9. Mirić Jovan (1981): Za tesnejšo institucionalno in individualno sodelovanje jugoslovanskih politologov, Teorija in praksa, 4—5.

10. Radovanović Miroslav (1980): Predmet i zadaci sociološke prakseologije, Sociologija št. 3—4.

11. Roter Zdenko (1981): Odgovornost za velike odločitve, Teorija in praksa št. 6—7.

12. Rus Veljko (1978): Uvod, v Ekspermenti u demokratizaciji radnih odnosa, Filoz. fak. Zagreb.

13. Županov Josip: Teze o društvenoj krizi, Revija za sociologiju, št. 3—4.

Ivan Urbančič Resnica o resnici

Pri založbi Obzorja je v zbirki Znamenja kot 58. zvezek izšla spomladi 1981 knjiga Tineta Hribarja: *Resnica o resnici.* Na Slovenskem le redkokdaj izide kaka knjiga slovenskega avtorja, ki skuša na polju filozofskega mišljenja presegati neproblematičen filozofski akademizem na eni strani in »javno priznano« ideološkost na drugi strani, obenem pa se misleč odpirati duhu sodobnega časa in se izpostaviti njegovemu nemiru. Prav to pa so značilnosti Hribarjeve knjige. Da taka knjiga mislečega bravca kliče k premisleku, najbrž ni treba posebej dokazovati; in da bo v taki knjigi našel marsikaj nenavadnega, je tudi mogoče pričakovati. Nenavaden in vznemirljiv je že njen naslov: resnica o resnici. Ali je za človeka kaj pomembnejšega od resnice? Vem, za *mnoge* je danes — kakor že zmeraj — pomembnejši od resnice »kruh«, čim večji kos čim bolj belega in z drugimi dobrotami čim bolj obloženega in za vse dni vnaprej zagotovljenega kruha. In v svojem vsakdanjem življenju je človek prejkone pripravljen žrtvovati zanj tudi resnico; vsakdanjost in nji pripadajoča javnost nagibata človeka z »blago silo« k temu, da se odvrača od resnice že zgolj zaradi »ljubega miru«. Ampak rečeno je bilo, da človek ne živi samo od kruha. Človek se zmore odtrgati od povprečne vsakdanjosti mnogih, se ne podrejati nerečenim zahtevam njihove javnosti in tako doseči plemenitost svoje človeške samobitnosti. Ta plemenitost samobitnosti mu prihaja iz resnice kot prvega in najvišjega; *zanj* je resnica prvo in najpomembnejše. Če pa Hribar že v naslovu napoveduje razpravo o resnici same resnice, spodbuja s tem stopnjevano pozornost svojega bravca, terja celega človeka, kliče njegovo samobitnost. Resnica terja celega človeka, ker je težka in trda in predvsem, ker se izmika. Tudi to je bilo že davno povedano. Vendar resnica ni nekaj zmeraj sebi enakega. Kaj je torej resnica? To vprašanje naj uravnava tu narejeni splošen pripravljalni premislek Hribarjeve osnovne misli, razvite v tej knjigi.

V svoji knjigi resnice o resnici obravnava Hribar vprašanje resnice v evropski filozofiji od Parmenida do danes. Vendar mu pri tem ne gre za zgolj historičen pregled nekih posebnih idej, temveč gre za tak razmišljajoči prerez skozi evropsko filozofijo, ki pokaže njeno notranjo enotnost, za vodilo pa mu je vprašanje njenega pomena za človeško bivanje, za eksistenco. To pomeni, da Hribar obravnava filozofske resnice v njihovi neposredno življenjski, osebno človeški smiselnosti in kaže s tega vidika tudi na njihovo temeljno pomanjkljivost. Ta in tak prikaz filozofije je sam po sebi že neka kritika filozofije. V nadaljevanju se bom skušal približati tej misli.

Hribarjeva resnica o resnici po svoji možnosti pred strmečimi očmi bravca na samosvoj način kritično podira tako rekoč temeljni ustroj sveta vse človeške zgodovine. Ta svojevrstna kritika je zbrana v osrednji pred-postavki in s tem tudi rezultatu te knjige resnice o resnici: »Resnica, ki si je odgrnila zastor videza, ne vidi drugega kot nič. Edina resnica, ki jo je ugledala, je resnica, da ne vidi nič.« (125) In kaj je ta videz, ki si ga je odgrnila? »Bit je videz in razen tega nič«. (139) Pa tudi: »Vse je videz in razen tega nič.« (164). In nazadnje je tudi resnica rečena kot videz: »Resnica kot videz, za katerim ni nič . . .« (164), pri čemer Hribar izrecno razlikuje videz od navideznosti. »Resnica o resnici je reducirana na resnico kot videz in s tem se je izza resnice spet pokazalo, da tam ni nič.« (139)

Vendar je v navedenih postavkah nekaj paradoksnega. Če pravi Hribar nazadnje, da

je »resnica o resnici ta, da ni resnice o resnici« (165), kljub temu sedaj sam podaja prav to določno resnico o resnici, namreč to, da je vsaka resnica (in tudi bit) videz, *ki ga je mogoče odgrniti in za njim zadeti na nič,* se zgroziti, da tam zadaj ni nič. *Resnica* o resnici so vsi prej navedeni stavki. Paradoks je namreč v tem, da resnica o resnici, ki da je ni, vendarle odgrne to bit-videz, to resnico ali ta zastor-videz in torej ravno *je,* kar kaže tudi na dejstvo, da *ta resnica* o resnici z resnico prav izjemno razpolaga. Če je torej prav na koncu knjige rečeno, da »z resnico ne razpolaga nihče«, je treba sedaj temu dodati tisto, kar *nosi vse izvajanje* te knjige: nič drugega tako kot sama *ta resnica* o resnici. Lastna edina možnost same te in take resnice o resnici je posebno in izjemno razpolaganje z resnicami. Je njegov izvajalec Hribar ali pa je on sam »na razpolago« *temu* razpolaganju?

