidno strukturo Ega, z njo pa enodimenzionalne nazore. Ta ena dimenzija je navadno pridobitniško-zasebniška naravnost, ki že po svoji antropološki funkciji služi navsezadnje enemu samemu nagonu – enostavni reprodukciji. Zasebna lastnina, če prav premislimo, je navadno izključena v vseh družbah, npr. pri samostanih, v cerkvi sploh, kibucih itd., kjer monogamno reproduktivna funkcija ni v ospredju. Ena od kapitalističnih ideoloških floskul je, da je človek po naravi nagnjen k prisvajanju in da je zato kapitalizem, ki to sebičnost zvito vprega v voz družbenega napredka, zelo pozitivna stvar. Ena od temeljnih neomenjenih domnev v sedanji diskusiji okrog družbene lastnine je, da zasebna lastnina nad produkcijskimi sredstvi »bolje funkcionira«, ker je človek sebično bitje, ker si želi prisvajati in ker je ta »ekonomski motiv« tisto, s čimer je v uspešnem ekonomskem sistemu »pač treba računati«.

Zaradi tega vprašanja družbene lastnine in vprašanja ustvarjalnosti pravzaprav ni mogoče ločevati, saj se obe temi shajata v točki, v kateri je preseganje zasebniškega motiva izraz istega razvoja kakor preseganje glagola »imeti«, ki je izraz zgolj za zasebništvo naravnane, monogamne reproduktivne funkcije. Če je ustvarjalnost izraz take osebnostne strukture, ki je osvobojena pritiskov v hermetično zaprti primarni družini, v kateri se terja slepa identifikacija z očetom, ki pa je sam po drugi strani nosilec agresivno pridobitniških motivov (pa čeprav pogosto ne v lastnem imenu), potem je verjetno, da je ustvarjalnost

bistveno višja v takih družbenih strukturah, ki niso vezane na mistifikacijo zasebne lastnine.

Če torej opažamo, da rahla struktura Ega, ki se pogosto kaže v občutku odtujenosti samemu sebi, vse bolj postaja temelj ustvarjalnosti v razvitih družbah, potem je to morda vsaj dolgoročno povezano s povratnim vplivom zasebne lastnine na hidravlične pritiske v primarni družini. Kolikor drži, da zasebna lastnina ni le izraz zasebnosti primarne družine, marveč jo v naslednjem krogu na novo poustvarja, bi morala družbena lastnina postati katalizator ustvarjalnosti – pa čeprav samo kot verjetnost na ravni globalne družbe.

Za presojo ustvarjalnosti kakšne kulture je torej odločilnega pomena, kako potekajo procesi istovetenja med človekom in sinom. Na tem mestu si drznemo postaviti radikalno trditev, da je bila značilnost ustvarjalnega sunka, ki Evropo še danes vzpostavlja kot kulturni fenomen, v grškem libidinalnem presežku. V četrtem stoletju pr. n. š., torej v zlati dobi helenistične kulture, je na obrobju Mediterana nastalo kozmopolitstvo, ki svoje pomembnosti nikakor ni moglo črpati iz ekonomskega uspeha, kar mora biti jasno vsakomur, ki pogleda golo grško skalovje, marveč je bil, obratno, ekonomski uspeh izraz metafizične vitalnosti. Če je dal Perikles postaviti zid od Aten do Pireja, potem to gotovo ni bilo zgolj iz ekonomskih razlogov. Zanimivo je, da je celo današnja grška miselnost izrazito nad familiarno zasebnostjo, da obstaja v njej istovetenje s pojmom *res publica*, kar vse vodi k drugačnemu kultu duševnosti, zaradi katerega je E. M. Forster trdil, da je normalnost doma v Mediteranu.

Grki so seveda primer *par excellence* za preraščanje provincialnosti in za tolikšen prodor v kozmopolitskost, da ta pravzaprav že prehaja v neke vrste poetično transcendenco. Pri njej se mešata ne samo zemeljsko in nezemeljsko, časno in večno, vsakdanje in nenavadno, marveč tudi značilno, pragmatično in idealno. Prav v grški kulturi je ideja zadobila čutno žarenje, ki se ni nikoli prej ali kasneje tako izrazito manifestiralo v zgodovini, umetnosti in filozofiji.

Počasi torej prihajamo do sklepa, da sta libido in navdih dvojčka, ki ju ni mogoče ločiti. Libido pa ima velike adhezijske sposobnosti, zaradi katerih se na njegove posamezne



oblike močno vežejo zelo določeni in precej premočrtni vzorci obnašanja. Natanko toliko, kolikor družbi uspeva preprečevati enodimenzionalno programiranje libidinalne ekonomije, ji uspeva ustvariti takšne družbene okoliščine, ki vsakemu posamezniku nudijo možnosti za polno udejanjanje zmožnosti, ki bi sicer ostajale zgolj abstraktne.

Če se sedaj znova vprašamo o provincialnosti oziroma kozmopolitskosti slovenske družbe, uvidimo, da je vprašanje precej enostavnejše, kakor smo morda prvotno domnevali. O tem, ali je Slovenija predalpska provinca, navsezadnje odloča mera tolerantnosti, katero posamezniki, skupine, politika, pravo in družbena zavest kot celota dopuščajo posamezniku, da živi lastno življenje.

Slovenska kultura je glede tega napravila velikanske korake, brez katerih tudi sedanje kulturno-politično vrenje in preporodovsko navdušenje ne bi bilo mogoče. Testno vprašanje ta trenutek pa je in ostaja, koliko je Slovenec tradicionalni, patriarhalni, cankarjanski kralj na provincialni Betajnovi oziroma koliko se je iz programirane družinske enodimenzionalnosti izvil v samodejnega ustvarjalca samega sebe. Prav ustvarjalnost je prvi pogoj, da stopimo iz kmetske zavrtosti, temačne malodušnosti in za navdušenje nesposobne nacionalne nergavosti. Nastati mora tako stanje, v katerem bomo Slovenci, z razlogom, drug drugemu postali simpatični do tiste mere, ko se ne bomo več ozirali po tujih vzorih, marveč bomo navdiha iskali v lastnih junakih. Na tej ravni postane vprašanje o provincialnosti nepomembno, ker ne gre za to, ali bomo ne glede na svojo maloštevilnost zmogli stopiti v zgodovino ali pa bo vsak od vas v nezavedni prestrašenosti pred lastnimi demoni oponašal brezizrazno, a kompaktno večino.

## K smislu\*

Vsak naš korak, vsako dejanje in vsaka zavestna opustitev, vsa naša stremjenja in strahovi, celo samo nedejavno preživljanje časa mora biti prežeto s smislom. Smisel in pomen sta snovni in osnovni sestavini duhovnega preživetja. Najhujše trpljenje lahko pomeni veselje, če v njem najdemo smisel, največje zadovoljstvo se razkroji, če je namenjeno samo sebi. Smisel, s katerim vzdržujemo svoje trajanje, je podoben zdravju v tem, da ga ne cenimo, dokler ne zaznamo njegove odsotnosti. Toda kakor je telesno zdravje več kot zgolj odsotnost bolezni, predstavlja tudi duhovno zdravje več kot samo odsotnost bojazni in nemira.

Iskanje smisla občutimo kot osebno potrebo, hkrati pa je to tudi skupnostni kulturni dogodek. Razlika je med kulturo, ki je prežeta z idejnim videnjem in se odločno pomika proti zaželenemu cilju, in motivacijsko interno razpadajočo civilizacijo, ki si prizadeva pozabiti lastno jalovost. Narod brez idejnega videnja je narod brez prihodnosti.

Posameznik in njegova kultura lahko delujeta samo na metafizični podmeni, da je drugačen svet mogoč.<sup>1</sup> Neodtujljiva metafizična pravica vsakega človeškega bitja je, da lahko dopusti, četudi podzavestno, preseganje dane dejanskosti.

Prav samo-odsevna zavest je zapoved vsakomur, da sega preko osvojene zunanje in notranje dejanskosti. Čemu sicer služi samozavest, če ni kritična do obstoječega, če v tem ne predstavlja povratne zveze metafizičnega odseva? Je to sploh še zavest? Ali je potemtakem to sploh še resnični jaz, če ne postavi pod vprašaj svojega lastnega bivanja kot presežene zavesti, kakor jo poimenuje Dostojevski? In če je zavest kritična, ali ni nujno, da mora biti kritična s stališča nečesa, česar še ni? Je iskanje smisla *alter ego* potrebe po preseganju danega? Ker pomeni ločitev notranje in zunanje sedanjosti samo-zavedanje in samo-spoznanje, postane potreba po preseganju bistvo samo-zavesti in s tem samega

---

\* Vse opombe so na koncu poglavja.

