PROBLEMI

33-34

JANEZ DOKLER: UMETNOST IN SVET TEHNIKE (1097)
VALENTIN ČUNDRIČ: KRUŠNI ČAS (1103)
ANDREJ BRVAR: PESMI (1109)
VLADIMIR GAJŠEK: PESMI IZ CIKLA BLAZNOST (1112)
DORO HVALICA: JEZNA RAZMIŠLJANJA III, IV (1121)
DUŠAN PIRJEVEC: ZLOČIN JULIJANA SORELA (1124)
PESMI VLADA GOTOVCA, prevedel Veno Taufer (1166)
HANS MAGNUS ENZENSBERGER: PESMI, prevedel Niko Grafenauer (1172)
HANS MAGNUS ENZENSBERGER: NASTANEK PESMI,
prevedel Niko Grafenauer (1180)
IVAN URBANČIČ: SARTROV HUDIČ IN DOBRI BOG V FILOZOFIJI (1193)
IZ SODOBNE MAKEDONSKE LIRIKE, prevedel Veno Taufer (1211)
DIMITRIJ RUPEL: POGOVOR Z LEVERIEROM (1221)
VLADIMIR KAVČIČ: ONKRAJ IN ŠE DLJE IV (1223)
VELJKO RUS: VODSTVENA PRAKSA IN OBLASTNIŠKA STRUKTURA
V DELOVNIH ORGANIZACIJAH (1248)
ZDRAVKO MLINAR: PRIJATELJSKI, SOSEDSKI IN SORODSTVENI ODNOSI
V VELENJU III (1271)
HANS CHRISTOPH BUCH: JAMES BOND ALI MALOMEŠČAN Z OROŽJEM,
prevedel P. S. (1295)

LIKOVNA PRILOGA:
ANDREJ JEMEC: PEJSAŽ XXVI (olje-platno); RISBA (z ogljem);
PEJSAŽ 39 (olje-platno); RISBA (z ogljem) 1964

DECEMBER 1965

REVIJA ZA KULTURO IN DRUŽBENA VPRAŠANJA

PROBLEMI

revija za kulturo in družbena vprašanja, december 1965, leto III., št. 33—34

Ureja uredniški odbor: Vinko Blatnik, Barbara Brecelj (sekretar redakcije), Božidar Debenjak, Janez Dokler, Ervin Fritz; ing. Jože Guzelj, Tine Hribar, Ivan Hvala, Savin Jogan, Vladimir Kavčič (glavni urednik), Marko Kerševan, Andrej Kirn, Viktor Konjar, Milan Kučan, Zdravko Mlinar, Janez Pirnat (odgovorni urednik), Franci Polak, Stane Saksida, Ratko Ščepanovič

Lektor: Janez Gradišnik

Uredništvo: Ljubljana, Beethovnova 2. Telefon: 20-487. Nenaročenih rokopisov ne vračamo. Naročila pošiljajte na CK ZMS, Ljubljana, Dalmatinova 4, telefon: 31 00 33, tekoči račun: 503-608-28 z oznako: za Probleme. Celoletna naročnina 1800 dinarjev. Za študente in dijake 1350 dinarjev. Cena posameznega izvoda 250 dinarjev

Izdajata CK ZMS in UO ZŠJ v Ljubljani. Tisk, izdelava klišejev in vezava: tiskarna »Jože Moškrič« v Ljubljani

Sartrov Hudič in dobri bog v filozofiji

Ivan Urbančič

Že naslov tega dramskega dela implicira tisti razkol, ki se potem vleče skozi vso igro in dobiva na koncu določen odgovor in razrešitev. Oglejmo si problem in razrešitev.

Da se to Sartrovo delo obravnava kot tezno delo, je znano. Običajno to ne velja za vrednostno oznako kvalitete dela. Če se reče, da je tezno, to ne pomeni vrednostne oznake ne v pozitivnem ne v negativnem smislu, to je oznaka za takšno dramo, ki z vsem svojim dogajanjem pravzaprav prezentira sklop določene *filozofske misli*, je torej prezentacija te misli. Sklop te filozoske misli, ki jo takšno delo prezentira, je potemtakem tudi njen posredni izvir. To, kar nam tu pomeni »teza«, ni kaka ločena, parcialna misel ali stavek, ki jo npr. kdo postavi za predmet kake diskusije, niti ne pomeni tistega, kar mislimo, ko rečemo npr. »doktorska teza«. Pomen tu mišljene teze presega golo razumsko (»abstraktno«) postavljanje kake ločene »misli«, ki si jo nenadoma kje »izmisli« kak »filozof«. Umetniška prezentacija sklopa filozofske misli pa pomeni *iz-vajanje* tistega, kar po svoje kaže tak miselni sklop. To pomeni, da so si izviri umetniškega snovanja in (filozofskega) mišljenja blizu, če ni to celo en sam izvir, in da je filozofska misel lahko posredni izvir dela samo zato, ker ima sama izvir, ki ni ločeni subjektivni razum. Zasnove takšnega umetniškega izvajanja so seveda lahko glede marsičesa zelo različne in kažejo v tem avtorjevo »umetniško moč«. Tezno delo tedaj ne pomeni tudi že dela, v katerem prevladuje »racionalni« element nad »doživljajskim« ali podobnim »racionalno« neulovljivim elementom. Videti je celo, da postane naziv *»tezno«* skrajnje problematičen. Zdi se, da je zato brez osnove tudi vprašanje, ali je káko umetniško delo (posebej še delo, ki ga bomo tu obravnavali) *sámo* tezno, ali pa teznost v čem presega. Dvomljivo postane, ali je katerokoli umetniško delo sploh še mogoče obravnavati kot določeno razmerje (ravnotežje ali ne-ravnotežje) miselnega in doživljajskega, »ideje« in lepote, racionalnega in estetskega. Vendar to ni tisto, kar nas tu zanima, temveč Sartrova drama, ki prezentira in iz-vaja svoj »neposredni« izvir (Sartrovo filozofsko misel) in s tem predvsem svoj »posredovani« izvir, kjer se dogaja Sartrova misel sama. Da bi se temu približali, moramo pogledati, kaj se v delu dogaja.

Prvo dejanje Sartrove drame, če ga gledamo kot celoto, je pravzaprav en sam upor boga, ki vodi v nesmisel delanja zla zaradi zla samega. Götz — glavni »junak« dela — zaradi svojega »spora« z bogom ubije brata, odloči se za pokol tisočev ljudi, odloči se, da bo šel s cipo v materino posteljo itd. Zakaj? Zato, da bi iz nekakšnega hudičevega napuha kljuboval bogu. Zlo, ki ga počenja, nima kakega namena, smotra, cilja; bodisi osebno egoističnega ali »preroško-odrešilnega« pomena, kakor zlo, ki ga običajno delajo ljudje — zlo, ki je za nekaj dobro. Ne, on hoče zlo zaradi zla. To pa je nesmisel. Drugo dejanje je popoln preobrat. Bilo naj bi tako rekoč protipol prvemu: podreditev božji volji in delanje dobrega zaradi dobrega, odpoved slehernemu dejanju, ki bi bilo zlo ali bi kakorkoli vodilo v zlo. Götz postane nekakšen meniški spokornik, zapusti vojsko, razdeli zemljo, vsem hoče biti brat in vsi naj bi mu bili bratje, za zgled poljublja gobavca, ustanovi sončno mesto, v katerem hoče takoj — v skladu z božjo voljo, ki hoče vedno le dobro uveljaviti vsesplošno bratstvo in ljubezen. Zakaj vse to? Zato da bi takoj in brez odloga in čakanja realiziral dobro v podreditvi božji volji, dobro zaradi dobrega. Tako kot v prvem dejanju upor zoper boga ga tudi podreditev bogu prižene v nesmisel, zakaj česarkoli se dotakne, karkoli počne in se loti, vse se spremeni v zlo. Dobro se mu ne posreči nikjer v ničemer, tu je nesmisel njegovega hotenja po dobrem, hotenja, ki se sprevrača v zlo.

Zaradi vsega tega ne more ne v svojem prvem ne v drugem odnosu do boga — kot »zlobnež« in kot »dobrotnik« — realizirati pristnih človeških odnosov. Katarino v prvem in Hildo v drugem in v prvi polovici tretjega dejanja neznosno in nečloveško muči zaradi svojih razmerij do boga.

Ta njegova razmerja do boga so pravzaprav razmerja brezmejnega hudičevskega napuha, ki se hoče meriti z bogom in mu biti enak, enak v nasprotju in negaciji boga in vsega božjega in enak v izenačenju z njim. Zato ga v tem brezmejnem napuhu popade bes, kadar vidi, da mu ne more biti enak. Zaradi tega pusti Sartre v drugem dejanju od časa do časa izbruhniti nasilnika Götza spod spokorniške kute. Treba je eksplicirati filozofski pomen tega napuha.