Poglejmo si sedaj nekoliko določneje to Hribarjevo izvajanje o resnici, ki je brez dvoma izjemen intelektualni napor. Vsa razvita tematika Hribarjeve knjige je kritična preiskava *platonizma* kot ustroja vse metafizične filozofije od Parmenida do danes skozi vse njene premene in preobrate. Znotraj obzorja vprašanja te resnice o resnici se vse dosedanje filozofske misli — lahko bi rekli resnice — izkažejo kot različice platonizma: Platonova in Aristotelova, Tomaža Akvinskega, Descartesova, Leibnizova, Kantova, Heglova, Marxova, Nietzschejeva, Heideggrova, Lacanova, semiotična in strukturalistična. Omenil sem tiste, ki jih Hribar v svoji knjigi izrecno omenja in, bolj ali manj podrobno, preišče. Seveda so tudi vse druge, neomenjene metafizične filozofije ali resnice evropske zgodovine znotraj obzorja vprašanja resnice o resnici le različice ali uobličenja platonizma. Še več. Iz nekih znakov in iz drugih Hribarjevih spisov se nakazuje tej resnici o resnici lastna možnost, da tudi vse druge resnice, ki jih ne bi bilo mogoče označiti za platonizem kot osrednjo črto mišljenja v evropski zgodovini, podležejo nezadržnemu srku resnice o resnici. Tako so npr. krščanska teologija, vsa umetnost in poezija, kolikor imata odrešilne želje, vse religije, vse ideologije, vse magijske in ritualne prakse, vsa mistika, vsa vzhodnjaška modrost (zen, joga, budizem, tantrizem, taoizem itn.); in prav tako tudi vsaka znanost, ki bi gojila kake »upe rešitve«; — vse take resnice podležejo srku *te* resnice o resnici. Tisto, kar v nji srka, je črna luknja niča. Pred njo se Sokrat pokaže le kot »veliki prevarant« (87) in o njegovem: vem, da nič ne vem, je rečeno: »Kakšno védenje neki! Prej neka želja. Nezavedanje tega, da človek ve za nič. Da ga groza zgolj niča zajema kot želja smrti.« (87)

Na tem mestu nimam možnosti, da bi podrobneje razpravljal o posameznih temah iz naznačene, izredno razvejene in mnogotere tematike Hribarjeve knjige. Svoje vprašanje naravnavam k tistemu, kar zarisuje lastno obzorje resnice o resnici; k tistemu torej, kar v knjigi zbrano tematiko tako zbira in predvsem omogoča prav to in tako kritično preiskavo in kar je kot tako obenem z njo razviti *moment* (gibalo ali vodilo) te knjige same. Ne skušam segati torej kam »onstran«. K temu »principu«, če rečem staromodno, Hribarjeve resnice o resnici se bom skušal povzpeti korakoma, vprašujoč, kaj je ta resnica o resnici v svoji paradoksnosti, da namreč *je* ravno v tem, ko je *ni.*

Tisto, kar nosi vsak platonizem, tj. vsako metafizično filozofijo oz., lahko bi rekli, sploh vsako resnico, se znotraj obzorja Hribarjeve resnice o resnici že vnaprej kaže kot neka svojevrstna *težnja po odrešitvi:* »Težnja po izenačitvi *biti* in *smisla biti,* težnja po odrešitvi pred grozo zgolj niča, živa od Parmenida do Heideggerja, . . .« (84). Ne le do Heideggra, temveč še dalje, saj je kot platonik izrecno imenovan tudi Lacan (135); in po izrecnem smislu preiskave spadajo sem tudi Marx, Nietzsche, semiotika, strukturalizem itn. Težnja po odrešitvi se v vsej dosedanji filozofiji kot platonizmu kaže v posebni obliki težnje po izenačitvi *biti* in *smisla biti.* Težnja po odrešitvi, namreč pred grozo zgolj niča, pa ima tedaj lahko tudi drugačne oblike, pač glede na prej omenjene nefilozofske resnice. Težnja po izenačitvi biti in smisla biti je torej težnja vse evropske filozofije po odrešitvi pred grozo zgolj niča. Zakaj? Zato, ker se »biti in smisla biti ne da izenačiti« (84), ker »biti ni groza biti, marveč groza zgolj niča« (84). Izenačevanje biti in smisla biti, kar je prikazano kot odločilno opravilo vsakega platonizma, je torej temeljni ustroj vsake resnice in je zato prikrivanje groze zgolj niča. Zato je rečeno: »Resnica je skrivalka niča«; in: »Kdor govori resnico, nič ne skriva, ker skriva prav nič.« (87) Nepremostljivost razlike ali razpora *biti* in *smisla biti* in dosledno vztrajanje v tem razporu je zato temeljni ustroj *te* paradoksne *resnice* o resnici; je že njen element ali medij.

Ne najprej o teh trditvah, temveč o nečem drugem se je treba v zvezi z rečenim vprašati v nekem pripravljalnem smislu. Težnja po odrešitvi pred grozo zgolj niča *nosi* torej vsako doslej znano filozofsko mišljenje in njegovo resnico, oz. sploh vsako resnico. *Tako* se znotraj obzorja in z vidika vprašanja resnice o resnici pokaže šele bistvo vsake dosedanje filozofske misli in njene resnice. In edina naloga resnice o resnici je, da do poljubne podrobnosti izvede kritično preiskavo in razgradnjo vsake take resnice kot »utvare, da se je pretihotapila mimo groze zgolj niča« (138) in tako prinesla rešitev — zadostitev težnje po odrešitvi. Resnica o resnici potemtakem v vsaki resnici izpostavlja to, da »rešitve ni in ni« (84), kar je že spet sestavina te resnice o resnici. Ampak, zaboga, ali je tako bistvo vseh dosedanjih filozofij in resnic, kakor se tu kaže, zares notranje lastno zgodovinskemu filozofskemu mišljenju samemu ali pa je nanj obešeno od zunaj, kratko malo podtaknjeno kot nekaj njemu bistvenega, da bi se ga nato poklicalo na zagovor in kaznovalo za to njegovo hudodelstvo? V neposredni zvezi s tem vprašanjem je vprašanje, ali je v tej knjigi razvita paradoksna resnica o resnici sama filozofija, oz. filozofska misel v nepoljubnem zgodovinskem smislu besede ali pa to ni; in kaj tedaj je, če ni to? In to nikakor ni kako prazno razvrščevalno, zgolj formalno ali cehovsko vprašanje, temveč je vprašanje o lastnem značaju te resnice o resnici, če je o nji sploh še dovoljeno kaj misliti.

Odgovor na ta vprašanja si približamo, če premislimo, kdo ali kaj je tu tisto, ki naj bi bilo z rešitvijo rešeno oz. ki zanj rešitve ni in ni. Glede prej omenjenega neodpravljivega razpora biti in smisla biti (razpora groze zgolj niča in smisla biti) beremo tole: »Pred tem razporom se vsakdo znajde sam. Sam ga bo, če ga bo, tudi prestal: našel smisel biti. Ter ponovil: *isto* je misliti in biti. Isto sta bit in smisel biti.« (84) Z drugimi besedami: vsak bo *sam* zbežal v svojo resnico kot skrivalko groze zgolj niča, torej v svoje slepilo. Zakaj »beg pred grozo . . . po nobeni poti ne pelje iz razmerja do groze zgolj niča.« (84) Zato človek, »neznosnost groze zgolj niča prenese tako, da se izpred nje znova izmakne v območje Resnice«. (87) Vendar vedno vsakdo *sam v svoji izločeni samotnosti:* »Kadar pa si odkrit s samim seboj, kadar se zazreš in zažreš v svojo lastno resnico, tedaj se srečaš z grozo zgolj niča in stopiš na rob samomora.« (163) Iz te sredine izhaja parafraza Cankarja: »Ne narod, vsakdo si bo sodbo pisal sam.« (83) *Faktičnost* narodnosti in drugih vnaprej zarisanih epohalnih možnosti prebivanja ali usoda oz. epohalno poslanstvo je za *tako* eksistenco tega *samega* brez teže.