življenja posameznikovega jaza. To je tudi edino, kar nas jasno loči od živali. Svojo zgodovino ustvarjamo sami.<sup>2</sup>

Vsako človeško dejanje, posamično ali skupinsko, preiščeno ali nezavedno, je zanikanje določene preteklosti in ustvarjanje prihodnosti v sedanjosti. Izhajajoč iz tega je Hegel postavil fascinantno trditev, da je človek Čas. V tem je človekova svoboda in njegova bistvena zgodovinska odgovornost do samega sebe, kakršen je – s stališča, kakršen bi lahko bil. Kajti če je preseganje danega tisto, kar naj stori ljudi, pomeni biti človek prizadevati si za to. Če si ne prizadevamo, smo prikrajšani za svojo temeljno danost, ker v človeku ne more biti razlike med tem, kar je, in tem, kar naj bi bil. Tisti pa, ki zdronejo v nekritično sprejemanje danega, so prikrajšani za božjo iskro, ki nas stori drugačne od zveri.

Toda posameznikova zahteva po samo-uresnitvi in samo-izpolnitvi tako posameznikovega kot skupinskega cilja Shakespearove maksime »Bodi zvest samemu sebi« ni samovoljni narcistični cilj. Tako v lepoti kot v geniju je nekaj objektivnega, česar morda ni mogoče opisati, kar pa je lahko razpoznati. Empirično zaznavno dejstvo, da je, po Aristotelu, dobro eno sàmo, sprevrnjenost zla pa vseoblična, kaže, da je zlo preprosto odtujitev od dobrega. Iz tega sledi, da je edino merilo, ki pove, ali je človeško dejanje dobro ali slabo, njegova moč, da približa človeka k temu, kar v resnici je. Zlo in odtujitev sta potemtakem soznačnici in duhovna rast je kot nepretrgano dogajanje njuno nasprotje.

Kakor posamezni Dorian Gray slika svojo lastno podobo, pri čemer je vsako dejanje druga poteza čopiča, tako so dogodki, ki jih človek ustvari skupinsko, kažipot zgodovine, ki jo ima moč svobodno udejanjati. Ti dogodki so podobni umetnim oznakam časa na številčnici ure ali na koledarju. Pri tem so prvi določujoči, slednji pa le pojasnjujoči dejavniki časovne razsežnosti. V kulturnem in zgodovinskem okviru se čas ustavi, če se na projiciranem videnju prihodnosti ne pojavi naslednji znak zgodovinskega hotenja. Toda če se čas premika, se lahko premika samo naprej.<sup>3</sup>

V zgodovinskem obdobju, v katerem smo se znašli, *želja za željo*<sup>4</sup> grozeče lebdi nad posamezniki in narodi, ki jih dolgočasijo doseženi cilji. Tako na skupinski kakor na

posamični ravni človek potrebuje preseganje danega, ali pa se bo uničil. Narcizem, ki prevladuje v kulturi, je po svojem bistvu približevanje oslABLJENE celotnosti vrednot; celotnosti, ki ne more več segati iz sebe ter projicirati novih in nadčutnih vrednot. Razkroj je samo skupinski neuspeh pri preseganju dane dejanskosti, sledi mu pristanek na malodušno uživaštvo.

Družbeni sistem mora biti kljub spominu na svoj nekdanji uspeh, ki je njegov najhujši sovražnik, sposoben temeljne pre-tvorbe.<sup>5</sup> Kajti nekdanji uspehi družbenega reda lahko skrepenijo. Kar je *bilo* dobro, je zdaj slabo. Zato se odpira naslednje precej težje vprašanje. Ali je nek kulturni sistem sposoben vzpostaviti novo območje za proizvodnjo novih želja, novih hotenj in prizadevanj? Bo civilizacija sposobna zbrati svoje predstavnike okrog novih vrednot?<sup>6</sup>

Nepotrebno se mi zdi poudarjati, da ideologija ne more samovoljno postavljati novih prizadevanj, ki vzdržujejo zagon zgodovine. Dolgoročno lahko vidimo, da slednja nujno sprejema, hkrati pa postane žrtev povratnega učinka zgodovinske dejanskosti.<sup>7</sup>

Nimam namena po vrsti navajati vse zgodovinsko-sociološke preobrazbe po kapitalizmu. Rad bi se osredotočil na metafizično usodo posameznika, ki po soočenju z obubožano družbeno dejanskostjo ni več zmožen vzdržati vere v smisel bivanja. Družbeni problemi od drog, zlorabe otrok do mladostniškega samomora in zločina so se tako razširili, da ni več mogoče zatrjevati, kako je cesar oblečen.

Želel bi pokazati, da je silovit obup, ki je vgrajen v protislovja in nesmisle »liberalne psihologije«, kakor jo je označil Unger, moč preseči.<sup>8</sup> To se dogaja na ravni posameznikovega izkustva. Če pogledamo, kako je to izkustvo izraženo v sodobni literaturi, umetnosti ali metafiziki, najdemo v splošnem dve temeljni smeri. Prva gre proti Niču; povzročča jo občutenje *horroris vacui*. Druga se ukvarja z resničnim in jasnim razumevanjem Biti – končno edinega izvora bivanjskega smisla.<sup>9</sup>

## I.

Odsotnost resnične »želje« dopušča različne izraze na razlagalnem področju sociologije, filozofije in psihologije. Izrazi kot anomija, eksistencializem, alienacija, shizofrenija in shizoidnost, narcizem<sup>10</sup> itd. označujejo v svoji globini en pojav, čigar bistvo je silna *odsočnost Nečesa*.

Anomija<sup>11</sup> – brezpravje – je družbeni pojav; na ravni posameznika se odraža v alienaciji,<sup>12</sup> alienacija v obliki umstvenega gibanja pa je eksistencializem.<sup>13</sup> Eksistencializem ima svojo literarno vejo,<sup>14</sup> metafizično vejo<sup>15</sup> in v zadnjem času svojo socio-psihološko vejo, ki zahteva vzpostavitev »shizoideologije«.<sup>16</sup> Težko je prezreti v temeljih prekrivajočo se istovetnost teh pojavov. Nekoč so morda tega, »kdor moč ima, pa ne zadaja ran« ter »kdor tega, s čimer žuga, ne stori«, lahko prezrli kot shizoidnega čudaka in statistično irelevantnega. Kajti, da ne bo pomote, govorimo o ljudeh, ne o brezosebnih razumskih literarnih gibanjih. Nietzsche je bil vse življenje popolnoma sam in »nepotrjen«, kakor se je dogajalo tudi Kafku in vsem drugim shizoidnim osebnostim, naj so bile pomembne ali ne. Statistična pogostnost tega načina doživljanja sveta je bila zelo mala in niso obstajale agregacije, da bi lahko o njih govorili. Dandanes ima večji odstotek obče populacije jasne shizoidne črte, delno kot posledico dejstva, da »liberalizem nima eshatologije«;<sup>17</sup> še posebno je ta odstotek visok pri izobražencih.<sup>18</sup>

Kaže, da je svet razdeljen na dva metafizična tabora. Na eni strani je velika večina takih, ki se jim »eksistencialistične« zadeve zdijo tuje in nepomembne. Na drugi strani so oni, ki jih teži breme dvoma o lastnem bivanju.<sup>19</sup> Nazor, ki *mi* zadostno predstavljen, ni nazor, ki bi odobral Nič, temveč Bit.

Naj se za trenutek vrnemo h Camusu. Znova in znova poudarja, da se ne bi ukvarjal z absurdom – po Sartrovem poimenovanju z »gnusom«<sup>20</sup> – če se ne bi zavedal svoje nesposobnosti, da bi dojel večnost.<sup>21</sup> Ne razloži, kaj povzema pod pojmom »večnost«, toda jasno je, da se sklicuje na Heglovo podmeno, da ideja, t. j. Bit, obstaja zunaj časa – v večnosti. Ob prebiranju *Logike* ali *Fenomenologije duha* je jasno, da je Hegel zasnoval svojo filozofijo na globoki *izkušnji* večnosti, izkušnji, ki jo je doživel v času bitke pri Jeni; prav to

je tista izkušnja, za katero Camus obžaluje, ker je ni doživel. Camus uporablja to predstavo večnosti za označitev sveta, ki mu je v celoti tuj. Hegel je na primer vpeljal pojem »dialektičnega preseganja« (*Aufhebung*). S tem je označil kakovostni premik iz ravnine, na kateri se pojavljajo navidezni nesmisli, nasprotja ali antinomije, na raven, na kateri postanejo te antinomije nebistvene. Tak pojem ni niti induktiven (izkustven) niti ne more biti deduktiven. Za oboje je preveč prvinski. Izhaja iz predznanstvenega spoznanja izkustva Biti, iz razodetja, ki razkriva obstoj neodvisne razsežnosti bivanja, kjer nesmisli, nepomembnosti in bojzani vsakodnevnega bivanja ne prevladujejo več, čeprav še vedno obstajajo. Camus je gotovo bral Hegla in odkritosrčno je moral priznati, da kljub svoji prodornosti ni doumel, o čem je govoril stari mož. Sklepal je torej, da je to zaradi slepe točke ali pomanjkanja izkušnje.