V tretjem dejanju prižene Götza njegova podreditev bogu in Dobremu do skrajnega nesmisla asketskega samouničenja. V svetu ni mogel realizirati Dobrega, zato se svetu umakne v samoto in askezo ter tako rekoč odmre za ta svet. To naj bi bil tudi skrajni nesmisel podreditve božji volji.

Skozi vse te svoje odnose in dejanja Götz končno pride do *spoznanja*, da boga sploh ni. Sprevidi, da je kot človek v praznini niča sam nič in da lahko postane nekaj le po tem, kar stori sam iz sebe. Za vse je odgovoren le sebi in vedno le postavljen nase. Za vse, kar je in stori, se vedno sam svobodno odloča, zakaj nikjer ni ničesar, kar bi merilo in tehtalo človekova dejanja, razen živega človeka samega.

Šele to *spoznanje* ga vrne sebi in s tem vsem ljudem, zakaj sam zase ne more biti. Prvo njegovo človeško dejanje je uboj, ko zakolje bivšega duhovnika, ki je licemerski predstavnik boga na zemlji (simbol cerkve v drami). Potrebno si je zapomniti besede, ki jih pri tem izreče: »Če že

mora eden od naju umreti, umri ti.« Njegovo drugo dejanje je spet uboj, ko zakolje neposlušnega generala. Sicer hoče biti Götz navaden vojak v vojski in noče sprejeti poveljstva vojske. To stori šele na »prerokov« (Nasty) ukaz. Globlji pomen tega bomo videli kasneje.

Glavno misel drame izreče junak sam: »Če je bog, potem ni človeka, če je človek, pa ni boga.« Tako upor zoper boga kakor podreditev božji volji — oboje je *priznavanje* boga in s tem izničenje človeka. Šele *spoznanje*, da NI boga, omogoči človeku postati in biti človek. In biti človek pomeni biti sam, sam nase usmerjen, sam v sebi utemeljen in sam sebi odgovoren — torej svoboden — brez česarkoli NAD seboj; pomeni ne priznavati ne Dobrega ne Zla kot kake že vnaprej dane in določene entitete; pomeni končno ne biti že vnaprej v nečem po nečem določen, temveč sebe v vsem vedno šele izbirati.

Sartre sprejme, kakor pač sprejme, Nietzschejevo misel »bog je mrtev« in razrešitev, odgovor na problem mrtvega boga, ki ga daje v tej drami, je Sartrova varianta Nietzschejevega »onkraj dobrega in zla«, onkraj boga in hudiča. Filozofsko pravi Sartre zato: *eksistenca je pred esenco*. Če misli z eksistenco bit človeka in z esenco bistvo človeka, pomeni to: svoje bistvo (esenco) eksistenten človek vedno šele prosto izbira, ker ni nikjer v ničemer vnaprej dana. In tu smo v *jedru* Sartrove filozofske misli, kot nam jo prezentira tudi drama, katero obravnavamo. Kaj taka opredelitev človeka kot svobodne eksistence v Sartrovem filozofskem smislu pomeni; torej kaj pomeni tisto bistvo človeka, kakor se nam kaže iz sklepa drame »Hudič in dobri bog«, moramo šele poiskati. To pa se pravi prodreti v bistvo Sartrove *filozofske* misli.

Na prvi pogled se zdi rešitev, ki jo daje drama, sprejemljiva, prava rešitev, zakaj kaj je bolj sprejemljivo kot to, da bi človek zares bil človek, on sam, brez česa njemu nadrejenega, že vnaprej postavljenega in njega samega določujočega, da bi človek v vsem svobodno odločal in izbiral sam sebe. Toda Sartrov odgovor v tej drami se pri podrobnejšem pregledu izkaže kot dvomljiv. Predvsem: ali je Sartrov »pravi« človek, torej tisti, ki bi naj bil onkraj boga in hudiča, tisti, ki se kaže na koncu te drame, zares tisto, kot kar se nam kaže in kar Sartre hoče, da bi bil? Ali je Sartru uspelo prodreti v to dimenzijo »pravega« (tj. neodvisnega, svobodnega) človeka onkraj Dobrega in Zla? Videli smo: v prvem dejanju uporniški odnos do boga: Götz PRIZNAVA boga, pa se mu v svojem napuhu zoperstavlja, in to ga prižene v nesmisel. V drugem dejanju podrejajoči se odnos do boga: Götz PRIZNA boga in svojo voljo podredi božji volji, hoče se izenačiti z bogom, pa tega ne more doseči in je to hotenje nesmiselno. V drugi polovici tretjega dejanja spozna, da NI boga, zanika boga in se hoče s tem postaviti sam nase, na svoje noge. Tu gre torej za zanikujoči odnos do boga. Neizogibno pa je, da je zanikujoči odnos do boga v bistvu le *deficientni modus enega odnosa do boga*, tako da Sartrov »novi« človek spet ni prost boga, spet ni sam v sebi in po sebi, temveč v deficientnem, zanikajočem modusu odnosa do boga. Nikakor se torej ni sprostil od boga, nikakor ni onstran *tako* pojmovanega boga, temveč ostaja kljub vsemu naporu še vedno v neki odnosnosti z njim. Götz zaradi svojega zanikanja

boga in v tem odnosu kot »novi« človek začenja svoje delovanje z ubojem, in vse, kar bo odslej počel, bo počel v luči in mediju *tega* in *takšnega* odnosa do boga, ki smo ga imenovali *deficientni modus odnosa do boga.*

Spomnimo se le Götzovih besed ob njegovem prvem »človeškem« dejanju — uboju — ki smo jih omenili prej. Samo iz medija in prostora pravkar opisanega zanikujočega odnosa do boga je mogoče izreči te besede in storiti tako dejanje. Iz tega pa je že mogoče zaslutiti, da Sartrov »novi« človek ostaja na neki način ujet v tistem, iz česar je hotel stopiti, ostaja jetnik samega sebe in svoje »prostosti«. Zaslutiti pa je mogoče iz tega tudi notranjo nezadostnost Sartrove filozofske misli.

Zakaj pa se Sartre tako krčevito skuša otresti boga in zakaj mu to nikakor ne uspe? Kaj Sartre navsezadnje misli z besedo bog? Odgovor na to vprašanje nas mora približati ujetosti Sartrovega »novega« človeka, oziroma filozofski nezadostnosti Sartrove osnovne filozofske misli. Te nezadostnosti pa *nikakor* ne mislimo prikazovati zgolj kot Sartrovo intelektualno-filozofsko nemoč, temveč jo razumemo veliko bolj usodno.

Če se držimo samo obravnavane drame, tedaj lahko ugotovimo, da gre tu za staro teistično-ateistično pojmovanje boga. To pojmovanje boga se bo izkazalo v bistvu enako filozofskemu. Teistično-ateistično pišem skupaj zato, ker oboje spada skupaj in sta teistično in ateistično samo dva modusa istega. Ne da bi se spuščali v podrobnosti, lahko rečemo, da je za to pojmovanje boga značilna dvojnost boga in človeka, oziroma boga in sveta, zakaj bog je transmundano bitje, ki urejuje svet in je samozavestno, absolutno, najumnejše bitje in gibalec (vzrok) vsemu — summa intelligentia. Ta dvojnost boga in človeka oziroma boga in sveta velja tudi za krščansko dogmatiko. Bog kot transmundano bitje je mišljen seveda kot tisto, kar je nad človekom in čemur je človek podrejen vedno in v vsem. Problem človekove svobodne volje in odgovornosti za svoja dejanja ob absolutnosti božje volje in vednosti, ki so ga obravnavali misleci kot npr. Avguštin in Boetius, ni bil nikoli zadovoljivo rešen. Za nas je sedaj pomembno to, da bog ni mišljen kot kaj človeškega, svetnega. Bog je človekova usoda, mera, vodilo in dom. V tem odnosu je našel človek prav v svoji izročenosti drugemu, prav v svoji postavljenosti na drugem nekakšno zavetje in možnost samega sebe. Kaj se je zgodilo v bistvu bistvenega, da je to danes pri Sartru ravno narobe? Pomen tega boga kot transmundanega nadčloveška umnega gibalca vsega, kar je — ne glede na to, kako že filozofsko podrobneje razlagamo ta in tak odnos med bogom in svetom, bodisi kot togo statičnost ali kot dialektično spletenost — je v tem, da je *bistvo* (essentia) vsega, kar je, že vnaprej določeno po tej najvišji inteligenci. Ta absolutna umnost je torej na neki način tudi že bistvo vsega bivajočega. Ker smo rekli, da gre za vse, kar je, pomeni to, da gre tudi in predvsem za človeka, ki je vedno sovključen v takšna metafizična vprašanja. V vsem tem pa je utemeljen znani tradicionalno-metafizični stavek, da je *esenca pred eksistenco.* Videli bomo, da ima ta razlika med esenco in eksistenco, kakor tudi prednost esence pred eksistenco svoje korenine že v antični filozofski misli in je tako rekoč rdeča nit vse evropske zgodovine.