Težnja po rešitvi, ki pa je ni in ni, to oboje skupaj je torej temeljno stanje vsakokrat in zmeraj posamezne zbegane človeške eksistence, izločene iz omenjene faktično-

sti. Hribarjeva paradoksna resnica o resnici se sedaj kaže kot ubeseditev *tega* temeljnega stanja zmeraj že nezvedljivo posamezne nefaktične človeške eksistence. Ta je tedaj tista, ki filozofiji postavlja (ali podstavlja) zahtevo ali težnjo po rešitvi, kakor da je prav to bistvena zadeva filozofije: da dela piškava in luknjičava slepila za rešitev te zbegane posamezne človeške eksistence; slepila, ki so povrh še prevare in — kot pravi Hribar — skušajo varati še druge in tako kaj lahko zdrsnejo v totalitarno manijo spreminjanja sveta. *Taka* zahteva filozofiji oz. filizofiji pripisana težnja po rešitvi, ki prihaja filozofiji od zunaj, od zbegane posamezne nefaktične človeške eksistence, kakor da je bistvena lastna filozofska zadeva, ima z epohalno-zgodovinsko filizofsko mislijo prav toliko opraviti kakor katera si bodi druga filozofiji od zunaj postavljena zahteva ali naloga, npr. da rešuje pereče svetovne in družbene probleme, da iz svoje zgolj teoretičnosti preide v prakso, da bodi za kaj koristna, da mora človeka ali človeštvo kam pripeljati, mu kazati pot in dati moralo in vero in cilje itd., kakor da je to njeno bistvo. Filozofsko mišljenje s takimi vnanjimi zahtevami sebi, s takimi vnanjimi razlagami sebe, ki vse izhajajo iz preziranja njegove lastne možnosti, nima kaj početi, ne more jim ustreči in jih tudi ne zavreči. Pušča jih pri miru, toda one nikoli ne pustijo pri miru filozofskega mišljenja; vedno *ga morajo* nadlegovati in posiljevati. Da je ta paradoksna resnica o resnici filozofskemu mišljenju vnanja, nakazuje že s svojo besedno obliko: »resnica o resnici«. Zato je po svojem »principu« v celoti zunaj filozofije; ne prežema in ne nosi je *philia,* ljubezen, zato tudi ni od le-te neločljiva *sophia* kot *philosophia.* Ta *philia* ni le kak poseben dodatek, ki ga *sophia* lahko ima ali pa tudi ne, temveč *sophia sama* je že *philia.* Le oboje skupaj kot *eno* je primerno in odgovorno *resnici.*

Ampak ali je omenjena svojevrstna nefilozofskost te resnice o resnici sama po sebi že kaj slabega ali nedopustnega? Ali morda ni mogoče kritično preiskati dosedanjih velikih filozofij s stališča vprašanja njihove zmožnosti za rešitev posamezne zbegane človeške eksistence pred njeno grozo zgolj niča? Taka preiskava je seveda mogoča in ji načelno ni mogoče oporekati, čeprav je to filozofiji vnanji vidik. Oporekati je mogoče samo postopku, ki filozofiji sami pripisuje takšno težnjo po odrešitvi, obljubo *take* odrešitve. Oporekati je mogoče postavki, da filozofijo vseskozi *nosi* težnja po taki odrešitvi in da je prav to njeno *bistvo.* Tak postopek vsebuje namreč več kot zgolj naslavljanje take zahteve po odrešitvi na napačen naslov. Hribarjeva resnica o resnici v lastni sredini svojega principa in z njim *šele postavlja* filozofiji táko bistvo. Samo v tem je temeljni nesporazum Hribarjeve resnice o resnici, ki sproža celo vrsto zapletov.

Trdim torej, da Hribarjeva paradoksna resnica o resnici v načelnem smislu besede ni niti kaka nova filozofija niti ni filozofska, četudi Hribar kar naprej obravnava filozofe in filozofske teme. Ta ugotovitev gotovo ni zelo globokoumna, saj je skoraj samoumevna. Hribar pač ni razvil nove različice platonizma v nizu vseh dosedanjih, namreč platonizma v svojem smislu besede. In tudi to sámo po sebi še ni nič slabega. Razen seveda, če iz njegove trditve, da je bit videz in razen tega nič, razberemo ta *videz* sedaj kot novi smisel biti. Vendar to glede na njegovo izrecno in tematično razvito absolutizacijo niča ne bi šlo. Zato, kakor je lahko reči, da Hribarjeva misel ni to ali ni ono, tako je tudi težko reči, kaj je. Glede na prej rečeno vedno posamezno zbegano človeško eksistenco, katere temeljno stanje da ubeseduje ta resnica o resnici, se po vsem videzu kaže kot svojevrsten eksistencializem. Glede na svojo tematično izvedeno absolutizacijo zgolj niča

se kaže kot svojevrsten *nihilistični eksistencializem.* Vendar se ta oznaka znotraj obzorja vprašanja resnice o resnici razveljavlja, prvič zato, ker so tu ta imena rečena na »platonističen« način, namreč tako, da naj ime že izreče bistvo stvari; platonizem pa je bil tudi v tej svoji temi podvržen izrecni kritiki in drugič zato ker absolutizacija zgolj niča pravzaprav ni nikakršna absolutizacija, saj gre vendar za *zgolj* nič. Vendar ostaja nejasno, ali je obzorje vprašanja resnice o resnici brezpogojno.