Camusa nisem izbral zato, ker je, kolikor mi je znano, edini vodilni predstavnik eksistencializma, ki je odkrito priznal, da je med svetom Niča in njegovo presežnostjo v svet Biti izkustvena pregrada.

Tako priznanje je pomembno, ker potrdi dejanskost prepada v občevanju med tema dvema svetovoma. Na eni strani široko pripozna svet bivanjske groze in na drugi strani svet Biti, o katerem se ne govori, kljub temu da razrešuje dozdevne nesmisle eksistencializma. S tem ne bi želel zanikati dejanskosti Niča. V družbi se izraža vse preveč resnično, da bi ga bilo mogoče spregledati: od anomalije do duševnih bolezni, kriminalitete, mamil in samomora, od averzije med ljudmi do odtujitve od lastnega jaza.<sup>22</sup> Potemtakem bi predvidevali, če bi izbrali popolnoma koristoljubni nazor glede stanja, da bi bila potreba po eksistencialni alternativni neobhodna, ter da bi bila sprejemljivost za alternativno metafiziko večja, kot dejansko je. Toda zdi se mi, da se je shizoidni svet utrdil daleč preko meja, ki mu jih navadno priznavamo. Svet še vedno lahko vodijo nerazmišljujoči, tj. metafizično neprebujeni ljudje. Videti pa je, da je edina popularna alternativa tej ne-zavesti popačeno kufkovsko razosebljenje in razustvarjenje, tako značilno za shizoidnost.

## II.

Skušal sem vsaj površno nakazati parametre sveta Niča. O tem bi lahko povedal precej več, vendar obstaja obilje literature, ki izpričuje otipljivost njegovega obstoja. Nisem nameraval dokazati njegovega obstoja, čeprav je bralec lahko povzel, da v svetlost in blagodejnost tega sveta nisem prepričan. Želel sem predstaviti primerno razmišljanje, ki povzema bistvo sedanje stopnje razvoja zahodne civilizacije in odsev njenih notranjih nasprotij. O *tem* ne more biti dvoma.

Vendar naj to ne bi bil konec pripovedi. Nasprotno! Če mi je do sedaj uspelo prepričati bralca, da protislovja, ki so botrovala eksistencialistični grozi, v resnici obstajajo, je zdaj moja naloga dokazati, da jih je moč preseči.

Začnemo lahko s preprosto heideggerjansko postavko. Heidegger terja, da mora vse, kar obstaja, sodelovati v najnižjem možnem skupnem imenovalcu, ki ga imenuje »Bit«. Če do skrajnosti priženemo kartezijsko razlikovanje med univerzalnim in partikularnim, med splošnim in posebnim, pridemo do sklepa, da je Bit nekaj, kar je skupno vsemu, kar biva. Če to ne bi bila preprosta resnica, bi bila trditev blizu istorečju. V tem pomenu je Bit najbolj splošen pojem, toda videti bi bil oropan vse svoje otipljive in svojevrstne vsebine.

Toda zakaj predstave Biti ne zmore vsakdo, če je jasno, da mora biti ta prvina vtisnjena v vse, kar se pojavi v času in prostoru. Mislim, da Heidegger pravilno trdi, da je tisto, kar nam je ontološko najbližje, najtežje dojemljivo. Jasno je, da bi bili, če bi hoteli dojemati bivanje iz ne-bivanjskega vidika, postavljeni v položaj Niča, tj. *ne* bi nam bilo treba bivati, da bi dojeli bivanje kot nekaj ločenega od nas samih. Tako bi bilo videti logično, da Biti ne moremo razumeti ravno zato, ker predstavlja ontološke temelje za vsako možno stališče. Kajti kakorkoli bi opazovali, celo lastni jaz, vse bi lahko videli od zunaj. Pravzaprav nič ne more dojeti samega sebe. Celotna človeška zmožnost razmišljanja, zavest, predvideva neko razdruževanje od Ega, ki ga opazujemo.

Eksistencialistična groza pred Ničem izhaja iz izkušnje padca v praznino. Ker ni več Jaza, ki bi jo dojel, v tej praznini namerna (intencionalna) zavest ni mogoča. Takšen razpad Ega, ko ga enkrat izkusimo, povzroči hkrati najtemeljnejši strah in pripoznanje Biti v dejstvu, da mora obstajati, kakor v Descartesovem »cogito, ergo sum«, ontološko nasprotje tej

praznini. Potemtakem ni naključje, četudi je protislovno, da velik del dejanskega pisanja o Biti izhaja iz eksistencialistične literature, ki jo zaznamuje Nič.<sup>23</sup> Toda to je večinoma razumski, deduktivni pristop, ki ne izhaja iz neposredne in jasne *izkušnje* Biti.

Izkušnja Biti je oblika *udeležbe v večnem in neskončnem*. Na to je mislil Byron, ko je napisal: » ... Spojiti se z vesoljem in čutiti tisto, česar nikoli ne moremo izraziti, čeprav ne moremo skriti ...«<sup>24</sup> Težko je opisati spremembo v zaznavanju, ki se pojavi znotraj območja Biti, kajti dejansko se nič ne spremeni. Suzuki na primer opisuje »satori« kot človekovo bivanje, ki je enako kot pred izkušnjo – le ped nad zemljo. Toda to ni običajno »high« stanje, ki ga povzroči droga. Ker je izkušnja predvsem spoznavna, čeprav poudarja tudi navdih in predstavlja dolgoročno sprostitev energije, je ne obkroža skoraj nič mističnega sija.

Tako v svojem delu *Tako je govoril Zaratustra* Nietzsche terja kot bistveno vrednost nadčloveka »njegovo zmožnost, da drži besedo«. Gledano z običajnega stališča to ni kaka eshatološka trditev, ker, preprosto rečeno, držati besedo pač ni nekaj, kar bi bilo vredno z veseljem pričakovati.

Toda s stališča Biti je sposobnost držati besedo izraz notranje svobode, da se obnašamo zmerno, razumno ter da se izogibamo nepoštenosti – preprosto zaradi poštenosti. Ta svoboda in ta poštenost lahko izvirata samo iz Biti. Tu postane razumljiv tudi Kantov kategorični imperativ, kajti ne predstavlja več ukaza, ki bi mu sledili zaradi zunanje prisile. Ravno *odsotnost vse zunanje prisile* ter sprostitev nevrotičnih vezi in teženj pa je tisto, kar zaznamuje vpliv Občega na posameznika. Potemtakem postane tudi jasno, zakaj Hegel ni izbral definicije svobode kot zmožnosti dela, kar želimo delati, temveč kot zmožnost želeči, kar želimo želeči.<sup>25</sup> Ker je ta želja neobremenjena in tako resnično svobodna, ji ravno sledi izogibanje grehu kot zmožnost »držati besedo«. Od tu izhaja tudi Avguštinovo vodilo: »Ljubi Boga in delaj, kar hočeš!«, kajti *sub specie aeternitatis* »kot kamen hladno gleda na strasti«.

Pri zgoraj opisanem doživljanju sta vključeni tako volja kot spoznanje. Ne gre za to, da bi se spremenilo zaznavanje dejanskosti, čeprav po vsem tem drevo ni več preprost predmet, ločen v prostoru od osebk. Povezava skupnega bivanja je znatno povečana s spoznanjem



o skupni udeležbi v vsem, kar – je. Tako je spodbujeno vse naše zaznavanje in kot posledica so na primer barve intenzivnejše, glasba je skoraj razumljiva; kakor v zaljubljenosti vse izgleda, da je dobilo dodatno zaznavno moč in spoznavni smisel. Za gestaltni vidik Biti je značilna tudi takojšnja razveljavitev preprostih hierarhičnih ovrednotenj, ki so prej ločevala berača od kraljeviča.

26

Bolj kot karkoli drugega pa so pri neposrednem spoznanju Biti presežena ponotranjena nasprotja, ki izvirajo iz antinomije za prevlado med občim in posamičnim.<sup>27</sup> Kaj natančno to pomeni?

Preveč razviti instrumentalni razum, ne-presežena dediščina razsvetljenstva v nas, vodi do kartezijske ločitve med abstraktnim in konkretnim. Abstraktno (obče, zakon, razum) se razvije, psihološko rečeno, na račun konkretnega (posamičnega, vrednote, želje), s tem da zanemari posamičnosti objekta – dogodka in se poskuša uvrstiti v širše sobesedilo razlage. Ta proces izsili stalno razlikovanje med tem, kar je bistveno, in tem, kar ni, ob upoštevanju meril, ki jih terjaja razum. Na enak način so vsi posamezni pojavi izluščeni iz svoje posamičnosti, t. j. zreducirani so na svoja »razumljiva bistva« (»intelligible essences«). Ker pa gre pri teh za mit,<sup>28</sup> razumu uspe samo izpraznjenje vsebine koncepta vsega konkretnega, posamičnega in vrednostnega.