Če pa je esenca pred eksistenco in če velja to tudi za človeka, tedaj je človek v vsem, kar je in počne, že vnaprej določen. Človeku je vzeta svoboda, zato človeka po Sartru in njegovem pojmovanju svobode ni in ne more biti. Zato Sartre po svojem junaku Götzu lahko reče: če je bog, potem človeka ni. To sedaj pomeni: če je esenca (kot vnaprej določeno bistvo vsega, kar je — torej tudi človeka) pred eksistenco, kar velja za vso esencialno filozofijo, potem ni mogoča nobena svoboda več. Ker pa je človek svoboda, kot pravi Sartre, bi torej ne bil mogoč — človeka ni, če ni svobode kot možnosti izbiranja samega sebe in odločanja za svojo takšnost ali drugačnost, torej za svoje v lastni dejavnosti nastajajoče bistvo.

Naj nas ne zavede misel, da so vsa ta razglabljanja o bogu kot bistvu vsega, kar je, samo »stare metafizično idealistične in teološke zablode«, ki da za tako imenovani materializem ne veljajo.

Materializem se je običajno razglašal kot edini zakoniti nosilec ateizma. Omenili pa smo, da sta tako ateistično kakor teistično, kateremu edinemu na videz pripadajo »idealistične zablode«, zgolj različna modusa istega. In res, tudi iz tako imenovane materialistične filozofske misli (npr. francoski materialisti 18. stoletja, pa tudi zelo dosti tako imenovanih materialistov v našem času) sledijo popolnoma enake konsekvence, zakaj v filozofski izpeljavi njihove misli do konca je človek v *bistvu* nesvoboden, po svojem bistvu že vnaprej določen. Tu je potem vseeno, ali se to kaže kot določene generične biološke, psihološke, sociološke ali podobne determinacije, ali pa kot fatalna nujnost materialno-kavzalnega neksusa, ki se vleče nepretrgoma od atoma do duha. Ta istost pa se ne kaže le v konsekvencah vprašanj o človeku, temveč je pričujoča v celoti že v osnovnih principih oziroma počelih. Če kot tak princip ali počelo postavimo materijo (jasno je, da smo tu na področju filozofije, ne znanosti), tedaj ima ta princip v celoti isto funkcijo kot npr. duh (summa intelligentia) oziroma esenca »blodnih idealistov«. To je navsezadnje vsebina tega, kar nam pomeni izraz: teistično in ateistično ali idealistično in materialistično sta modusa istega; priznavanje in zanikanje boga sta modusa enega odnosa do boga. To je bilo Sartru v nekem pogledu tudi znano. V svoji razpravi »Materilizem in revolucija« iz leta 1949 pravi v svoji diskusiji z Navillom, Garaudyem in gospo Angrand, ki zanikajo boga in obenem trdijo, da niso metafiziki, tole: »Navillov ateizem in ateizem gospe Angrand je jasno in apriorno stališče do nekega problema, ki naše izkušnje neskončno presega. To stališče (ateizma, op. U. I.) je tudi moje, vendar ne mislim, da sem zato, ker zanikam eksistenco boga, manj metafizik, kot je bil Leibniz, ki jo je priznaval.« Morda bo nenavadno in odbijajoče, da tu enačimo nekaj, kar so mnogi navajeni gledati kot absolutno in nezdružljivo nasprotje. Nenavadnost prihaja pač le od dolge navajenosti. Poleg tega je treba upoštevati, da le ne gre za preprosto enačenje, če govorimo o dveh modusih istega.

Problem, ki ga tukaj obravnavamo, pa nam ne dopušča globlje posegati v to filozofsko problematiko. Za naš namen moramo sprevideti to, da je ves ta sklop, ki smo ga obravnavali doslej, strnjen v kratki formuli:

esenca je pred eksistenco, ki jo ima Sartre upravičeno za osnovni stavek vse metafizike. V prostoru te formule, ki smo ga skušali tu orisati, se dogajata tudi prvo in drugo dejanje Sartrove drame »Hudič in dobri bog«.

Zoper celotni sklop te metafizične misli in še bolj zoper celotni sklop tistega, kar ta misel usodnega razkriva in kaže, se bojuje Sartre v tem delu. To je tisto, kar skuša premagati. Ta zmaga pa je takó v drami kakor v Sartrovi filozofski misli v principu enaka: *je preobrat*, ki pa je, kot smo videli in kot se bo še pokazalo, preobrat v istem. V drami: iz takega ali drugačnega *priznavanja* boga se Götz obrne v *nepriznavanje*, zanikanje boga. Bog in Götz *ostaneta*, *odnos* med njima pa se obrne iz JE v NI. Brez *tega* odnosa do boga ni spremenjenega Götza, ni »novega« človeka. In v filozofiji: stavek »esenca je pred eksistenco« Sartre obrne v stavek *eksistenca je pred esenco*. Eksistenca in esenca (in razcep med njima) sta ostali, menjal se je *odnos* med njima. Dramski in filozofski obrat sta v bistvu ista, Sartre je v drami zvest svoji filozofiji. Usodnost tega obrata je to, da se je človeku tisto, v čemer se je čutil prej doma, tisto, po čemer je sam bil, kar je bil, in kar ga je neskončno presegalo in omogočalo hkrati, pokazalo kot neresnično, kot brezdomje, kot izmaknjenost človeka iz samega sebe. To pa že vsebuje »edino« rešitev za človeka, ki je v tem, da je človek sam, sam sebi odgovoren in zato svoboden, ter se v vsem šele izbira v to, kar je in bo, in tako sam s svojo svobodo kuje svoje bistvo, kar pomeni tudi bistvo vsega, kar za človeka je (in to je vse, zakaj ni česa, kar bi bilo zunaj odnosa do človeka tudi še kaj), in je odgovoren za to le sebi. Zakaj ničesar ni, kar bi ga vnaprej ali kakorkoli določalo. Zato pravi Sartre: *če je človek, ni boga*. Nenavadno: vedno je tu ob tem JE človek še NI boga, vedno ko naj se odloči, opredeli, karkoli stori iz tega svojega JE, mu stopi naprej ta NI boga in ga — določi. Človek v svobodi svojega JE je nenadoma spet določen po onem NI boga. Nenavadno: Götz si pravi: (NI boga), zato te ubijem, ker hočem živeti jaz; to je njegovo prvo »metafizike sproščeno« dejanje. Čudno: tudi pri obrnjenem metafizičnem stavku je tu še vedno na eni strani eksistenca, na drugi esenca. In naj se Sartre še tako upira: ne določa le eksistenca esence, temveč — kot bomo videli — neogibno tudi esenca eksistenco. Zato pa je »novi« človek v bistvu še vedno isti »stari« človek.

Kaj sedaj vse to pomeni? Ko smo obravnavali Sartrovo pojmovanje boga, smo omenili, da gre za teistično-ateistični pojem boga, za katerega je značilna dvojnost transmundanega boga in človeka oziroma sveta. To dvojnost in razkol smo spet zagledali na filozofskem miselnem nivoju v tradicionalnem metafizičnem stavku »esenca je pred eksistenco«. Če pomeni eksistenca bit in esenca bistvo, tedaj predstavlja ta stavek dvojnost in razcep biti in bistva. Dalje smo videli, da je ta vnaprejšnja esenca oziroma bistvo dejansko summa intelligentia, absolutna umnost, medtem ko je bit oziroma eksistenca ekstenzionalno pojmovani svet s človekom vred. Bit kot esse existentiae so tedaj vse stvari (in ljudje), ki so principalno stvari stvarstva (emanacija) le-one esse essentiae kot summae intelligentiae. Vse, kar je, se torej v sebi cepi in razločuje v tisto, kar JE, in tisto, *po čemer je*. V tem smislu je razklan tudi človek v svojem bistvu.

Za to, kar *je*, se ima zahvaliti tistemu, *po čemer je*, ki je njegova esenca kot absolutna umnost. To ga že vnaprej določa in v vsem definira, zato se ne določa sam. Je le ubogo bitje v njega presegajočem, vsekakor nadčloveškem ustroju neba in pekla. In tisto meseno in zemeljsko se pokaže kot hudičevo in tisto umno kot božje. Človek je v bistvu umno živo bitje — animal rationale.

To je tedaj filozofsko zapopadeno bistvo človeka v sklopu, ki ga sežema omenjena formula o prednosti esence pred eksistenco in ki ga kažeta prvo in drugo dejanje Sartrove drame. Zelo bi se motili, če bi menili, da je to le nekakšna »teoretično-spekulativna« opredelitev človeka, zaradi katere pač ni treba, da bi se kdo razburjal. Češ, navsezadnje bi si lahko kdo vtepel v glavo, da je človek v bistvu kaj drugega, bi to razbobnal, nato pa bi se mi vsi prepirali o tem. Če gledamo na vse to tako, bi se seveda prepirali popolnoma po nepotrebnem, zakaj človek — tako bi se utegnilo zdeti — pač je, kar je, ne glede na to, kaj bi si utegnil kak prenapetež o njem *misliti*. Dokler gledamo na filozofijo in metafiziko tako, smo še popolnoma zunaj usodnostne zgodovinske dimenzije, v kateri se dogaja metafizika. Vendar filozofija in metafizika nista polje takšnih poljubnih in »plodnih« spekulacij. Že zdavnaj bi bili propadli, ko bi bili samo to. V resnici pa so propadle vse napovedi, ki so jima prerokovale tako prozaičen konec.