Pa vendar Hribar v izvajanju svoje paradoksne resnice o resnici izrecno absolutizira nič. Pravi namreč: »Niča se ne da misliti.« — »O niču ne vemo nič.« — »Nič ni niti prisoten niti odsoten.« (86) In naprej: »Med bitjo in njunima naklonoma (kajti *biti* prisoten ni nič bolj *biti* kot *biti* odsoten) ter ničem ni nikakršnega razmerja.« (93). Med bitjo in ničem ni nobene zveze, pa tudi ne med bivajočim in ničem. Tako iz vsake zveze in odnosa vrženi nič tudi nima zveze z bivajočim človeškim bitjem in je kot tak *absolutum,* od-ločenost ali brezzveznost ali odrešenost kot taka. Seveda so vse to prazne besede, zakaj »o niču ne vemo nič«, je rečeno prej. Zato pa se tudi Hribarju postavi vprašanje: »Kako vemo za nič, če o njem ne vemo nič?« Njegov odgovor je: »Ne vemo.« (86). Morda pa vemo za nič iz groze, saj je rečeno: »Groza zgolj niča človeka čaka na kraju njegove človečnosti.« (86) Ga čaka? Kaj se to pravi? Hribar pravi prav tam, da groza človeka »prevzame in drži«, objame in zajame ga »v trenutku, ko je postal človek«. No da, dopustimo, da je tako. Vendar kako in odkod vemo, da je ta groza ravno groza *niča?* Na podlagi česa sploh lahko vežemo skupaj to grozo in nič, če smo mu prej črtali vse zveze in bitne naklone? V tem, da človeka v trenutku njegovega učlovečenja prevzame in drži in zajame in objame groza, še ne leži to, da je to groza prav *niča.* Morda pa se človek sreča z ničem, ko se »zazre in zažre v svojo lastno resnico«, kakor pravi Hribar v prejšnem navedku? Toda tudi če se tako »zazreš« vase, ne ugledaš niča, se ne srečaš z ničem, temveč le z *grozo,* ki jo morda izkusiš, o kateri pa sedaj nikakor ni jasno, kako jo je mogoče zvezati z ničem in rêči, kakor pravi na tem mestu Hribar, da se tako »srečaš z grozo zgolj niča«. Od kod neki niča? Od kod docela brezzveznemu niču ta zveza z grozo, rečena v sintagmi (= zvezi) »groza zgolj niča«?

Na tej točki, ki je ključna, se celotna misel Hribarjeve knjige resnice o resnici lomi pred odločitvijo, da je bodisi treba niču priznati in izvesti neko *bitno zvezo* (s človeškim bitjem, védenjem, mišljenjem, čutjem, razumevanjem ipd.) in s tem črtati narejeno nemožno absolutizacijo niča in z njo tudi to paradoksno resnico o resnici, ali pa je celotna misel te knjige resnice o resnici skozi vse svoje teme zgrajena zgolj na dobri veri. Prva možnost bi bilo filozofsko mišljenje, ki mu sedaj ni treba podtikati domneve, da je ali da se dela za vsevedno. Druga možnost je prazna vera zbegane posamezne nefaktične človeške eksistence, ki po svoje vnanje razpolaga s celotnim historičnim izročilom filozofskega mišljenja, z vsemi resnicami. Na omenjeni ključni točki se *poti* pristnega filozofskega mišljenja in Hribarjeve resnice o resnici popolnoma ločujeta in razhajata. Zakaj nič pripada *resnici* kakor bit in bivajoče in s tem vse, kar je filozofskemu mišljenju možna tema in ima po nezvedljivi epohalni zgodbi same resnice vsakokrat samosvoj in edinstven epohalni smisel, ki sedaj ni rečen po Hribarjevo. Resnica je vsakokrat tista epohalna zgodba, ki šele osvoji človeka za neko epohalno poslanstvo (usodo) njegove človeške bitnosti in ki je ni mogoče zvesti ali reducirati na karkoli drugega. Paradoks Hribarjeve resnice o resnici pa je, da nič vendarle nekako ves čas misli in ga obenem izključuje iz območja mišljenja, prezirajoč s tem obenem nezvedljivost in

edinstvenost epohalne zgodbe resnice, ki vsakokrat šele »daje« neko epohalno človeškost in z njo kraj ali mesto prihodnosti niča, biti, bivajočega itd.; »daje« neki edinstveni svet in zgodovino, tj. svetovno zgodovino v njeni epohalnosti. Prav ta paradoksna in nevzdržna zastavitev pelje Hribarja k tistemu načinu obravnave vseh dosedanjih filozofij, ki ga razvija v svoji knjigi resnice o resnici. Sedaj lahko naznačim le glavne posebnosti tega načina, ki se kaže kot posebno razpolaganje s celotnim izročilom filozofskega mišljenja. Pripomniti pa moram, da naznačena misel o epohalnosti same resnice in s tem tudi epohalnosti človeškega bitja znotraj obzorja Hribarjeve resnice o resnici nima in ne more imeti teže in veljave kakega nasprotnega dokaza.

Tisto, skratka, na kar v tem zapisu posebej opozarjam kot na ključno točko v Hribarjevi knjigi resnice o resnici, je njena trditev o zgolj niču *za* bitjo kot videzom ali *za* resnico; pri čemer ta trditev ni le neka trditev med drugimi, temveč je tista, ki je sama po sebi obzorje (horizont) in določujoča sredina (medij, element) te resnice o resnici. Trditev zgolj niča *za* bitjo oz. *za* resnico pove namreč več, kot je človeku kdaj mogoče zares vedeti, saj tega človeku ni mogoče vedeti ali videti na noben *obče posredljiv način*. Človek ne more v svojem bivanju pogledati *za* bit, *za* »življenje«, *za* svet, *za* zgodovino. To »za« in »zadaj« mu je *v bivanju,* tj. kot bitju, zaklenjeno. Človeku je v njegovi človeškosti »usojena« na tej točki odprta ne-vednost, ki ji filozofsko misleči človek ustreza ali odgovarja le tako, da jo varuje in je ne zapira, ne »definira«, prizna skritost. Samo to je filozofskemu mišljenju na tej točki zares mogoče, če naj ne sega čez svoje možnosti. Ta *ne-vednost* biva sama le v tej in taki *vednosti = vidnosti.* Z drugimi besedami: skrivnost je vidna (védena) kot skrivnost in ostaja kot tako védena prav skrivnost, ki je ni treba misliti na način česa okultnega. Besedo »skrivnost« razumemo tu primernejše, če jo razumemo iz skritosti, ki je ni mogoče odpraviti. Trditev Hribarjeve knjige resnice o resnici pa ono človekovo odprto ne-vednost zapre, »definira« in s tem ukine to *skrivnost.* To pomeni: pove več kot more bivajoči človek videti in vedeti. Mišljenje ne zapade temu le, če misli nič kot pripaden resnici sami; in če se tako odpravi na pot premisleka *bitne zveze* niča (in biti) s človeškim *bitjem* in s tem tudi s človeškim *čutjem* in *razumevanjem* in védenjem. In da šele iz te *zveze* poskusi premisliti veliko izročilo evropske filozofije. Samo ta ZVEZA je namreč v našem času *edino* izhodišče premisleka, ki vsej dosedanji filozofiji ni vnanje. Ta *zveza* biva kot človeško *bitje* (BIT-JE). Samo ta ZVEZA je ZAVEZA.