To se posebej jasno kaže v pravu.<sup>29</sup> Racionalistično reduciranje skrči dogodek z bogato vsebino na abstraktno formulo, kakor na primer definicije »umora«, kakor bi v dejanskosti obstajal *pojem* umora.<sup>30</sup> Celoten roman F. M. Dostojevskega *Zločin in kazen* lahko tako privedemo na preprosto vsebinsko jedro: Raskolnikov je povzročil naklepen umor.<sup>31</sup> Camusov napad na pravni postopek v *Tujcu* dobro prikazuje, kako ostaja obče v pravu nesposobno, da bi upoštevalo najpreprostejše posebnosti posamezne osebe ali posameznega dogodka.<sup>32</sup> Zakon kot družbeni fenomen dobro ilustrira antinomijo med občim in posamičnim (zakoni in vrednotami).

Toda natančna analogija te antinomije obstaja v socialni psihologiji, iz katere izhaja in na katero tudi vpliva. Če na strašen dogodek – v skladu z brezosebnostjo zakonov – gledamo preprosto kot na tehnično vprašanje umora, ga hkrati ločimo od moralne sodbe (vrednote, želje, čustvene funkcije in moralne prizadetosti). Če se to dogaja v statističnem obsegu, ne bi smeli nikogar presenetiti anomija in kot njena posledica rast storjenih hudodelstev. Ideologija brezosebnih zakonov v nasprotju z osebno prevlado, vlada občega (razuma) nad samovoljnostjo subjektivnega ovrednotenja (željo), je nujno ideologija brez vrednot v smislu nepristranskosti pri rzsodbi kot tudi v smislu spodkopavanja družbenega Superega. Gledano dolgoročno raste hipertrofija brezosebnih zakonov v resnici na račun ponotranjenosti vrednot.

Paradoksalno, to uniči samo učinkovitost brezosebnih zakonov, kajti pravni zakon je učinkovit samo, če je psihološko integriran v funkcionalno obnašanje ljudi.<sup>33</sup> Če je družba izkoreninila vse vrednote, če ljudje nimajo več prepričanja, temveč samo sodbe, bi lahko uničili temelje za kakršnokoli normativno integracijo.<sup>34</sup> To je samo ilustracija trditve, da je spremenjena čustvena funkcija, ki je racionalna funkcija ovrednotenja, razkrojena ne samo na ravni čustvenega »stika«, temveč tudi na moralnem področju. To je spodbudilo uglednega časnikarja, da je zagovarjal vrnitev h konceptu greha in moralne prizadetosti.<sup>35</sup> Nerazslojena čustvena funkcija predstavlja v mnogih pogledih dušno vzporednico brezpravju. V eni družbi se to izrazi v obliki narcizma, v drugi v obliki visoke stopnje kriminalitete.

Unger izkušnjo Biti imenuje »konkretna univerzalnost« (»concrete universality«); izraz je odličen, ker priključuje v spomin spravo med splošnim in posebnim, občim in posamičnim. Ta sprava dejansko označuje Bit, celo na povsem izkustveni ravni.

Zadovoljiv odnos med splošnim in posebnim Jazom bi moral biti takšen, v katerem je bilo obče doseženo preko delnega, raje kot po poskusu, da bi se mu izognili.<sup>36</sup> To stanje bi lahko imenovali zgled konkretne univerzalnosti. Konkretna univerzalnost pa pomeni neke vrste zvezo med kategorijo »narave« in individuom, o čemer govori nauk o univerzalijah in realijah. Ker osebno sestavlja tako obče kakor tudi konkretno, mora ta zveza nastati v njem in ne med njim in nečim drugim.

Morda oseba, ki ne pozna antinomije občega in posamičnega, te razrešitve ne bi opisala s filozofskimi izrazi. Toda izkušnja udeležbe v bivanju, ki se širi v času in prostoru, ponuja natančno tako razlago: konkretno univerzalnost. Posameznik ne samo da zadrži svojo posamičnost, ampak mu je končno dovoljeno, da je svoboden on sam, da je tako posamičen, kot vedno bo. Toda to se dogodi samo v obsegu, v katerem ta posamičnost izrazi nekaj, kar oddaja vse in se od nje nikakor ne more ločiti. Ravno zato, ker je potopljena v obče, lahko posamičnost preide v samo sebe.

Izrazito antinomičen, protisloven je odnos, ki je vgrajen v liberalno psihologijo: med pravili in vrednotami. Pravila naj bi bila brezosebna in vrednote samovoljne. To nasprotje je odsev višje antinomije med razumom in željo. Kadar Unger govori o antinomiji med razumom in hrepenenjem, poudari, da je razum nekaj javnega in želja nekaj zasebnega, ker se vsi javni argumenti in proti-argumenti pojavljajo na ravni logične prisile (razuma), pri čemer na izraz želje gleda *a priori* kot na nekaj samovoljnega. To nas navaja na sklep, da bi morala biti posledica uporabe razuma v javnosti njeno analitično razdrugačenje, medtem ko bi »čustvena funkcija«,<sup>37</sup> odrinjena v zasebnost, ostala neizražena.

Na ravni Biti tudi čustva, ki so bila prej podrejena razumu, vzklijejo v obliki sposobnosti usklajevanja s širšim in bolj razdrugačeno mavrico vrednotenja. To daje jasen vtis, da na področju Biti ni razlikovanja med razumarstvom in čustvovalno funkcijo. Hrepenenje samo tako dolgo nasprotuje razumu, dokler se ga ne dotakne umovanje. Z drugimi besedami, dokler nam želja predstavlja zapoved, ne moremo izbirati med pravilnim in napačnim, smo sužnji lastnih hrepenenj in paradoksalno mislimo, da je svoboda v tem, da služimo lastnim zapovedujočim željam. Če bi bilo mogoče, da bi resnično sledili lastni svobodni volji do točke, kjer bi po Heglu postali svobodni v določanju lastnih želja neodvisno od njihovega zapovedujočega vpliva na osebnost, bi nasprotje med razumom in željo izgubilo pomen.

### III.

Znano je, da je imel Schiller v predalu svoje pisalne mize gnilo jabolko. Če ga je zapustila inspiracija, je odprl predal in vdihnil vonj jabolka. Prvotni pomen besede »inspiracija« je namreč »inspirare«, kar v latinščini pomeni »vdihniti«. Bog je v tem smislu »navdihnik« Adama, ko mu je vdahnil dušo.

Precej črnila se je že prelilo o ustvarjalnosti, toda z Betrandom Russellom lahko rečemo, da bi bila znanost mesečina, če bi vedeli, od kod pritekajo ideje. Vsak koncertni pianist nam lahko razloži naslednje: če so pogoji res optimalni, se mu glasba preprosto utrne. Navdih, karkoli to že je, pride od zunaj, včasih nepričakovano in vedno nenajavljeno. Vsak pisatelj pozna urok navdiha, ko mu odlomki kar tečejo izpod peresa brez najmanjšega napora, kot v preblisku.<sup>38</sup>

Mislím, da lahko rečem, kako je vsa ustvarjalnost povezana z razdvojenostjo (jaza), s tem samo-preseganjem, kakor da bi bilo nad Egom področje posebne inspiracijske svobode. V teh svobodnih trenutkih, napolnjenih z neovirano ustvarjalnostjo, se meje Ega nenadoma podrejo in občutek jaza je lahkoten: izkušnja, ki je zelo podobna ljubezni ali neposredni udeležbi v Biti.

Ni dvoma, da je ustvarjalnost v mnogočem povezana s svobodo. Univerze so na primer od italijanskih univerz 11. stoletja dalje ostale trdnjave samoodločanja, ker ustvarjalnost ne trpi gospodarjev. Toda videti je, da je največja ovira ustvarjalnosti notranji gospodar, okoreli Ego.<sup>39</sup> Zatorej ni presenetljivo, da sta shizoidnost in ustvarjalnost med seboj tesno povezani. Še več, to pojasnjuje, zakaj v literaturi ter skoraj povsod v umetnosti prevladuje odtujena osebnost. To pa nadalje razloži, zakaj v našem času kot umetniški *leitmotiv* prevladuje eksistencialni obup.<sup>40</sup> Deleuze in Guattari trdita, kako je Ego naša največja ovira, da ne moremo postati to, kar v resnici smo.<sup>41</sup> Njun napad na pojav edipizacije je tako videti popolnoma logičen.