V opredelitvi človeka kot animal rationale ali pa v stavku o odnosu med esenco in eksistenco moramo, nasprotno, videti tisto, kar se v njem kaže, namreč usodo zgodovinskega človeka in sveta. To seveda spet ne po taki preprosti teoriji odraza, po kateri bi bila metafizika le nekakšen »ideološki odraz« nekega zgodovinskega družbenega dogajanja oziroma nekakšnih družbeno-dinamičnih makrosituacij. Še manj pa v tem smislu, da bi bila metafizična razmišljanja kakorkoli vzrok ali vzmet temu zgodovinskemu družbenemu dogajanju. Metafizika je to dogajanje samo in sicer prav v tistem pomenu, kolikor zajema opredelitev bistva človeka samega kot fizično-nadfizičnega bitja, bistvo človeka kot animalnega umnega bitja. Je torej dogajanje kot dogajanje tega fizično-nadfizičnega bistva človeka samega. Kaj to pomeni, bomo videli kasneje.

Poglejmo nekoliko bolj od blizu kot doslej, kaj pomeni Sartrov preobrat tega osnovnega metafizičnega sklopa, ki ga je — kot smo omenili — napravil v principu enako v svoji drami kakor v svoji filozofski misli.

Kaj pomeni tak obrat osnovnega metafizičnega stavka? Šele iz tega orgovora se nam bo na poseben način odprl konec drame, ki jo tu obravnavamo.

Videli smo, da je osnovna struktura tistega, kar stavek *»esenca je pred eksistenco«* imenuje, neka *dvojnost*, razdvojenost biti in bistva. V obrnjenem Sartrovem stavku: *»eksistenca je pred esenco«* ostaja ta dvojnost nedotaknjena. Kljub temu se je nekaj spremenilo. Tega pa sedaj ne smemo misliti le kot preprosto prestavitev obeh temeljnih besed v tem stavku, temveč se moramo poskusiti prebiti k spremenjeni strukturi celotnega metafizičnega sklopa, ki smo ga orisali prej, ko smo obravnavali še nepreobrnjeno formulo, ki zbira v sebi ves ta sklop. Navsezadnje bi

se utegnil kdo vprašati, čemu takšno grozno ovinkarjenje čez neprehodne močvare in goščave metafizičnih »spekulacij«, ki nas končno dandanes hudo malo brigajo. Res, čemu le, če ne zaradi tega, ker se nam iz teh »praznih spekulacij« odpira in razkriva zgodovinsko-usodna bit nas samih in sveta, ki smo v njem.

V prostoru obrnjenega stavka »eksistenca je pred esenco« je Sartru mogoče postaviti drugo stran teze iz obravnavane drame: »če je človek, ni boga«. To tedaj Sartru pomeni, da je človek utemeljen sam v sebi, sam sebi odgovoren za vse, edini sodnik vseh svojih dejanj, da svoboden izbira, kaj bo postal, in tako šele v teh odločitvah, ki jih sam izbira izmed mnogo mogočih, postaja vedno to, *kar sam hoče*. Prav zato je tudi samó sam sebi za vse odgovoren, zakaj ničesar ni v njem in okrog njega, kar ne bi bil na neki način sam hotel. Druge ljudi potrebuje zato, da bi z njimi sam mogel biti. Ta človek se zaveda, da je zunaj njega le to, kar on sam iz sebe svobodno stori in za kar se odloči. Človek je svoboda. Toda tu je ravno problem, zakaj to, kar človek stori, je storjeno, in tega ni mogoče več spremeniti v nestorjeno. Kot takšno se obrača zoper njega, je »antipraksa« in osnova vsaki alienaciji. Ta že *v svobodnem aktu eksistence realizirana esenca je tu in ga neizogibno opredeljuje*. Lahko v nji izbira, lahko si jo sicer podreja — izmakniti se ji ne more. Tega odnosa v svojem načinu seveda Sartre ne obravnava tako preprosto. Pojmuje ga kot celoten kompleks človekove prakse in mu posveča največjo pozornost predvsem v svojih kasnejših filozofskih delih. Ta splet svobode in nesvobode lahko tu le omenimo. Sartre pravi, da je človek obsojen na svobodo; mora se odločati, zakaj v to ga sili lastna nuja, vendar ima pri tem svobodno izbiro. Ali ni *takšna* »obsojenost na svobodo« nekje blizu opredljenosti po storjenem?

Toda tisto apriorno dejanje, tako rekoč dejanje dejanj, mora vendar neizogibno biti premaganje tistega, kar Sartre imenuje metafizika. V drami se to kaže kot spoznanje, da ni boga; filozofsko, da je eksistenca pred esenco, kar pomeni, da je človek svoboden — človek je svoboda, lastni projekt. Dejanje dejanj bi bilo tedaj preskok v prostor onkraj Dobrega in Zla, onkraj boga in hudiča. Šele to dejanje, šele ta preskok naj bi dajal možnost svobodnemu, samó v sebi utemeljenemu »novemu« človeku. Ta preskok pa se je v resnici izkazal le kot preobrat, le kot premik v okviru dveh modusov istega. Kot osnova značilnosti tega istega se je pokazala *dvojnost in razcep v osnovi*. Preskok, ki bi ne skočil le onkraj hudiča in boga, onkraj Dobrega in Zla, temveč *predvsem onkraj eksistence in esence same*, bi morda dosegel tisto bistveno dimenzijo človeka, torej človekov pravi dom. Preobrat, o katerem govorimo, tega ni dosegel, ker se je zgodil znotraj vsaksebnosti eksistence in esence. Dosegel pa je nekaj drugega, grozljivejšega, kot je tisto, od česar se je obrnil, v lepem videzu bolj grozečega, kot je grozeča atomska goba. Stari metafizični razcep biti in bistva, o katerem smo govorili, ni pomenil seveda nič »dobrega«, saj je človeka trgal samemu sebi. Kljub vsemu pa je bil v tem očitnejši, odprtejši, znosnejši. Dvojnost in razcep, ki ga naziramo v tem preobratu, se vse bolj pogreza v lastno noč in skriva svoja brezna

v izmaknjenost in prikritost lepo izglajenega videza. Tej njegovi izmaknjenosti in prikritosti današnja misel še ne more (morda že ne more več) do dna.

O čem govorim? O človeku, utemeljenem samó v sebi samem in odgovornem samo sebi samemu; o človeku z mrtvim »bogom«. (Opozarjam: bog je v narekovajih.) Mar je to res takšna grozota? Mar ni to tisto, kar hočemo, kar nam je bolj potrebno kot karkoli drugega? In kje naj bi bil tu še kakšen razcep, če je le človek sam, svoboden itd.? Morda je razcep med človekovimi odločitvami in tistim že odločenim, človeka opredeljujočim? Da bi odgovorili na to, se moramo neizogibno odpraviti v metafiziko.

Izhodišče nam bodi Sartrov stavek »eksistenca je pred esenco«. Eksistenca je tu mišljena iz esse existentiae. Ta pomeni nekaj, kar zares je, nasproti prividu ali zgolj možnosti, potencialnosti (potentialitas). Eksistenca pomeni tedaj tisto, kar je realno, aktualno bivajoče. Kant jo opredeljuje kot objektiviteto izkušnje, Hegel pa kot idejo absolutne subjektivitete, ki sama sebe ve. Razlikovanje med eksistenco kot aktualnostjo nasproti potencialnosti kot goli možnosti nahajamo že v antični Grčiji pri Platonu in Aristotelu. Aristotelu je *próte hýle* (snov, materija) čista možnost, potencialiteta, medtem ko je *enérgeia* aktualiteta, tisto, kar zares je. To, kar na ta način je, so vse stvari kot enotnost *hýle* in *morphé*, materije in forme, zakaj sleherna stvar je s-tvar, nekako oblikovana tvar (materija). Stvari kot oblikovano materijo imenuje Aristoteles prva substanca. Prva substanca, torej obdajajoče nas stvari, so tedaj bivajoče, kar zares je, kar človek *najprej* spozna. Prav zato govori Aristoteles o *prvi* substanci. Videli pa smo: stvari *so* le kot oblikovana tvar, materija. Sama materija se brez oblike ne more pokazati kot kaka stvar. Zaradi tega je forma (eídos, morphé) tisti princip, ki aktualizira čisto potencialnost (materijo). Aktualizacija materije, ki je vse dogajanje in gibanje, pa se dogaja kot prehajanje potencialnosti *(hýle)* v aktualiteto (energeia) in kot razvoj od nižjih k višjim formam; pri tem so nižje spet materija višjih form. Razvoj od nižjih form k višjim je mogoč le po najvišji, čisti formi, ki ne potrebuje nobene materije več. Čista forma ni kaka poljubna Aristotelova domislica, temveč je neizogibna za razvoj od nižjih k višjim formam, kakor tudi za aktualizacijo čiste potencialnosti materije v stvareh. Ta čista forma pomeni Aristotelu šele *pravo bit stvari* kot prvih substanc, zakaj vse stvari so se dejansko aktualizirale šele po tej čisti formi. Ta je tisto splošno, kar biva samo v posebnem in se v njem ostvarja, to samoostvarjanje biti pa imenuje Aristoteles *entelehija*. Imenuje jo tudi druga substanca, ker jo človek spozna šele *po* stvareh in *v* stvareh. Toda ta *za človeka* druga substanca (po redu spoznavanja) je po »naravi stvari« prva, saj ona omogoča in je bit vseh stvari in gibalo vsega, medtem ko je tista za človeka prva substanca po naravi stvari druga. Tako je torej vse, kar je, omogočeno po tej za človeka drugi, po naravi stvari pa prvi substanci. Po Aristotelu so samo zanjo primerne tiste oznake, po katerih opredeljuje Platon ideje: je večna, nespremenljiva, negibljiva (zakaj ona vse giblje), sama zase, netelesna, skratka *popolna* bit, čista aktualiteta,