Kot rečeno je tematika Hribarjeve knjige resnice o resnici kritično razdejanje filozofij ali teorij platonizma v njegovih različicah, ki se nizajo v evropski zgodovini od Parmenida do danes. Tisto, kar vseskozi usmerja to bolj ali manj podrobno izvedeno kritično razdejanje vseh resnic oz. filozofij in teorij, smo našli v orisani ubeseditvi temeljnega stanja nefaktične, zmeraj posamezne zbegane človeške eksistence. To stanje, smo rekli, sestavlja sopripadnost dvojega: težnje po rešitvi pred grozo zgolj niča in pa neodvrnljivega razočaranja nad sleherno resnico glede njene vzdržljivosti; razočaranja, katerega element ali sredino pove stavek: »rešitve ni in ni«. Glede na to in uravnano po tej sredini in v nji je Hribarjevo izvajanje svojevrstna kritična historična preiskava historično izročenih filozofij in/ali teorij oz. resnic s stališča vprašanja, kako in na kakšen poseben način se skuša vsaka od njih — bodi v celoti bodi v svojih posameznih izvedenih temah oz. tematičnih sklopih — zmuzniti ali »pretihotapiti« mimo groze zgolj niča oz. na kakšen poseben način se v nji godi prikrivanje groze zgolj niča oz. na kakšen poseben način se filozof rešuje groze zgolj niča. Zakaj po tej paradoksni resnici o resnici je že vnaprej jasno, da je vsaka resnica, kot že rečeno, skrivalka niča. Toda še odločilnejše in prvotnejše je pri tej in taki historični kritični preiskavi to, da ta preiskava ne jemlje preiskovanih filozofij in/ali teorij oz. resnic kot identičnih danosti, že od zmeraj ležečih v nekakšnem predalu zgodvine. Ta historična preiskava jemlje te filozofije in teorije oz. resnice v njihovem takšnem bistvu, kakršno šele ona sama vzpostavlja po svojem lastnem, prej orisanem mediju ali *elementu,* znotraj katerega se sama odvija. O tem mediju ali elementu (»principu«) smo rekli, da je filozofskemu mišljenju vnanji; je temeljno stanje zmeraj posamezne zbegane človeške eksistence, je neki njen temeljni eksistenčni *odnos.* Šele kot take jih kritično razdene. Tako se v elementu tega stališča pokažejo tudi njemu lastni smisli posebnih filozofskih tem, npr. kibernetike, avtomatike, tehnike, znanosti, proizvodnje, poezije, prirode, jezika oz. govora itn. Takšno kritično razdejanje vseh filozofij ali teorij oz. resnic je lastno *izkazovanje* Hribarjeve paradoksne resnice o resnici, je ona sama na delu. To kritično razdejanje v vsaki filozofiji ali teoriji, podvrženi tej preiskavi, iznajdeva same luknje in praznine in prikrite slabosti in varljivosti in izmikanja in zanjo katastrofalne neskladnosti in notranjo nezadostnost. Z drugimi besedami: vsako preizkusi glede na njeno vzdržljivost nasproti grozi zgolj niča in vsaka se pri tem neogibno zdrobi v svojo lastno ničevost; vsaka se skoz in skoz pokaže kot en sam splet luknjičavosti. Tako prikazovanje prežema in sestavlja vso razvito tematiko Hribarjeve knjige.

In tudi filozofi sami se v tem razdejanju ne odrežejo nič bolj od svojih filozofij. *Oni* se tu kažejo kot izdelovalci filozofij, ki so iznašli vse mogoče filozofske »finte«. Svoji metafiziki so prisvojili jezik oz. sploh besede, vendar le na podlagi zvijače, saj Hribar pravi: »Verjeti metafiziki, da so te in te besede njena lastnina, pomeni zato le nasesti še eni izmed njenih zvijač.« (88) Da, vseh zvijač in prevar in fint polni so filozofi. So strateški planerji: »Ta strateški plan si prisvoji (podeduje) za Heglom Marx«. (17) Toda obljubljajo tudi čudež, »To je čudež, ki ga obljublja Aristotelovo 'mišljenje mišljenja', s katerim svojo Enciklopedijo zaključi tudi Hegel«. (17). Vendar smo sedaj s Hribarjevo preiskavo razkrinkali njihove prikrite postopke in ugotavljamo same klavrnije. Vidimo, kako je Leibniz naletel na zid, čeprav ga je spregledal (26). Platon »ni mogel vzdržati« (34), se »izmakne v kvazidilemo« (37), »hiti dalje« (41), »niha« (42), »se trudi« (42), »skuša na vsak način poistovetiti mišljeno in označeno« (45), »je prehiter« (46), »hoče razložiti in razumeti vse naenkrat« (56). Vendar pa: »Že davno, že na začetku je Platon nič torej obšel, izpolnil Parmenidovo zapoved ... Platona nič sploh nič več ne briga« (82-3). Sokrat je »veliki prevarant« (87). »Hegel se je vseh možnosti te tehnike že ustrašil ...« (50). Aristotel »zabriše« (52). Tudi Heidegger »zabriše«, zato je njegova fenomenologija »zabrisana teologija« (99). Sploh pa Heideggerjevo govorjenje o strogosti »je kajpada izgovor za površnost, za popustljivost in ohlapnost na odločilni točki« (100). Kajti: »Heidegger se izgubi ...« (105), »o tem molči in mora molčati«, namreč o svoji »absurdni predpostavki« (105). Pokrita rihta! »Težava Lacana ni v tem, da ne bi vprašal po resnici, temveč v tem, da se vpraša prehitro in še hitreje pristane na uporabnost resnice.« (116) »Lacan je pred tem potiskanjem enako nemočen, kot so bili pred njim že vsi, ki so se zapletli v resnico o resnici.« (126) Lacan se »prilično lovi« (137). Itn. V vsem tem početju filozofskih modrih iz vseh časov (kot da) ni prav nič usodnega: nobene poklicanosti, nobenega epohalnega poslanstva; vse samo golo medsebojno »preštrikavanje« besed in trditev posameznih, druge begajočih zbegancev. V tej celotni podobi so videti kot

igralci, ki se skušajo medsebojno prelisičiti; kakor tekmovalci, ki se ženejo za medaljo najpametnejšega; kakor klovni, ki se v farsi zajebavajo; kakor smešne figure, ki kar naprej z vsemi mogočimi pomagali zaman poskušajo preskočiti zevajoči prepad ZGOLJ ničа in so v tem smešni, saj nič ne preskakujejo. In Hribar sam? Za njega samega vse to ne velja, saj ni več filozof.