Po Freudu predstavlja ojdipska faza v razvoju otroka hkrati možnost za razvoj samozaznane identitete (Ega) ter za močno identifikacijo s staršem istega spola. Pri sinu npr. preneha libidna navezanost na mater in kot posledica se znova vzpostavlja svobodna

identifikacija z očetom, njegovim bivšim tekmecem. Skozi poistenje pridobi otrok občutek o sebi.

Ta proces pa samo zatre libidno povezavo z materjo in tako ostaja protislovje, ki ni bilo nikoli resnično razrešeno, ampak samo zatrto, stalen izvor notranjih konfliktov – nervoz. Nevrotično osebnost, kot nasprotje shizoidne, zaznamuje rigidni Ego. Ta rigidnost, ki je lahko nevrotična ali ne, se izraža v poenostavljeni sodbi, kot da bi bila oseba programirana v svojem obnašanju.<sup>42</sup>

Nobenega dvoma ni o tem, da je proces edipizacije več kot zgolj formacija Ega in Superega. Je intenziven proces indoktrinacije. Pogojna očetova ljubezen spodbudi otrokov trud, da bi se po očetu istovetil s celotnim spektrom vrednot v družbi – od tistih, ki mu preprečujejo, da bi storil hudodelstvo, do tistih, ki usmerjajo njegove težnje v družbeno sprejemljiva območja.

Če se za trenutek povrnemo k prejšnjemu sklepu, da so družbene vrednote lahko dejansko neskladne z doseženo ravniyo razvoja v družbi, postane očitno, da se v takih zgodovinskih obdobjih po ojdipovskem (raz)istovetenju razvijeta dva tipa osebnosti.

Na eni strani imamo one, ki si po procesu identifikacije z očetom utrdijo Ego in pridobijo niz ponotranjenih vrednot. Takšni kasneje postanejo nevrotične osebnosti. Na drugi strani so tisti, ki zaradi svoje inteligence in dojemljivosti že v otroški dobi<sup>43</sup> sprevidijo nedoslednost in hinavščino starševskih vrednot. Zato se izogonejo vplivu staršev, da bi jim vcepili varno istovetnost, in sprejetju družbenih vrednot. Razvijejo se torej v nevrotične in shizoidne osebnosti.

Pri obravnavi problema moramo paziti, da stvari ne poenostavimo na stopnjo Ego *versus* non-Ego oz. nevroza *versus* shizofrenija. Ta dilema je družbeno pogojena do te mere, da družbeni red sam povzroči razvoj nedelujočih vrednot.<sup>44</sup> Če so vrednote staršev dosledne in družbeno funkcionalne in ne neskladne z dejanskim obnašanjem, če pri tem ni protislovij (spoznavnih neskladij – *cognitive dissonances*), ki jih starši nehote prenašajo na otroka (vsako tako posredovanje je nezavedno), otrok primerno sprejme opomine staršev

in se ob njih razvija. Načelno lahko trdimo, da je takšno stanje v srečnejših obdobjih zgodovine, ko civilizacija bolje odzvanja svojo zgodovinsko funkcijo.<sup>45</sup>

Odrasla oseba je lahko dobesedno ujeta v kakšno varljivo istovetnost in samo-dojemanje, ki zanika njene resnične možnosti; ne more biti zvesta sama sebi, kaj šele ustvarjalna, kajti spoznavna neskladja, ki so postala del nje same, izčrpavajo velik delež njene ustvarjalne energije, povzročajo žalost, zaskrbljenost itd. Sartrova »transcendenca Ega« ali Laschova »minimalizacija jaza« je edina prava izbira takšne osebe.<sup>46</sup> V svoji zreli dobi se potem lahko spopade z razkrajajočo izkušnjo, ki lahko povzroči razpad Ega in njegov končni padec v praznino, toda – zaradi »odpora«, ki se pojavi v njej – lahko tudi ostane v zavetju neskladne in nasprotujoče Ego-strukture. Za oznako takega stanja uporabljamo termin Karen Horney »nuklearna nevroza« (»nuclear neurosis«).

Končno tu govorimo o dveh alternativah. Na eni strani imamo osebo z močno, toda potvorjeno identiteto, ki izhaja iz protislovnega družbenega okolja, na drugi strani pa je oseba s šibko identiteto ali sploh brez nje, brez jaza – z obilico kliničnih simptomov, ki kažejo na shizoidnost.<sup>47</sup>

Glede na to, da nevrotična alternativa blokira ustvarjalne spodbude, je shizoidni osebnosti uspelo preoblikovati svet umetnosti in literature, od eksistencializma v literaturi do razkrojenega slikarstva, razosebljene arhitekture, organsko nepovezane skulpture in kakofonične glasbe. Vso to dejavnost zaznamuje eksistencialna anksioznost, hladna brezosebnost, sterilni narcizem, hotena destrukcija stare forme in vztrajno nasprotovanje razumu. Kljub svoji ustvarjalnosti je shizoidna osebnost našega (ali kateregakoli drugega) časa nesposobna za slavospev bivanja in pri tem tudi stvarjenja resničnega programa za prihodnost. Grobo rečeno, omejuje se na otožno oporekanje, na ustrezen odraz groze pred Ničem.

#### IV.

Naj na koncu povzamem: videti je, da sta Nič in Bit vladajoči sili današnjega časa. Na eni strani alienacija in anomija, nihilizem in eksistencializem, dezintegracija, upanje, vera in

ljubezen. Samo psihologija Biti – kakršnokoli je že njeno pravo poreklo, človeško ali božje – lahko premaga ideologijo obupa. V bistvu je ta obup odsotnost Biti. Sodobna civilizacija je izgubila svojo resničnost zato, ker trpi za akutnim pomanjkanjem nečesa – tiste temeljne Biti, ki dobesedno *daje resničnost vsemu*. Napredujoča izguba resničnosti sveta, ki nas obdaja, je posledica odsotnosti Biti. Ni pomembno, kako imenujemo ta proces; za sociologa je to lahko anomija, za psihologa shizoidnost, za teologa alienacija in za filozofa bivanje *sine essentia*. Preprosto dejstvo je, da je Biti vse manj in manj ter da je naša kultura izpraznjena navdiha in samovzdržujočih se vrednot – na kratko, življenja samega. To pa ni nič novega, kajti drugi so že napovedali, da bo Bit zapustila zahodno civilizacijo.

Potrebno je odgovoriti na vprašanje, kaj bo nastalo iz tega nasprotovanja Biti Niču – jukstapozicije, ki v zadnjih desetletjih tega stoletja postaja vse bolj polarizirana in usmerjena.

Gledano dolgoročno bodo prevladale sile, ki so bolj preskrbljene z energijo. Ni potrebno poudarjati, da je ta energija Bit, življenje samo in ničejanska želja po oblasti. Takó uničevanje kot ustvarjanje potrebujeta energijo in moč. Zavedati pa se moramo, da sam molk Biti danes ne pomeni njene predaje. Zato se moramo v celoti strinjati z Ungerjem, ko sklene svojo knjigo z besedami:

»Toda naši dnevi tečejo in še vedno te docela ne poznamo. Zakaj molčiš? Spregovori, o Bog.«<sup>48</sup>

## OPOMBE

---

<sup>1</sup> Paul Valéry, francoski pisatelj in matematik, je napisal zbirko esejev z naslovom *Variétés II*. Čeprav ni razvidno, da bi po Heglu vnesel kaj bistveno novega, predstavlja zbirka eno najboljših literarnih artikulacij človeške sposobnosti, da uvidi nekaj, kar še ne obstaja.

<sup>2</sup> Sokratu je bil moto človeške eksistence: »Spoznavaj samega sebe«; Heglu sta transcendenca in *Selbstbewußtsein* predstavljala sinonim. V času med njima so pesniki od Shakespeara do Danteja vztrajali, da je samo-spoznanje bistvo človeka.

<sup>3</sup> Dante o človeškem delovanju pravi sledeče:

---

»Nam in omni actione principaliter intenditur ob agente propriam similitudinem explicare. Unde fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur, ac in agendo agentis esse quodammodo amplietur. Sequitur de necessitate delectatio.«

Primerjaj: »Kdor je razumel, kaj posamezniki v resnici v družbi so, bi tudi doumel, kaj naj bi bil. Jedro te doktrine predstavlja nazor o *odnosu med smislom in bivanjem* ter ustrezna predstava o zakonih, ki vladajo tako naravi kot družbi. *Vsako bitje si prizadeva, da bi v celoti osvojilo svojo vrojeno določenost ter dobro, ki je popolnejša uresničitev njegove lastne narave.* Tako služi tudi božjemu načrtu. Človekova zavest sestoji iz dejstva, da svoje smeri ne pozna instinktivno; do nje se mora prikopati z mislijo. Potemtakem ima tudi moč, da se od nje oddalji.« Unger, *Law in Modern Society*, Free Press, New York, 1976, p. 4. (*Poudarki moji.*) Unger opisuje zlitje opisujočega in določevalnega v politični filozofiji starih omikanih ljudstev.