v kateri je možnost že dejanskost — *božanstvo*. Substanca je tako subjekt, oboje je tisto, kar je spodaj in kar nosi vse drugo, je torej podstat vsemu (sub-stanca, sub-jekt). To substanco oziroma subjekt kot po naravi stvari tisto prvo pa imenuje Aristoteles tudi *nus poietikós*, aktivni um (Spis »O duši«). Kar velja za vse stvari, velja v metafiziki enako tudi za človeka, ki je tudi enotnost materije in forme. Materija so mu tisto vegetativno in živalsko, forma pa duša. Duša sama je sestavljena po istem principu. Sestavljata jo aktivni in pasivni um *nus pthetikós*. Ta aktivni um pa je prav tisti, po katerem *so* vse stvari to, kar so, zakaj on je »na neki način forma«, je torej čista forma. Aristoteles ga imenuje tudi *theos* — bog. Tudi tako mišljeni aktivni um ni kaka poljubna »idealistična« domislica, ki bi jo bil Aristoteles prinesel s seboj iz »idealistične« Platonove šole, temveč neizogibno spada k Aristotelovi misli. Ta aktivni um človeške duše je tisto večno, nesmrtno, nespremenljivo, netelesno, nadčloveško v človeku in njega samega omogočujoče, medtem ko človekov trpni um odmre s človekom vred. Ta aktivni um, čista forma, čista aktualiteta itd. je tisto, kar se kasneje kaže kot summa intelligentia oziroma esse essentiae. *Aktivni um kot čista forma pri Aristotelu je tisto »po naravi stvari prvo«, in v sholastiki ter kasneje je esenca pred eksistenco.* Oboje je isto. V človeku je tedaj združeno tisto animalno in tisto v *tem* pomenu umno — človek je animal rationale.

Dani obris Aristotelove ontologije kot jedra metafizike kaže, da je razkol v opredelitvi bistva človeka, ves ta razkol med eksistenco in esenco, *pravzaprav utemeljen v načinu, kako je bilo razloženo vse, kar je, torej bivajoče kot tako.* Iz *načina* te razlage bivajočega kot takega, ki se imenuje ontologija (po grški besedi *ón* = bivajoče) tedaj vedno *in vsakokrat znova* »sledi« in prihaja le-ona dvojnost opredelitve bistva človeka kot animal rationale. Iz *načina* razlage bivajočega kot takega vedno *in vsakokrat znova* prihaja tudi razdvajanje v biti na *možno* in *realno* (aktualno), na *esenco* in *eksistenco* (esse essentiae in esse existentiae). Essentia je namreč pojmovana kot vse omogočujoča možnost vsega, kar je. Če je ta odnos med eksistenco in esenco dialektična povezanost, kot pri Heglu, tedaj misel še ni segla onkraj tega razcepa, temveč ga je le na *neki način* razložila.

Arsitotelova razlaga bivajočega kot takega — torej ontologija — je bila tu zbrana *le kot zgled*, iz katerega naj bi se pokazalo, *kako* iz *neke* razlage bivajočega kot takega »sledi« le-oni razcep in dvojnost, ki je vedno navzoča v vsej evropski zgodovini. Ne trdimo, da so vse ontologije v zgodovini od Aristotela do danes enake, pač pa menimo, da vsaka ontologija kot taka, kar pomeni *sleherni način razlage bivajočega kot takega*, neizogibno vsebuje to dvojnost in razcep. Vsaka ontologija zato ni nič drugega kot *neka* »razlaga« odnosa med esenco in eksistenco. Pri tem je vseeno, ali takšna razlaga sebe imenuje ali ne imenuje ontologija, ali celo nastopa proti »ontologiji«. Ne moremo pa se tu spuščati v vprašanje, iz kakšne usode biti se dogaja ta razcep v biti med esse essentiae in esse existentiae. Prav tako se ne moremo ob razmišljanju o Sartrovi drami spuščati v vprašanje pomena tako označene »biti«. Za naš namen v tem

članku naj zadošča opozorilo, ki smo ga dobili iz tega ekskurza v antično filozofijo: ontologija kot jedro metafizike vedno *na neki način* razloži vse, kar je, tudi človeka. *V načinu te razlage pa je vsakokrat zapopaden razcep v biti, ki se kaže kot razlika in odnos med esenco in eksistenco, ter v sklopu tega odnosa dvojnost bistva človeka kot animal-rationale.* V tem pomenu je razcep med esenco in eksistenco usoden za vso zahodnoevropsko zgodovino in ji stoji v jedru. Naj tu ponovno opozorim na to, kar sem omenil že prej: *metafiziko je treba razumeti kot dogajanje tega fizično-nadfizičnega bistva človeka samega.*

Ta osnovna metafizična struktura, ki smo jo našli pri Aristotelu, se kasneje ohranja v vseh svojih spremembah. Nemogoče nam je tu slediti vsem tem spremembam.

Za nadaljevanje tega razmišljanja je pomemben pridobljeni pojem existentia in še bolj pojem *substance* oziroma *subjekta*. Ne da bi sledili vsem spremembam, ki jih je ta pojem — temeljno nespremenjen — pretrpel v času od Aristotela do danes, lahko ugotovimo, da je v novoveški filozofiji od Descartesa dalje subjekt postal tako rekoč Arhimedova točka filozofije — primum philosophicum. Naj so ga razlagali kakorkoli že, vedno je ostal tisto osnovno, na čemer je imelo oporo vse drugo. Naj govori filozofija o čemerkoli že, vedno govori na neki način o človeku ali njegovem bistvu. Razkrivajoč bistvo vsega, kar je, razkriva tudi bistvo človeka. Dokler je filozofija filozofija, se temu ne more izmakniti. Zares so velike filozofije v stoletjih po Descartesu *eksplikacije struktur subjektivitete subjekta*. Subjektiviteta subjekta je bit (oziroma substanca, kar je tu isto) vsega, kar je. *Esplikacija struktur subjektivitete subjekta velja v novoveški filozofiji kot razlaga vsega, kar je, torej biti bivajočega, ki je pojmovano kot existentia.* Kot smo videli, je bila dana osnova za to že v antični filozofiji. *Existentia* kot actualitas nasproti possibilitas *je v novoveški filozofiji potemtakem utemeljena v subjektiviteti subjekta.* Subjektiviteta subjekta (npr. pri Kantu transcendentalni apriorni čisti subjekt kot transcendentalna apriorna sinteza za vse predmete možne iskušnje, torej objektivitete; pri Heglu dialektično samorazvijajoči se subjekt kot absolutni duh; pri Schopenhauerju volja; pri Nietzscheju volja do moči itd.) je essentia te existentiae. *Dvojnost in razcep med esenco in eksistenco je torej znotraj tako ekspliciranega subjekta.*

Kako je sedaj pri Sartru? Rekli smo, da je subjekt postal tisto osnovno, na čemer ima oporo vse drugo. Subjekt vsega, kar je, je pri Sartru nedvomno *eksistenca*. To ime velja pri Sartru samo za človeka, samó človek je eksistenca, stvari pa ne. Bistvena poteza te eksistence je namreč svoboda. Eksistenco pojmuje Sartre kot individualni subjekt, ki je vedno in neizogibno usmerjen ven k objektom in drugim eksistencam. Sam zase, osamljen, ni mogoč, zakaj šele njihova medsebojnost zagotavlja samonastajanje vseh subjektov kot eksistenc, šele v skupnem delovanju drug za drugega je vsak sam zase. (Götz, brž ko se je »učlovečil«, poišče ljudi, druge, začuti potrebo po njih.) To pomeni, da je tako zapopadena eksistenca *subjektiviteta, v kateri je vse obseženo.* Poiskati je treba, kaj se skriva v nji.