Najpomembnejša posebna metoda takega kritično razkrajajočega izkazovanja paradoksne resnice o resnici, njena metoda mišljenja, je spet svojevrstna *historična analogija,* ki ji Hribar v svojem izvajanju pusti delati brez zastojev, dobavljaje ji gradivo izročenih teorij in izrekov in govorov itd. iz vseh časov zgodovine. Ta metoda historične analogije je nezadržna in tudi neogibna pri razlagi vseh evropskih filozofij in teorij ali resnic od Parmenida do danes *kot posebnih različic platonizma.* Brez te metode taka razlaga enotnosti vseh filozofij ali teorij in njim lastnih resnic (enotnosti, ki se imenuje platonizem) ne bi bila mogoča. Njen postopek označujeta besedi »kakor ... tako ...«, ki izražata zvezo analognosti in ki ju Hribar v svojem izvajanju pogosto uporablja očitno in še bolj pogosto neočitno. Naj navedem samo dve taki mesti: »Kakor je pri Marxu ... tako je že tudi pri Platonu ...« (35); in v drugi zgodovinski smeri: »Kakor sta pri Platonu ... tako sta pri Heideggerju ...« (110). Skratka »kakor ... tako ...«, pri čemer označujejo pikice mesta za vpis tistega, kar se po tem postopku pokaže v svoji analognosti. Izvorno-fenomenska analiza tako prikazanega analognega pa manjka, ker znotraj elementa (sredine) tega postopka in te posebne historične kritike ne le, da glede na namen te kritike ni potrebna, temveč jo popolnoma nadomešča ta analogija, ki v svoji podrobni izpeljavi nastopa docela analogno prvi. Taka analogija je nezadržno mamljiva, ko se kar naprej ponuja kot samoumevna pot razlage zgodovine in posebej zgodovine filozofskega mišljenja, dokazujoč zmeraj kar koli z vsakikrat enako samoumevnostjo. Take historične analogije ne najdemo le v Hribarjevem izvajanju. V našem času je nadvse razširjena in jo — bolj ali manj očitno — nahajamo tako rekoč povsod. Nastopa s samoumevnostjo in prav pod njo skriva svoje bistvo. Tega vidim v nihilizmu. Historična analogija, bodi kot način mišljenja ali kot metoda historičnega, pogosto tudi družboslovnega in posebno kulturološkega raziskovanja, je svojevrstno nihilistično teoretično obnašanje. Pri nas pogosto nosi obleko »historičnega materializma«.

V svojem naznačenem elementu in po omenjeni metodi izkazujoča se resnica o resnici biva samo v kritičnem razdiranju vseh resnic oz. filozofij in teorij, tj. v *takem* razpolaganju z vsemi resnicami. Brez takih resnic tedaj tudi ni in ne more biti te paradoksne resnice o resnici, saj sama zase ni možna. In če je — po eni strani — res, da s temi resnicami tako razpolaga Hribar, je po drugi strani tudi res, da je Hribar sam »na razpolago« tej svoji paradoksni resnici. Ta paradoksna resnica o resnicah se zdi kot nekakšen stroj za mletje vseh resnic oz. filozofij in teorij, ki ima nad njimi nezadržno premoč; stroj za mletje, ki ne daje nobene moke, ker pušča za sabo zgolj nič in njegovo grozo. Zato »rešitve ni in ni«, kakor pravi Hribar. Ta misel, ki pove element resnice o resnici, je tudi ubeseditev temeljnega eksistenčnega odnosa temeljitega *razočaranja* zmeraj posamezne zbegane človeške eksistence. Ker je to tak *eksistenčni odnos,* tega razočaranja nad resnicami in njihovo odrešilnostjo oz. vzdržljivostjo proti niču ni mogoče spremeniti ali zavrniti ne s teoretično kritiko ne s ponujanjem kake drugačne teorije oz. resnice, saj je taka brž podvržena kritičnemu razdejanju. Potem ko razkroji vse bogove in verovanja, se znajde ta nefaktična, posamezna zbegana človeška eksistenca pred grozo zgolj ničа. Omenjena prispodoba stroja pri opisu kritičnega razdejanja vse filozofije, ki se dogaja kot delo te paradoksne resnice o resnici, se vsiljuje še posebno zato, ker orisani element njenega »principa« nikakor ni prežet od tiste ljubezni, ki docela prežema in v izrecnem smislu nosi vsako izvorno-pristno filozofsko mišljenje. *Vsak* preboj polja izvornega filozofskega mišljenja je brezpogojno zvezan z izgubo te ljubezni, ki ni zgolj kaka teoretična filozofska postavka.

Vendar Hribar pove, da nezagrnjene groze zgolj ničа človeku ni mogoče prenesti. Zato si sedaj s svojo lastno paradoksno resnico o resnici obljublja neko znosnost bivanja v elementu tega temeljitega razočaranja in zgroženosti, kar je spet njen paradoks: da namreč v elementu, ki ga označuje stavek »rešitve ni in ni«, obljublja neko rešitev oziroma vsaj neki nadomestek zanjo. Pravi namreč: »... resnica o resnici pa se najbolj upira ravno uničevanju. Četudi je resnica o resnici v tem, da ni Resnice, da izza resnice ni nič, ta resnica ni od ničesar bolj oddaljena, kot prav od nihilizma. Nihilizem je nihilizem Resnice. Ni nič drugega kot uničevanje, ki se lahko dogaja le pod okriljem Resnice (Boga, Človeka). Resnica o resnici, ki je v tem, da ni Resnice, razkriva nesmiselnost uničevanja v imenu Resnice.« (164) Seveda »razkriva« tudi enako nesmiselnost ljubezni ali dopuščanja biti, pohlevnosti itn. Spričo zgolj ničа je enako možno in tudi popolnoma enako (ne)smiselno eno in drugo. Zakaj sama resnica o resnici na delu pokaže, da je manično uničevanje pri spreminjanju sveta samo neka človeška resnica (saj človek ne more biti brez vsake), ki se po načinu svoje »utemeljenosti« ne ločuje od nasprotne, npr. tiste, ki nosi dejavno ljubezen kot dopuščanje biti; tj. »utemeljenosti« na brezdnu zgolj ničа. V kaj bo kdo — zmeraj posamezna človeška eksistenca — šel, za kaj se bo odločil in potegnil ali zvabil za sabo še čim več drugih, sedaj zavisi le od njegove volje kot volje do eksistiranja (bivanja) na robu zgolj ničа in proti njemu: je kot samozgrajeni obrambni zid zoper zgolj nič. Enako (ne)smiselna je taka ali drugačna odločitev prav znotraj obzorja tako razvite resnice o resnici, saj je bila po nji sami resnica take ali drugačne odločitve razkrinkana le kot begajoče prikrivanje groze zgolj ničа. Da bi razvita resnica o resnici lahko koga tudi le za hip zaustavila pri npr. njegovem uničevanju in ubijanju v maničnem spreminjanju sveta ipd., če to hoče počenjati, se zato znotraj obzorja same te resnice o resnici kaže kot prazna vera. Saj je prej narobe, da je tisti, ki hoče take reči počenjati, šele s *to* resnico o resnici do kraja rešen mej, prost vsake ovire, onkraj Dobrega in Zlega in vseh takih razlik (tj. ravno vsake Resnice!). Osvobojen je za kar koli: za dopuščanje biti in v biti ali pa za najbolj surovo uničevanje, kar zavisi sedaj le od njegove volje; in »utemeljujoče resnice« tega ali onega njegovega početja so sedaj le njegove lastne ideologije, s katerimi prosto razpolaga (to pa vedno le *znotraj elementa prav te* resnice o resnici). Trditev, da se taka resnica o resnici najbolj upira uničevanju in da je najbolj oddaljena od nihilizma, ostaja zgolj deklarativna in se prav znotraj lastnega obzorja te resnice o resnici kaže kot izraz prazne vere. Taka vera v odrešilnost resnice o resnici, tj., vera v odrešilnost neprikritosti groze zgolj ničа, se mi kaže kot svojevrsten *nihilističen nadomestek* za pristno krščansko verovanje, katerega milosti zbegana posamezna človeška eksistenca v tej epohi nihilizma ni deležna; in tudi kot nadomestek za druga, posvetna verovanja in upe: v komunizem, v odprto družbo, v zedinjeno človeštvo ipd. Hribarjeva deklarativno izražena vera v tako odrešilnost te resnice o resnici zato znotraj obzorja nje same, dosledno gledano, ni niti nujna niti možna, ker tu zanjo ni mesta. Ta vera je Hribarjevi resnici o resnici kratko malo pridodana na koncu in ostaja v svojem