<sup>4</sup> Izraz izhaja iz Heglove *Fenomenologije duha*. V svoji znani analizi dialektike gospodarja in sužnja Hegel meni, da je osnova vseh bojev na življenje in smrt želja, da bi suženj priznal gospodarja in obratno. Seveda je »priznavanje« želja, da bi si pridobili identiteto nekoga drugega, in želja za priznanjem je želja za to željo.

<sup>5</sup> Kapitalizem na primer ne bi več obstajal, če ne bi bilo New Deal-a. Prav tako bi se komunizem kot družbeni red dejansko zrušil, če se politbirokracija, ki jo opisujeta Bahro (*infra*, op. 7) in Solženicin v delu *Teliček in hrast*, ne bi izkazala kot zmožna ukiniti samo sebe. Uspeh določene družbene ureditve predstavlja vgrajen mehanizem, ki deluje povratno-uničevalno, kajti uspeh pomeni najhitrejšo pot, da ureditev zastari. Ta trditev v sebi nosi vnaprej določen pogled na zgodovino in teleološko razlago družbene ureditve. Če kdo glede tega omalovažuje Hegla, naj sam ponudi boljši prikaz; poleg tega tudi ne smemo pozabiti, da je bil Heglov determinizem – iz katerega izhaja marksistični »zgodovinski materializem« – usmerjen proti končnemu indeterminizmu, zelo določeni metafizični ideji svobode, ki se ne razlikuje od tiste, kakršno terja Nietzsche v *Zaratustri*.

<sup>6</sup> Ne govori samo papež Janez Pavel II o nujnosti duhovne obnove, da bi tako napredovalo civilizirano življenje. Že pred leti je takratni profesor Richard M. Weaver pokazal na jasno razliko, ki jo je potrebno vedno znova in znova poudarjati, namreč med marksizmom in komunizmom, ki nima eshatologije, nobenega končnega smisla dovršitve. Zaradi tega se znajde v precej neugodnem položaju pri kosanju s sekularnimi religijami, ki svojim čredam ponujajo absolutne dosežke. Buckley, William F., Jr., *Thou shalt Not*, The New York Times Magazine, April 6<sup>th</sup>, 1986, p. 35.

<sup>7</sup> Glej npr. Bahro, *The Alternative in Eastern Europe*. To delo je slikovit primer takšnega po-dejstvu presojanja »diktature proletariata«. Za marksizem je značilno, da se kot umetna ideologija, potem ko je uspel sprožiti strukturalne spremembe v družbeni ureditvi, izkaže kot nezmožen, da bi uresničil predlagane strukturalne spremembe v celotnosti vrednot. Zgodovine se kljub Leninovemu nasprotnemu prepričanju ne da prehitovati. Kaj šele vnaprej umetno določiti z (kakor ga komunisti imenujejo) »zavednimi subjektivnimi silami«, t. j. komunistično partijo.

<sup>8</sup> Unger, Roberto Mangabeira, *Knowledge and Politics*, Free Press International, New York, 1975, pp. 137-144 in še posebej tabela p. 137. Unger gradi odsevno podobo družbenih nasprotij, kot jo vsebujejo predzaznave (metafizične) predpostavke, ki jih je ustvarila – kot jo Unger imenuje – »liberalna psihologija«. Antinomije, recimo razum v nasprotju z željo, pravila v nasprotju z vrednotami itd., konec koncev izvirajo iz nasprotja za prevlado med obćim in posamićnim. Ungerjeva metafizićna razlaga je pać *in cameo* razumska ponovitev eksistencialistićnih vprašanj, kot so izražena manj jedko v literaturi in eksistencialistićni filozofiji od Kafke do Camusa ter od Sartra do Heideggerja. Razlaga je tako dobro izoblikovana, da predstavlja manifest gibanja *Critical Legal Studies Movement* v Združenih državah. Tega ne bi pisal, če ne bi verjel, da Ungerjev sistem antinomij živi resnićno življenje v sedanji družbi tako Vzhoda kot Zahoda, in da obstaja raven metafizićnega razumevanja, na kateri lahko nasprotja med obćim in posamićnim v resnici presežemo.

<sup>9</sup> Primerjaj *ibidem* pp. 224-225.

<sup>10</sup> Glej npr. Lasch, Christopher, *The Culture of Narcissism*, Norton, New York, 1979.



---

<sup>11</sup> Izraz je skoval znani francoski družbeni teoretik Emile Durkheim, ki je prvi pravno dobro razumel, da pravila (v grščini »nomoi«) ne morejo biti učinkovito družbeno orodje, čemur so namenjena, če jih ljudje ne sprejmejo in ne postanejo sestavni del vseh družbenih odnosov, katerih končna vsota je družba kot pojav *sui generis*. Anomija je tako nasprotje »na normi slonečega povezovanja« (»normative integration«). Izraz se ne nanaša na učinkovitost pravnega sistema, temveč na nesposobnost družbene strukture, da bi popolnoma vključila vrednote, ki jih terja, v dejansko delujoče družbene odnose. Med alieancijo in anomijo obstaja povezava, kajti če bi družba postala »le pesek posameznikov«, ki drug z drugim ne bi bili povezani na noben neposreden način, potem vrednot med seboj ne bi mogli deliti. Značilno je, da je Durkheim debitiral s študijem samomora. Samomor je kot predmet statistične raziskave dober barometer anomalije.

<sup>12</sup> Alienacija kot pojem izhaja iz teologije. Prvotno je označevala odtujitev od boga. V Franciji je kasneje postala soznačnica za duševne bolezni na splošno ter posebej za shizofrenijo. V marksizmu označuje odtujitev malega človeka od pregleda nad družbo, ko »alieniran« od proizvodnje, ki zraste preko njega, postane orodje lastnega dela. V vseh svojih različicah pojem alienacije označuje odtujitev od tega, kar dojemamo kot resnično naravo človeka. Končno vedno zaznamuje zanikanje samo-realizacije.

<sup>13</sup> »Eksistencializem« predstavljajo misleci, kot so Heidegger, Camus, Sartre ter metafiziki kot npr. Maritain in Marcel, če omenim samo najbolj znane. Predmet njihovega zanimanja je verjetno najbolj izrazil Heidegger s stavkom: »Zakaj je nekaj raje kot Nič?«

Gibanje je prodrlo tudi drugam. Delo Arhurja Kaufmana v Nemčiji in Roberta Mangabeire Ungerja v Združenih državah priča o enakem zanimanju na pravnem področju. V analitični filozofiji postavlja Wittgenstein jasen izraz iste prizadetosti. Glej npr. njegovo delo *On Certainty (Zur Zicherheit)* in še posebej delo *Culture and Value (Vermischte Bemerkungen)*, (G. H. Von Wright, Ed.), Oxford, Basil Blackwell, 1980.

<sup>14</sup> Dostojevski, Camus, Sartre, Carol Lewis, Edgar Alan Poe, Deleuze in še posebej Kafka so predstavniki enakega zanimanja v literaturi. Očitno je tudi Shakespeare razumel ta pojav. Njegov 94. sonet je odličen opis shizoidne osebnosti. Verjetno lahko najdemo najbolj jasni literarni osnutek omenjene heideggerjanske uganke v delu F. M. Dostojevskega *Zapiski iz podzemlja*. Ni naključje, da je pripadnik gibanja Critical Legal Studies Movement označil to gibanje za kafkovsko. (Mark Tushnet na American Association of Law School Conference on Jurisprudence, Philadelphia, marec 1986.) Skladno osebno tolmačenje eksistencialističnih vprašanj lahko najdemo v delu Roberta Mangabeire Ungerja *Passion*. Zadnja dela Milana Kundere, v Franciji živečega češkega emigranta, so podobno prežeta z eksistencialističnimi vprašanji, kot je vidno že iz naslova njegovega najbolj znanega romana *Neznosna lahkost bivanja (Nesnesitelná lehkost bytí)*.

<sup>15</sup> Najboljši metafizični izraz eksistencialistične stiske najdemo v Heideggerjevem poznejšem delu. Camusov *Mit o Siziifu* se precej razlikuje od Heideggerjevega pristopa, toda psihološko gledano je videti, da ga je navdihnili ista osnovna groza pred Ničem, kateri je ukvarjanje z »eksistenco« kompenzacijski odgovor. Presenetljive so sorodnosti med Poejevo kratko zgodbo *Maelström* in Camusovim *Padcem*.

<sup>16</sup> Deleuze in Guattari, *op. cit. infra*, op. 41. Glej še posebej *Uvod* Michela Foucaulta. Avtorja zahtevata, da »alienirani« postanejo ločeni avantgardni razred z vzpostavitvijo »shizoideologije« kot zavestnega (in predvsem raz[ul]stvarjalnega) programa političnega delovanja. Gibanje Critical Legal Studies Movement dejansko predstavlja takšen program na področju prava kot družbenega pojava.