Ko smo govorili o Sartrovem pojmovanju človeka kot eksistence, smo videli, da nad človekom ni ničesar, vse je nič in postaja to, kar je — *torej sploh nekaj* — šele s svobodno odločitvijo in aktom eksistence. To namreč pomeni stavek, da je človek svoboda. Človek — torej eksistenca — s svojimi svobodnimi, od nikogar in ničesar vnaprej določenimi akti šele »podeli« *vsemu* kar ga obdaja (in to je dejansko vse, kar je) esenco, neko takšno ali drugačno bistvo. To sedaj pri Sartru ne pomeni, da je človek creator ex nihilo, ne ustvarja sam iz sebe snovi (tako rekoč materije) vsega, kar je, temveč *podeljuje vsemu* njegovo bistvo. Ta *Vsemu* pomeni seveda tudi in predvsem sebi samemu. Tako, človek svobodno sam sebe izbira, vtem ko izbira nekaj »zunaj« sebe. *Eksistenca je pri Sartru torej svojevrstna eksplikacija subjektivitete subjekta kot tistega, ki je osnova vsemu in tudi sebi samemu.* V podrobnosti te svojevrstne eksplikacije, ki jo daje Sartre v svoji filozofiji, se tu nimam namena spuščati. Potrebno je sprevideti, da je ta eksplikacija dejansko utemeljitev vsega, kar je, določen način razlage bivajočega kot takega in torej po smislu ontologija. Vse to se mi zdi temeljna ugotovitev glede Sartrove filozofske misli. Tako razumljena eksistenca se od tradicionalne existentiae v osnovi, torej v *bistvu* ne razlikuje. Če je namreč existentia v tradicionalni metafiziki pomenila tisto, kar zares je, tisto po esenci v resnici bivajoče, vidimo, da eksistenca pri Sartru na neki način pomeni tudi tisto, kar zares šele je, tisto v resnici bivajoče, ki v *svoji* bivajočosti, celó podeljuje vsemu, kar je, bistvo. Torej prav tako kakor *bivajočost subjektivitete subjekta* v tradicionalni novoveški metafiziki podeljuje bistvo vsemu, kar je. To je tedaj tista »prava bit«, ki daje bistvovati vsemu. Zato pravi Sartre po svojem »junaku« v drami: »vse okrog človeka je ena sama prazna praznina, nič« (citiram po spominu).

Tako smo se z neke druge strani določneje približali tistemu, kar smo omenili, ko je bil govor o tem, da Sartre ni odskočil iz horizonta metafizike, temveč je napravil le neki obrat znotraj metafizike.

Še vedno pa ne vemo, kako je v bistvu s subjektiviteto subjekta kot svobodno eksistenco pri Sartru. Kako je v sebi razcepljena ta subjektiviteta subjekta kot svobodna eksistenca? Da bi se približali temu odgovoru, si moramo neizogibno ogledati še neko drugo potezo v novoveški metafiziki, ki se kaže kot *metafizika volje.*

Predvsem je treba reči, da ni sprejemljiva tista ocena novoveške filozofije, po kateri metafizika volje pravzaprav ni pomembna, ker nima »tolikšne družbeno-zgodovinske vloge ali pomena« itd. kot metafizika duha in racionalnosti, umnosti. Takšnih ocen je veliko. Domneva se namreč, da je metafizika volje nekakšen iracionalizem, ker »daje primat« tistemu brez-umnemu, brezrazložnemu nad duhom oziroma umnostjo. Če je res, da metafizika ni in nikoli ne more biti kup praznih domislic, temveč je v svojem bistvu usodna kot dogajanje bistva človeka samega in kot sled tega dogajanja, kdo bi si tedaj drznil meriti in ocenjevati bistvo metafizike s preprostim merilom »več ali manj« vloge za to ali ono?

Metafizika volje ima svoje začetke že pri očetu novoveške filozofije Descartesu. Spoznanje ima pri njem svojo racionalno in *volitivno* kompo-

nento. Volitivnost, volja mu je tisto, kar je navzoče v sleherni akciji in psihološki dejavnosti. *Predvsem pa mu je volja pogoj slehernega dejanja* — torej tudi dejanja *spoznavanja, ki je kot naše delo mogoče le po privolitvi naše volje.* Mar ni tedaj pri »racionalistu« Descartesu *volja na neki način tisto, kar nekako omogoča sleherno spoznanje, torej racionalnost, razum sam?* Pri vsem tem pa je volja po Descartesu svobodna in se kaže v prosti izbiri. Kako je to izvedeno v podrobnostih in kako se kaže pri Descartesovih naslednikih, tega tu ne moremo slediti.

Dalje je Schelling, neposredni Heglov predhodnik in sodobnik, ugotovil, da »predikati« oziroma »opredelitve« prave biti vsega, kar je, ustrezajo tistemu, kar imenujemo *volja*. To misel je povzel Schopenhauer ter razložil voljo kot bit vsega, kar je. Vse bivajoče mu je bilo v bistvu volja, v svoji pojavni obliki pa zgolj predstava. Volja je neskončna, *brezrazložna*, zunaj časa, zunaj prostora, zunaj vseh zakonitosti in kavzalnega neksusa — vse to velja v pozitivnem pomenu le za pojavnost. Vse stvari in človek so le začasna in v-časna inkarnacija in individuacija večne, absolutne volje, ki se kaže Schopenhauerju kot *volja do življenja*. Ta volja do življenja se nenehno *širi*, nenehno sama sebe mrcvari in trpinči, se sama s seboj hrani itd. Zato je edina odrešitev iz tega samomučenja *negacija volje do življenja*. V tem je utemeljen Schopenhauerjev filozofski pesimizem. *Racionalnost oziroma umnost* je v tem sklopu le *orodje* te brezumne *volje* v njenem potrjevanju same sebe, ki si jo le-ta podreja in prireja svojim interesom — »borna lučka v najvišji kamrici velikanske, nji neznane zgradbe«. Nietzsche, ki je bil spočetka pristaš Schopenhauerjeve filozofije, se je kasneje odvrnil od njega. Volja, ki je tudi pri njem bistvo vsega, kar je, tudi človeka, se mu je pokazala drugače. Kot večno povračanje enakega je *volja do moči* in večni DA vsemu, kar prinaša, tudi lastnemu trpinčenju. Ne zanikanje, temveč *priznavanje* bistva volje do moči in njene ekspanzije je pričujoče že v nji sami. Razcep se kaže tu kot dvojnost bistva (volja) in pojava (inkarnacija tega bistva kot volje), ali pa kot *razdvojenost te brezumne volje in umnosti*. Tako gledana volja do moči pa je v celoti, čeprav še *skrito*, navzoča že v Heglovi filozofiji. To je absolutni duh, ki v vsem, kar je, sebe *spoznava* in sebe *hoče* kot volja znanja in ljubezni. To je jedro tistega, kar imenuje Marx *Heglova laž principa*, zaradi katere je po Marxu rešitev razcepa v Heglovi misli zgolj navidezna. *Subjektiviteta subjekta kot duh ali kot volja se nam zato kaže v nekem pogledu kot isto.* Nietzschejeva misel združuje v sebi obe veliki veji razdobja tako imenovane nemške klasične filozofije: metafiziko duha in metafiziko volje. Ta sklep bi seveda zahteval obširnejšo uvodno obravnavo, ki pa tu ni mogoča.

Nietzschejeva volja do moči se kaže kot volja do volje. Značilnost te volje kot novoveške in še današnje subjektivitete subjekta je to, da ni opredeljena po ničemer drugem kot sama po sebi. Ne boga, ne hudiča, ne Dobrega ne Zla ne priznava nad seboj. Njen edini zakon je njena volja. Je torej *sámo-volja. Subjektiviteta subjekta mišljena kot sámovolja*, tu smo blizu tistemu, *kar danes je*. Njena značilnost je pospešujoča se *samoekspanzija*, širjenje svojega prostora. Kot ekspanzija pa je hkrati

tudi *redukcija, črpanje*, izčrpavanje vsega, kar je, torej tudi človeka. Kaže se kot totalno popredmetenje in hkrati totalno *mobiliziranje* vsega, kar je, vsega predmetnega, v nadaljnjo še hitrejšo ekspanzijo in močnejšo redukcijo in mobilizacijo. Njen razširjajoči se prostor se polni s praznimi predmeti in praznimi ljudmi. Praznina se širi in polni s praznino, zakaj vse tone v brez-bitnost gole predmetnosti. Ta *sámo-volja* je v osnovi *vsemu, kar je*, torej tudi nam ljudem. Zato vse to ni kje zunaj, ni kje daleč, ni kje globoko; to je tisto vsakdanje najbližje, *to je poteza v zgodovinsko bitni usodi bistva nas samih in sveta, v katerem smo. To je človek z mrtvim »bogom«*. Nietzssche je imenoval to z besedo *»puščava raste«*.