poreklu in možnosti nepojasnjena in znotraj obzorja te resnice o resnici tudi nepojasnljiva, ker je zanjo prazna.

Morda pa je Hribar z uvodnimi in sklepnimi akordi svoje knjige hotel povedati tole; ne iščimo česa za tem, kar je, vtem ko se kaže (videz); samo ta svet je, ki je; samo to življenje, ki ga živimo, je edino življenje; samo tu smo enkrat in edinkrat; sprejmimo ta svoj zdaj in tu kaj kot našo edino in enkratno možnost in jo živimo življivo, brez varanja drug drugega z zmeraj novimi onstranskimi obljubami in krvavimi svetovnimi spremembami, ki izhajajo iz metafizično filozofskih resnic in nas vendar nikoli ne peljejo iz naše človeške usode. Iz tega motiva bi bilo mogoče razumeti njegovo nejevoljo nad filozofi in njihovimi filozofijami, kakor se izraža skozi vso knjigo. Prav tako bi le od tod lahko razložili dejstvo, da razume Hribar nihilizem nepristno, le kot »uničevanje, ki se dogaja le pod okriljem Resnice (Boga, Človeka)« (164). S tem prezre izrecno pozitivno ustvarjalno ali produktivno stran nihilizma kot normalnega stanja v moderni epohi. Hribar skuša razkrinkati Resnico kot tisto, ki človeku to edino življenje, ki ga ima, dela neživljivo, vtem ko mu obeta nekakšno novo, boljše, »pravo« življenje; ki dela človeku ta edini svet zoprn in slab in nevreden, obljubljajoč mu neki drug, izsanjan ali načrtovan nov svet, v imenu katerega uničuje to edino, kar sedaj ima, ne da bi kdaj dosegel fato morgano, za katero se žene. Očitno je taka misel v celoti Nietzschejeva, ki se je med drugimi tudi zaradi te svoje misli imel za prvega popolnega nihilista Evrope. Vendar Hribarjeva knjiga resnice o resnici ne daje kake različice ničejanskega nihilizma. To pa zato ne, ker se v obzorju Hribarjeve resnice o resnici tudi Nietzschejeva resnica, namreč misel volje do moči, večnega vračanja in nadčloveka, izkaže kot skrivalka groze zgolj niča in s tem sama kot svojevrstna različica platonizma v Hribarjevem smislu. Vendar moram sedaj pripomniti, da je Hribar prav iz prej naznačenega motiva svoje misli v svojem izvajanju nepravičen do velike evropske filozofije, da se je povzpel nadnjo in jo nekako zviška pokaral, ne da bi ji prej naklonil ves svoj posluh. Nepravičen je do nje v izvornem grškem smislu pravičnosti, ker je ni pripustil v njenem lastnem bistvu.

Zato Hribar s stališča svoje resnice o resnici tudi nihilizma ni uzrl v njegovi *epohalnosti.* Nihilizem se s tega stališča kaže kot uničevanje in s tem v svoji *nepristnosti.* Resnica o resnici jemlje svojo nezadržno premoč iz *izmaknjenosti bistva* nihilizma kot moderne epohe ničeve biti. Moderna epoha kot *ta* edinstveni zadržek *(epoché)* biti same je zgodovina ničevosti biti in kot taka je nihilizem. V tem smislu nihilizem sploh ni mišljen kot kaj slabega ali negativnega, temveč je tisto isto, v čemer se dogaja epohalno moderni spor pozitivnega in negativnega, obstoječega in revolucije, »konservativnega« in »naprednega«, »kapitala« in »dela« itn. S stališča znotraj teh spornosti zato nihilizma ni mogoče misliti primerno njegovemu lastnemu bistvu. Zato ga je tudi tako težko »identificirati« ali »diagnosticirati« in ga tudi ni mogoče z revolucioniranjem obstoječega odpraviti. Ker je namreč nihilizem po svojem bistvu edinstvena »stvar« onega *zadržka* (epoché) biti same, je njegova temeljna poteza izmikanje, odtegovanje, prikrivanje lastnega bistva. In to prikrivanje se dogaja tako, da se nihilizem prikazuje v oblikah svoje nepristnosti: kot uničevanje, kot bolezen in razkroj, kot dekadenca, kot nekaj negativnega, kot manjkanje vrhovnih vrednot in ciljev in smisla, kot moralno zlo in divjanje in razkrajanje nravi, kot gnitje političnega etosa in totalitarizem, kot znanstveno-tehnično ali industrijsko pustošenje »človeka« in »sveta« ali »okolja« itn. itn. To prikrivanje se dogaja tako, da se nihilizem diagnosticira na podlagi nekih tradicionalnih filozofskih vrednot in ciljev ali tudi na podlagi

odsotnosti oz. manjkanja le-teh. Vendar je nihilizem mogoče primerno ugledati le glede na bit. Zato *bistvo* nihilizma dosežemo le s prebojev v *bistvo* metafizične filozofije, ker je metafizika zgodovina *epoh biti* (epoh mišljenih iz *epoché:* zadržka biti oz. biti kot zadržka). Hribar pa velike evropske metafizične filozofije ni pripustil v njenem lastnem *bistvu.* Oboje je v najtesnejši zvezi.