<sup>17</sup> Buckley, *op. cit. supra*, op. 6.

<sup>18</sup> Ne bom se mogel dolgo izogibati besedi »shizoidnost«, zato je najbolje, da že zdaj pojasnim, kako imam pri tem v mislih določen klinični sindrom. Laingov *Divided Self*, zelo priljubljeno delo v šestdesetih letih in zdaj skoraj pozabljeno, je najboljši opis tega prereza skozi duševnost. Pri natančnem opazovanju sem prišel do sklepa, da shizoidnost klinično obstaja, še več – identična je v različnih kulturnih okoljih. »Shizo« osebnost lahko spoznamo po številnih značilnostih: vedenjskih, psiholoških in celo fizičnih. Po letih

---

opazovanja si zdaj upam izraziti svoje trdno prepričanje, da lahko s klinično oznako shizoidnosti razložimo ozadje posebnih idej, ali celo povezavo v gibanja, kot je Critical Legal Studies Movement. Glej npr. Unger, *op. cit. supra*, op. 8, pp. 58 in 219. Camusa na primer ne more dosledno razumeti nihče, ki ni niti jasno *izkusil* »absurda« niti ga ni poskušal dojeti posredno s pomočjo npr. Lainga, Dostojevskega, Sartra, Heideggerja itd. Eksistencialisti postavljajo vsi veljavne filozofske trditve – karkoli to že pomeni – toda razumljive bodo le tistim, ki imajo osnovne shizoidne izkušnje. Vzpostavljen je resnični in ločeni shizoidni svet, pred katerim pregrada zaustavlja neizkušene. Toda medtem ko so bili nekoč pristaši tega nazora razred zase (*per se*), zdaj postajajo razred po sebi (*pro se*).

<sup>19</sup> Glej npr. Erik Erikson, *Identity, Youth and Crisis*, 1968, W. W. Norton & Co., Inc., New York (N. Y.). Erikson je razvil predvsem klinično teorijo o stopnjah razvoja človeške osebnosti. Podaljšana kriza istovetnosti pogosto nastane zaradi motenj v prvi stopnji osebnega razvoja, stopnji, v kateri naj bi bila vzpostavljena drža temeljnega *zaupanja* (v odnosu do matere). Če to zaupanje ni vzpostavljeno, posameznik kratko in malo dvomi o svojem bivanju, ali pa ni prepričan o svoji istovetnosti. Od tod izhaja termin »kriza istovetnosti«. Podobno teorijo je pred Eriksonom zagovarjala znana psihoanalitičarka Melanie Klein, ki je ta pojav označila kot »paranoično anksioznost«. Posledica podaljšane krize istovetnosti je »razrahljani Ego« ter problemi, ki jih je v delu *Passion* opisal Unger, ustanovitelj in obenem *éminence grise* gibanja Critical Studies Movement, in so v bistvu problemi eksistencialne negotovosti. Laingova dela, kot so *Divided Self (Razdvojena oseba)*, *The Politics of Experience (Politika izkušnje)* ter *The Self and the Others (Jaz in drugi)* so vsa odkritosrčni opisi kliničnih simptomov, ki se v drugih primerih pokažejo kot filozofski ali celo politični spori. Vendar ni presenetljivo, da ima Laing svojo psihologijo za analogno Sartrovi filozofiji. Kar na primer opisuje Unger kor paradoksalno grozo pred intimnostjo, Laing opiše precej bolj natančno kot strah pred »engulfmentom«, ki je tako značilen za shizoidno osebnost.

<sup>20</sup> Da se tu ponovno pojavi beseda »gnus«, ni nobeno naključje, kajti padeč v vrtnec Niča je povezan s telesno vrtoglavico. Tako je Camusov *La chute* pravilno preveden s *Padeč*. Poejev *Maelström* podobno predstavlja vrtnec, ki vodi v drugačen svet. Vse te izkušnje izhajajo iz razkroja Ega. Nekajkrat sem imel priložnost, da sem sam opazoval »padeč«. Osebek ponavadi potrebuje nekaj minut, da se znova vrne v dejanskost, ki mu je, česar ni potrebno posebej poudarjati, odtlej neskončno dragocenejša.

<sup>21</sup> Njegov *Mit o Siziifu*.

<sup>22</sup> »V današnjem svetu (sta) samo dve hudi bolezni – boljševizem in amerikanizem, pri čemer je hujši amerikanizem, kajti boljševizem uniči samo tvojo hišo, tvoj posel ali tvojo glavo, amerikanizem pa zmečka tvojo dušo.« D. H. Lawrence, *The Plumed Serpent*, pogl. II, Vintage Books, New York, 1959, p. 44.

<sup>23</sup> Npr. Sartrovo delo *Bit in Nič*. Tudi Heidegger začne svoje iskanje Biti s stališča Niča. Občuduje Sokrata zaradi njegove zmožnosti, da je vzdržal »prepih Niča«. Izjema je metafizik, kot je Marcel. Tudi *Introduction to Zen-Buddhism (Uvod v Zen-budizem)* dr. Suzukija je odkritosrčen opis Biti. Stanje zavesti, ki ga imenuje »satori«, zaznamuje natanko tisto, kar bi Marcel ali Abraham Maslow imenovala izkušnja Biti. Glej npr. Jungov odlični *Predgovor* Suzukijevemu *Introduction to Zen-Buddhism*.

<sup>24</sup> *Childe Harold*, kitica *Ocean*.

<sup>25</sup> Hegel, *Logika*, par. 143, Ann.

<sup>26</sup> Glej op. 60, *infra*. To je tautologija, če gledamo na greh zgolj kot na dejanje, ki zanika resnično identiteto storilca; samo kdor ni svoboden jaz, podleže grehu. Primerjaj to z Dantejevim izrekom pod op. 3 *supra* in na splošno z Ungerjevim tekstom, ki sem ga pravkar omenil. Ideja, da je posamezni greh vedno prestopek proti tistemu, kar v resnici smo, je zrcalni odsev splošnega zlitja ontologije in deontologije, tega, »kar je«, in tega, »kar naj bi bilo«, opisujočega in predpisujočega.

<sup>27</sup> Unger postavlja štiri minimalne elemente osebnosti: prvič, sklenjeno identiteto v času; drugič, sposobnost deliti skupno človeškost z drugimi; tretjič, zmožnost spreminjanja svojih ciljev v času; četrtič, oseba mora biti edinstven individuum kljub svoji pripadnosti vrsti podobnih bitij. Nato nadaljuje:

---

»Filozofi iz nasprotujočih si moralnih naukov izvajajo sklepe, ki jih živeča oseba simultano izkuša. Kot najbolj razširjena bolezen duše shizofrenija dramatično ilustrira razkroj opisanih štirih elementov osebnosti. (...) Shizofrenija razkrije prikrito resnico moralnega stanja, ki ga opisuje liberalna psihologija.« Unger, *op. cit. supra*, op. 8, pp. 55-58.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 92-93.

<sup>29</sup> »Poklicni filozof, ki nima razumevanja za posebne tehnične interese in potrebe prava, v formalizmu ne vidi ničesar, razen ... jasnega nereda v odnosu med formo in vsebino. Ravno zato, ker je njegov pogled usmerjen v jedro stvari ..., ta bojzljivi, pikolovski kult simbolov, ki so popolnoma brez vrednosti in pomena sami zase, ubošstvo in neznatnost duha, ki preveva celotno institucijo forme in iz nje izhaja – vse to, pravim, mora nanj napraviti neprijeten in odvraten vtis ... Toda zanima nas pojav, ki se ravno zato, ker korenini v najgloblji naravi zakona, ponavlja in se bo vedno ponavljal v zakonu vseh ljudstev.« Von Ihering.

<sup>30</sup> Hobbes, *Leviathan*: »V procesu odmiranja zakonov odmirajo tudi zločini.«

<sup>31</sup> »Izpraznjenje posamičnosti in konkretiziranje občosti povzročata dogajanje, ki bi se nam zdelo čudno, če nam ne bi bilo preveč domače, da bi ga sploh opazili. Čeprav so posamičnosti tiste, za katere predpostavljamo konkretno dejanskost, pa sta misel in dejanje usmerjena k občostim. Duhovi pojejo in plešejo na odru, medtem ko resnične osebe nemo sede v parterju. Naj bo odpuščeno opazovalcu, če se sprašuje, kdo je živ in kdo mrtev.« Unger, *op. cit. supra*, op. 8, p. 137.

<sup>32</sup> S tega stališča upoštevajte dejstvo, da se je sodni proces izkazal za nesposobnega upoštevati podatek, da je protagonist reagiral na svetlobo in vročino, ko je sprožil strele, ter se je namesto tega osredotočil na podatek, da slednji ni jokal na materinem pogrebu. Oba podatka sta enako trivialna (ali bistvena), toda vnaprej določen kriterij kazenske odgovornosti odloči, da je slednji relevanten (čeprav ne razloži ničesar), medtem ko je prvi irelevanten (čeprav razloži fatalne strele, usmerjene na Alžirca na obali).