Tako razumljena *sámo-volja* nikakor ni identična s psihološko pojmovano samovoljo kakega individualnega odločanja o čem, čeprav ta na neki način sodi vanjo. Lahko bi rekli, da je posredni izraz tistega, kar pomeni sámo-volja, tudi tisto, kar se po Marxovo imenuje *samooplodnja vrednosti oziroma kapitala*, ki je danes ustrojena drugače, kot jo je mogel videti Marx. Vsega tega »ni« nikjer in vendar »je« povsod in v vsem; takšno je kot »bog« — nikjer ga ni in povsod je navzoč. V katerem koli totalitarizmu se spet na en način posredno kaže ekspanzija, totalna mobilizacija in redukcija vsega v bistvu *sámo-volje*. Drug način takega posrednega kazanja je business, pa tudi vojna itd. Vse to seveda niso opredelitve bistva tistega, kar imenujemo *sámo-volja*.

Če pa je tako, tedaj atomska goba ni nevarnejša in grozljivejša od nevarnega in brez-varnega te nevarnosti. Ta opis si niti najmanj ne lasti, da je miselno zajel to, na kar je skušal samó opozoriti: da bi se v tem namreč pokazali obrisi tistih pokrajin, iz katerih izvira Sartrova drama »Hudič in dobri bog«. V vidiku, ki se nam je odprl, že naziramo obrise tistega, kar se v bistvu dogaja v Sartrovi obrnjeni formuli *»eksistenca je pred esenco«*. Kar se tu dogaja, je skrivanje in prikrivanje tega grozljivega, te nevarnosti pod lepim videzom temeljne formule »eksistenca je pred esenco« oziroma »človek je svoboda«. *Razmerje med to vsaksebnostjo eksistence in esence*, boga in človeka, ki se nam je prej pokazalo kot deficientni modus odnosa do boga oziroma kot človek z mrtvim »bogom«, *je ravno tisto, kar smo skušali nakazati kot totalno ekspanzijo volje do volje oziroma sámo-volje*. To je razmerje svobodnega, po »ničemer« določenega odločanja eksistence za esenco, *to je subjektiviteta subjekta skupaj s svojo objektiviteto*. Ta svoboda pa je utemeljena samó sama v sebi, zakaj ničesar ne priznava nad seboj. Kakšen je odnos med takšno svobodo in ono sámo-voljo? Ta svoboda skriva ono sámo-voljo.

Vase zaprti razkol *tega* razmerja med eksistenco in esenco, razkol v subjektiviteti sámo-volje izgubljenega človeka je v tem, da je človek še vedno ostal to umno-brezumno bitje, zakaj v sámo-volji se ohranja osnovna poteza volje — brezumnost. *Človek je sam v bistvu razdvojen na umnost in brezumnost, na prakso in inertnost, kot pravi Sartre*. Današnji človek torej ni doma tam, kamor se je izgubil in kjer zaman išče svoj dom. Današnji človek tava kot tujec, izgubljen v subjektiviteti oziroma objektiviteti, kar je popolnoma isto, saj je vse objektivno postavljeno, predmeteno po njem samem, s tem pa postavlja človek tudi samega sebe.

To kaže odnos oziroma razmerje med eksistenco in esenco. Človekov dom leži morda res onkraj tu orisanega razkola boga in hudiča, onkraj Dobrega in Zla, onkraj eksistence in esence. Vendar se ta skoraj brezimni kraj, kjer je morda njegov dom, danes še trdovratno izmika človeku, zakaj zdi se, da še ni dopolnjena usoda izgubljenosti in tujstva. Na nas pa je njeno grozeče preživljanje. Umetnosti nam to nenehno kažejo. Kar kažejo, je grozljivo.

Če je človekov dom res onkraj boga in hudiča, Dobrega in Zla, eksistence in esence, potem je s tem morda nakazana smer poti v ta kraj. Eksistenca pri Sartru se nam je pokazala kot svojevrstna razlaga subjektivitete subjekta, po kateri je tudi vsa objektiviteta. Onkraj eksistence in esence pomeni tedaj onkraj subjektivitete subjekta z njegovo objektiviteto vred, torej *onkraj korelacije subjektivete in objektivitete*. Če gledamo in dokler gledamo iz te korelacije, je v nji *vse*, kar kakorkoli je, in *onkraj nje nič. Toda ali bi bilo mogoče odskočiti iz te korelacije?* Dalj kot do vprašanja tega odskoka se v okviru razmišljanja o izvirih Sartrove drame »Hudič in dobri bog« ni mogoče niti tipaje prebiti.

Prav to pa, da še ni dopolnjena usoda te izgubljenosti človeka v tistem, kar imenuje naziv subjektiviteta subjekta kot sámo-volja oziroma kot eksistenca svobode v Sartrovem smislu, pa morda do neke mere osvetljuje tudi Sartrov »zaostanek«. Zakaj prav v tem, da Sartrova temeljna filozofska misel o prednosti eksistence pred esenco (z vsem, kar ta misel sežema) skriva in prikriva v sebi tisto grozljivo nevarnost; prav v tem, da se sama kaže kot tisto negrozljivo, ne-nevarno, zaželeno, prav v tem je notranja nezadostnost Sartrove misli danes. Ne to, da ni odskočila v oni kraj onkraj, pač pa to, da sama s seboj zapira pogled v ta onkraj, je njena nezadostnost. Zakaj v tem je — ne da bi sama vedela ali to hotela — glasnica tistega pustošenja, ki grozi pod imenom *sámo-volja*. Zato Sartrova misel ni niti na poti tja v oni kraj onkraj, ker si je sama s svojo obrnjeno metafizično formulo zaprla pot. To pomeni, da je danes sleherno filozofsko mišljenje, ki se še zadržuje v okviru subjektivitete subjekta (kakorkoli že razložene), skrivajoči zastor in samo sebi pregraja, ki si onemogoča odskok iz tistega, v čemer se duši. To velja enako tudi za tiste filozofije, ki zatrjujejo, da so zapustile »subjektivizem« in da so se »obrnile ven k *objektiviteti* zgodovine in sveta«.

Kaj se torej v *bistvu* bistvenega spremeni ali se je spremenilo, če se metafizični stavek *»esenca* je pred eksistenco« sprevrže v sicer še vedno metafizični stavek *»eksistenca* je pred esenco«, kolikor je metafizika ostajanje v subjektiviteti subjekta kot bivajočosti vsega, kar je (bivajočosti kot tistem, po čemer vse je)? *To, da se subjektiviteta subjekta kot volja do moči skriva in prikriva kot sámo-volja z vso svojo sámoekspanzijo, redukcijo in totalno mobilizacijo v eksistenco svobode. In to vlada kot skrita usoda sveta danes.* Vlada tako, kakor je subjektiviteta subjekta vedno vladala — kot bivajočost vsega, kar je; torej kot tisto, po čemer je vse, kar je, tudi človek.

Sartre pravi: eksistencializem je humanizem. Eksistencializem je mišljen tu iz tistega, kar pomeni eksistenca. To pa, kar eksistenca pomeni,

se je pokazalo kot svojevrsten antropocentrizem. Zato bi morda mogli reči: ta humanizem je svojevrsten antropocentrizem. Njegovo bistvo bi bilo tisto, kar smo imenovali *sámo-volja* v svoji ekspanziji, redukciji in totalni mobilizaciji, tisto, kar se nam zdi zgolj grozljivo, kot je grozljiva atomska goba. Ta humanizem zasnavlja svojevrstno metafiziko antropocentrizma.

Tak preobrat, kot se nam je pokazal pri Sartru, je napravil že Nietzsche. To je dovršitev brezizhodnosti. Sartre ostaja v tej dovršeni brezizhodnosti. Ostajajoč v nji, ustreza ta misel temu, kar danes je. Na *ta način* ustrezajoč pa je v dovrševanju te brezizhodnosti spregledala tiste znake, ki izgubljenemu kažejo pot v oni »onkraj« današnjega, ki je pravzaprav tu »pred« njim.

Po vsem, kar se kaže iz doslej povedanega, bo morda lažje in globlje razumeti konec te drame. Da sklepi, do katerih smo tu prišli, izhajajoč iz Sartrove drame »Hudič in dobri bog«, niso pretirani, kaže njen konec.

Eno glavnih vprašanj, ki ga moramo še osvetliti, je namreč vprašanje, zakaj Götz na koncu noče prevzeti oblasti nad vojsko in zakaj jo prevzame šele na Nastyjev ukaz, torej na ukaz tistega, ki ga imenujejo v drami »prerok«.* Je mar to »ideologija vodje«? Ali je nenadna vrnitev k staremu in pomeni torej razpoko v celoti? Mar je Sartre pri stranskih vratih spet vpeljal boga? Da bi se temu približali, moramo pogledati, kakšen je pomen tega »preroka« v drami.

Nasty nastopa kot vodja kmečkih puntarjev. On je tisti, ki vidi in pozna pomen in cilje puntarije, kateri so lastni puntarjem samim, le da nezavedno. On ve, kdaj nastopi ura primernega udarca, kdaj pride puntu njegov čas. Iz te svoje vednosti in v skladu z njo hoče in mora voditi puntarje. Je torej poosebljena zavest puntarije. Prav iz tega svojega znanja zahteva, naj pričetek punta odložijo za sedem let, in je v tej zahtevi pripravljen celo likvidirati nepokornega voditelja puntarjev, ki hoče začeti vstajo takoj. Likvidiral bi ga v imenu tistega, za kar se le-ta sam bojuje, le da se ne zaveda dovolj svojih možnosti v situaciji. Uspešen je tedaj lahko le tisti, ki spozna nujnost, da je treba sprejeti »prerokovo« vodstvo. Vsi tisti pa, ki tega ne spoznajo ali se mu upirajo, morajo nujno propasti. Nasty naj bi bil torej nekakšna poosebljena »zgodovinska nujnost«. Odkod Nastyju njegova »preroškost«, tega nam Sartre v drami neposredno ni povedal. Očitno pa pomeni ta punt v drami nekakšno revolucijo. Kaj razume s tem imenom, je Sartre povedal v svoji razpravi »Materializem in revolucija«. Po tem pojmovanju gre za revolucijo takrat, *ko spremljajo spremembo ureditve globoke spremembe lastninskih odnosov.* V skladu s tem je revolucionarna tista stranka, skupina ali oseba v nji, ki s svojimi dejanji namerno pripravlja takšno revolucijo. Revolucionar je torej v vsem pogojen po situaciji (glej omenjeni tekst str. 54, 55 — nemški prevod). Zares gre tudi puntarjem v drami za takšno spremembo ureditve,

* Tu ne mislim tistega preroka, ki nastopa v prvem dejanju te Sartrove drame. To dejanje je v gledališki izvedbi tega dela v Drami SNG v celoti odpadlo. Ni jasno, zakaj so se v Drami odločili za takšno nedopustno operacijo. Kljub temu pa je bila uprizoritev izvrstna in celovita ter je ustrezala intencam Sartrovega dela.

ki jo spremlja sprememba lastninskih odnosov. To pomeni, da je Nasty opredeljen s to revolucionarno situacijo, da je tako rekoč zavestna sila te situacije. Tako zapopadena revolucionarna situacija torej opredeljuje vse ljudi in v nji so razdeljeni v dve osnovni antagonistični skupini: tiste, ki hočejo spreminjati to situacijo, revolucionarje, in tiste, ki hočejo ohranjati to, kar že je, reakcionarje. V osnovi so jim različni interesi. *Oboji so določeni s to situacijo.* V tem tako zapopadenem antagonizmu in vsaksebnosti njegovih polov se torej na nekem drugem nivoju in na svojevrsten način kaže osnovna dvojnost, ki se vleče v vsej evropski zgodovini in ki smo jo našli tudi v Sartrovi filozofiji: razcep med eksistenco in esenco. Omenili smo že, da ne opredeljuje le eksistenca esence, temveč neizogibno tudi narobe, zakaj tisto v svobodnem aktu eksistence *že* odločeno se ne more prenarediti v nestorjeno. To je torej tu ter opredeljuje nazaj eksistenco. V tem odnosu je zasnovan antagonizem onih dveh skupin oziroma strank.

Kako pa se ta medsebojna določenost ujema s Sartrovo mislijo, da je človek svoboda? Odnos med svobodo in nesvobodo (prakso in inertnostjo; materijo, pojmovano kot objektiviteto, in človeško akcijo, prakso) obravnava Sartre ob vodilu častnosti. Človek se kot svoboda projicira v prihodnost, je odprta možnost, ki vključuje tudi svojo nezmožnost, *je lastni projekt.* Prav to svobodno projiciranje človeka v prihodnost je bistvena poteza človeka kot svobode. V svoji preteklosti je določen, tu ne more spremeniti ničesar več. Sedanjost pa je dimenzija izbire in odločitev, prakse, ki možnosti izbira in spreminja v aktualnost, je prehajanje k prihodnosti. Človek lahko postane nesvoboden, lahko postane stvar le, če najprej eksistira kot človeška svoboda. Šele na tej osnovi postane razumljiv opisani splet svobode in nesvobode.

Ko smo govorili o Sartrovem pojmovanju revolucije in revolucionarja, smo omenili pogojenost po situaciji. Opraviti imamo torej s *človekom situacije.* Situacija, kaj nam ta beseda — danes tako zelo pomembna in vsemogočna — navsezadnje pove? Najširša, najglobalnejša situacija, tako rekoč situacija situacij, tista, v kateri so prirejene vse ožje situacije, nam pomeni presek določene točke *dogajanja korelacije* subjektivitete in objektivitete. Videli smo, da obsega ta korelacija vse, kar je — torej bivajoče kot takšno. To situacijo torej moremo nekako — tako ali drugače — opredeljevati *samó* iz neke razlage vsega, kar je, torej bivajočega kot takega. V novoveški filozofiji so se nam te razlage (ontologije) izkazale kot eksplikacije struktur subjektivitete subjekta kot temelja vse objektivitete. Pri Sartru se je subjektiviteta subjekta pokazala kot eksistenca svobode, v kateri se skriva in prikriva ona grozljiva, ogrožujoča sámovolja. Človek situacije je zato brezdomec, izgubljen in dušeč se v tej subjektiviteti. Bistvo ekspanzirajoče in to talno mobilizirajoče se sámovolje kot človekove bivajočosti »kliče« človeka zoper njega samega. Če je človek svoboda (po Sartru) in če to ime skriva in prikriva v sebi tisto, kar smo imenovali sámo-volja, tedaj je le-ta kot človekova bivajočost obenem »klic« in »odziv« v človeku samem. »Odzivajoč« se temu »klicu«, je sam sebi rabelj in žrtev. Ne le kot »človeštvo« ali ljudstvo, razdeljeno

v antagonistične skupine, temveč predvsem kot človek sam. Ne mislimo dovolj daleč (oziroma bolje: sebi dovolj blizu), če se ustavimo pri preprosti razdelitvi v dve skupini: eni »dobri«, drugi »zli«; eni revolucionarji, drugi reakcionarji; beli in črni. V bistvu človeka, zajetega v subjektiviteto, se druži to dvoje. Dokler ostanemo poslušni »klicu« bistva te sámo-volje, po kateri sami smo, se sami v bistvu dogajamo kot ta razcep lastnega rablja in žrtve. To je videl že Schopenhauer v bistvu volje do življenja. Danes mu *ubežati* ne moremo. Misel, da bomo ta razcep v bistvu človeka odstranili s tem, da bomo odstranili en pol, kar tukaj pomeni »zmago ene skupine nad drugo« (»To vojsko je treba izbojevati . . .« — vzklikne Götz na koncu), je iz bistva sámo-volje prihajajoča in nji služeča iluzija, lep in preprost videz. Če je kje izhod, potem prav gotovo ne v enem teh polov, pač pa morda onkraj polov. V Sartrovi misli se torej tudi tu, na tem nivoju, skriva in prikriva nekaj, kar je v svoji skritosti mnogo grozljivejše kot v tistem, kar se kaže. Sartrova misel nehote služi grozljivosti tistega, kar se v nji skriva in prikriva in kar ona sama s seboj prekriva. S tem »prerokom« v drami torej Sartre pritrjuje grozljivi iluziji, ki smo jo omenili. To je iluzija neke elite, ki edina pozna pot v odrešitev. S tem ustreza bistvu sámo-volje, iz katere prihaja zahteva, da bi usoda sama postala predmet in torej nekakšna krparija v subjektiviteti izgubljenega človeka. Sartrova misel se torej na neki način odziva pozivom te sámo-volje, zakaj *prikrivanje je lastno bistvu sámo-volje.*

Sartrova drama, gledana kot celota in v luči filozofske misli oziroma evropske metafizike, iz katere izvira in na katero smo skušali tu opozoriti, ne odpira vidikov na to, *kar danes je in prihaja*, temveč jih prekriva, ustrezajoč tako tistemu, kar danes je. Kljub temu pa je v nekaterih svojih elementih nenavadno razkrivajoča. Podobno se nam kaže tudi Sartrova filozofska misel.

Ker ta Sartrova drama na neki način zajema celotni sklop evropske filozofske misli v vsej njeni zgodovini in se ne omejuje na to ali ono »smer« ali na ta ali oni »problem«, je bilo za obravnavanje te drame s filozofskega »vidika« neizogibno potrebno opozoriti na celotni sklop. Zaradi tega je moralo marsikaj, kar sicer zahteva obširnejše eksplikacije, ostati zgolj v obrisu, kot opozorilo.