Glede tega je evropski pravni sistem precej slabši kot anglosaksonski, ker ne izrablja porote in ker njegovi pravni zakoni v celoti izhajajo iz abstraktnih zakonodajnih procesov; tu ni posameznih precedensov, ki v anglosaksonskem pravnem sistemu zastopajo obče zakone.

<sup>33</sup> Glej npr. Zupančič, Boštjan M., *Kazensko pravo in njegov vpliv na normativno integracijo*, Pravna praksa, 14/2004. (V angleščini Zupančič, *Criminal Law and Its Influence Upon Normative Integration*, Acta Criminologica, Montréal, Vol. 1, 1973.)

<sup>34</sup> Brezosebnost zakonov sloni na napačnem prepričanju o njihovi nespremenljivosti; nespremenljivosti, ki naj bi izhajala iz nečesa več kot zgolj semantične vrednosti verbalnih pomenov. Potemtakem postane jasno, da domnevamo, kako imajo besede trdne temelje v »razumljivih bistvih«. To se nato izkaže za nerazrešen spor med univerzalisti in nominalisti, spor, ki že sam po sebi razkriva antinomije med občim in posamičnim. Še več, če bi besede – in zakoni so sestavljeni iz besed – v resnici posedovale »razumljiva bistva« (»intelligible essences«), bi bila že jasnost razlikovanja med dobrim in slabim sama po sebi nesporna. Bi potemtakem, če bi to res držalo, sploh tako neobhodno potrebovali zakone? Kajti ni si moč zamisliti, da bi še nastali spori o tem, kaj je prav in kaj narobe. Tako pravo tvega odgovor na vprašanje, na katerega skuša samo odgovoriti – odličen primer antinomije. Unger, *op. cit. supra*, op. 8, pp. 89-100 in še posebej pp. 92-93.

<sup>35</sup> Glej *supra*, op. 6. Glej Ranulf, Swen, *Middle Class Psychology and Moral Indignation*, Schocken Books, New York. Ranulf meni, da je javna zahteva po »brezosebni kazni«, kot se odraža v drakonskih zakonih stare Grčije, janzenističnem gibanju v Evropi v 17. stoletju ali nacistični vladi v Nemčiji v tridesetih letih, frustrirana malomeščanska agresivnost, ki se izraža v zakonodaji.

<sup>36</sup> Glej *infra*, op. 41.

---

<sup>37</sup> Glej npr. von Franz and Hillman, *Lectures on Jung's Typology: The Inferior Function and The [the?] Feeling Function*, Spring Publication, Dallas, 1981. Čustvena funkcija je *razumsko* razločevanje vrednot in jo moramo razlikovati od gole emocionalnosti in afekta. Ideja čustvene funkcije v grobem ustreza Ungerjevi »moralnosti želje«. *Op. cit. supra*, op. 8, pp. 49-51, 51-55, 56-57. Jung je menil, da je čustvena funkcija bolj razvita pri ženskah. To bi bilo videti kakor bitka med spoloma, prevedena v ustrezen primer antinomije razuma in želje, kajti po Jungu operacija miselne funkcije izključuje operacijo čustvene funkcije. Vsekakor je značilno, da se v izkušnji ljubezni protislovje izgublja na način, ki natančno ustreza izkušnji preseganja danega in ravni Biti.

<sup>38</sup> To seveda ne pomeni, da niti resnični genij niti zgolj enkrat navdih ne zahtevata discipline in napora. V glasbi je to še posebej vidno: neštete ure vaj, vsak takt s svojo tehnično zahtevnostjo zahteva posebno pozornost, pred tem pa še dolgočasne tehnične vaje: za levo roko, nato za desno, za ta in oni prst, za zapetje ..., kar vse utira pot navdihu, tako da lahko ponese glasbenika do resničnega izraza neizrazljivega brez ovir. Toda navkljub tehnični popolnosti, navdihu ne moremo ukazovati. Pride ali pa ne, končno je odvisen od tehnične kakovosti predstave. Ali, kakor je dejal Aldous Huxley, slab roman zahteva ravno toliko dela kot dober.

<sup>39</sup> V Kafkovem delu so številni odlomki, v katerih govori o zaporu kot o kletki, ki ima rešetke precej redke, vendar le ne dovolj narazen, da bi dopustile pobeg. »Pot ven vodi skozi vrata. Čudim se, zakaj nihče ne izbere te poti,« pravi Konfucij.

<sup>40</sup> Esej Karla Junga o Picassovem fenomenu poudarja umetnikovo napredovanje od skladnega realizma do razkrojenega odseva njegove notranjosti.

<sup>41</sup> Deleuze & Guattari, *Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia*, Vintage Books, New York, 1982.

<sup>42</sup> Freud se je tega dobro zavedal. V delu *Civilization and Its Discontents* vztraja, da je takšno psihološko programiranje edini način, da držimo »množice« v šahu. Na drugi strani pa je *Zločin in kazen* F. M. Dostojevskega veliki primer takega pranja možganov. Zločin Raskolnikova je plod svobodne izbire, ki presega moralo množice. Če gledamo s psihološkega stališča, je Raskolnikov svoboden pri svoji izbiri, da ubije lastnico zastavljalnice, ker ni nikoli resnično sprejel predsodkov, ki so privzgojeni povprečnemu človeku v procesu edipalizacije. Sklep Dostojevskega, da je zločin zaradi tega zaostren, je čudovito povzet v Shakespearovem 94. sonetu, kjer pravi: »... vse lepo z grdim v grdo se pretvarja in gnila lilija najbolj zaudarja.« (Shakespeare, William, *Soneti*, Ljubljana, 1976, prevedel Janez Menart). Z drugimi besedami, odgovornost Raskolnikova je večja *natanko* zato, ker je svoboden, da je dober ali slab.

<sup>43</sup> Somerset Maugham je nekoč dejal: »Moj problem je bil vedno v tem, da sem videl stvari natanko takšne, kot so bile.«

<sup>44</sup> Glej Merton, Robert K., *Anomie*, v Radzinowitz & Wolfgang, *Crime and Justice*, Vol. I.

<sup>45</sup> Veliko tega je bilo jasno že samemu Durkheimu, ko je pisal svoje delo *Division of Labour Society*. Odločilna razlika med Durkheimom in moderno družbeno teorijo pa se skriva v dejstvu, da je Durkheim verjel, da sta država, družbeni red po definiciji resnični nosilec ustreznih družbenih vrednot. Če bi to v resnici držalo, se gornja neskladja ne bi pojavila. Merton na primer jasno meni, da institucionalno zaostajanje družbene strukture za dejanskim razvojem povzroča *anomijo* tako na družbeni (=brezpravje, zločin in druge oblike družbene patologije) kot tudi na individualni ravni (=shizoidnost). Merton, *op. cit. supra*, op. 44. Glej na splošno Zupančič, *op. cit. supra*, op. 33.

<sup>46</sup> Sartre, *The Transcendence of Ego*, New York (1957), 1972. Lasch, Christopher, *The Minimal Self*, Norton, New York, 1984, p. 15:

»Jazovstvo postane nekakšno razkošje, ki nima prostora v dobi neizbežne trpkosti. Jazovstvo vključuje osebno zgodovino, prijatelje, družino, občutek za prostor. Pri težavah se jaz skrči na obrambno lupino, oborožen proti nesreči. Čustveno ravnovesje zahteva minimalni jaz, ne vladarski jaz preteklosti.«

---

<sup>47</sup> To lahko vključuje del ali vse naslednje elemente:

- 1) avtizem, solipsizem in stopnje narcizma, interpersonalno averzijo, strah pred »engulfmentom« in temu sledečo grozo pred intimnostjo, nesposobnost, da bi segli iz sebe in se odprli resnični komunikaciji;
- 2) hipertrofijo zasebnosti, ki gre proti izolaciji, zatekanje v notranji svet domišljije in fantazije, popolno introverznost, ki jo v začetku spremljajo iluzije imenitnosti in moči, dolgoročno pa izpraznjenje zunanjih izbirov navdiha in konec v občutku notranje smrti;
- 3) odločilni skok iz zgoraj opisanih nakopičenih kvantitativnih sprememb, t. j. padec v praznino, ki mu botruje predhodna izolacija skupaj z vrtočlavo (»gnusom«) in popolnim razkrojem Ega ter odtujitev od lastnega telesa;
- 4) ob vrnitvi iz tega »izleta« v Nič vztrajna groza, »horror vacui«, ki lahko zapre pot do izkustva Biti.

<sup>48</sup> Unger, *op. cit. supra*, op. 8, p. 295.