S tem končujem svoj globalni pripravljalni premislek Hribarjeve knjige resnice o resnici. Ta premislek šele odpira pot možnemu podrobnejšemu premisleku Hribarjevega izvajanja posameznih tem. Kdaj bom lahko to možnost uresničil, ne vem.

Vendar: ali je danes, spričo neznanske, donebne grmade družbene in vsakršne hipokrizije in laži, ki ni le subjektivna in ne samo »tudi« objektivna, treba resnico že v načelnem pomenu besede proglašati za videz in za begajoči umik pred grozo zgolj niča in za zmeraj brezuspešen, a nevaren poskus skrivanja groze zgolj niča in za (samo-)prevaro in z njo zmeraj dano možnost maničnega, svet spreminjajočega uničevanja itn., je seveda popolnoma drugo vprašanje. Namreč vprašanje poslušne *odgovornosti* človeškega *bitja* nagovoru svetovnosti svojega faktičnega bivanja ali prebivanja in svojih zmeraj le epohalnih možnosti prebivanja. Odgovarjanje temu nagovoru pa ni le goli intelektualizem. S tem vprašanjem se Hribarjeva resnica o resnici sooča z *lažjo in lažnostjo,* ki je — ne po naključju tematično pozabljena — obležala ob strani.

Vendar je v zvezi s Hribarjevo knjigo in tudi drugimi njegovimi deli, ki spadajo v krog njegove resnice o resnici, razen že omenjenega »drugega vprašanja« treba zastaviti tudi še »tretje vprašanje«. To je vprašanje o mestu in pomenu Hribarjeve take resnice o resnici v spletu sodobnih živih literarno-umetniških »ideologij« na Slovenskem glede na povojno dogajanje tako imenovane slovenske »kulture«. To je vprašanje, katerega mesto ni v lastnem polju filozofije oz. filozofske teorije, temveč sega deloma na obče kulturološko polje in deloma na polje literarnih znanosti. Iz lastnih opažanj lahko rečem, da ima Hribarjeva knjiga dokajšen odmev v nekaterih literarno-umetniških krogih. Na podlagi nekaterih znamenj domnevam, da je — s te strani gledano — manj odmevna po svoji razkrinkavajoči obravnavi filozofskih teorij (saj je ta njena tematika napisana specialistično), bolj pa po svoji prej prikazani ubeseditvi bivanjskega položaja posamezne nefaktične zbegane človeške eksistence v njeni obsedenosti od zgolj niča. Če odmislimo javne deklaracije o »kulturi«, lahko govorimo o dveh polih živih literarno-umetniških ideologij, ki zbirata večino izrazitejših literarno-umetniških ustvarjalcev pri nas. Na eni strani radikalna literarno-umetniška angažiranost in upor proti »instituciji« in sploh »vsemu obstoječemu« (na več načinov izkazujoča se literarno-umetniška revolucionarnost) ima na drugi strani svoj nasprotni in dopolnilni pol v radikalni odvrnitvi tako od Institucije kakor od upora proti nji k čisti poeziji in umetnosti. Ta dva pola, med katerima je mnogo vmesnih prehodov, zelo različno poimenovanih, označujeta in oblikujeta polje literarno-umetniških ideologij pri nas danes, ki pa so vse bolj ali manj »igrive«. Hribarjeva resnica o resnici zarisuje obzorje tega polja in je zato lahko v njem odmevna. Vendar ta resnica o resnici zarisuje to obzorje tudi tam, kjer nima neposrednega odmeva. Tako se zdi, da je le na polju znotraj tega obzorja mogoča npr. zgolj literarna ideologija skupine tako imenovane »pisarne ALEPH« z njenim »materialističnim« duhovnim velikanom Sergejem Levom, starolevovci in mladolevovci in njihovo medsebojno ideološko konfrontacijo (vse literarno-ustvarjalno izmišljeno!, vendar pa že prek radijskih valov in drugih »medijev« pošiljano v širni slovenski svet). Ali ni le znotraj istega obzorja mogoča tudi

ideologija slovenske literarne punk skupine? Itn. V čem bi bile te resnice (resnice teh in podobnih skupin) glede na Hriberjevo resnico o resnici *načelno* različne od katerih koli drugih resnic? Mar samo v tem, da se vzpostavljajo kot take literarne resnice, ki na literaren način karikirajo in razkrajajo vsako »meščansko« resnico in so tako »literarno-umetniška upodobitev« resnice o resnici?

Če postavimo, da je Hribarjeva resnica o resnici ubeseditev temeljne situacije (lahko tudi prevladujočega razpoloženja) nefaktične zmeraj posamezne zbegane človeške eksistence, potem se ta v svojem literarnem načinu izkazuje lahko tudi literarno »revolucionarno«, tj., tako da karikira, smeši, razkraja, napada, uničuje itn. vse »meščanske« resnice. Razumljivo, da govorim tu samo o eni možnosti, ki pa ni edina znotraj tega obzorja. Naznačena možnost postane v našem kulturnem prostoru zanimiva, ko tudi resnice naše družbe denuncira kot »meščanske«. S tem zadene ob tisti zid, ki ji podeli šele neko družbeno dejanskost, neki videz nenavideznosti, toliko trdnejši, kolikor trše zadene ob ta zid. Praviloma se literarne skupine in posamezniki »zares udejanjijo« šele v svojem sporu »z družbo« ali tudi »s politiko«, zato je ta literarna »družbena kritičnost« tako mamljiva in se kar naprej na različne načine reproducira v nastajanju zmeraj novih skupin, ki vsakikrat po svoje ponovijo in izrečejo to zmeraj isto osnovno situacijo: da same zase zapadajo zgolj niču, da je namreč vsakdo sam izročen zgolj niču (grozi zgolj niča) dokler ne trčijo oz. izzovejo trčenje ob nekaj, kar njihovemu eksistenčnemu zgolj niču daje videz biti. S tega vidika gledano je mogoče reči, da Hribarjeva resnica o resnici pripoveduje nekaj bistvenega o današnji slovenski »kulturi« in ji kot taka tudi pripada.

Borut Trekman
Pandaemonium hisqano-carsicum

Hasta donde se pierde la vista
Obnebje metuljev

Z romanom *Obnebje metuljev* se je v dosedanjem književnem opusu Andreja Hienga dopolnil nadvse pomemben in v sámo bistvo Hiengovega pisateljstva odločilno posegajoč preobrat: Španija ni več snovni in tematski navdih samo za Hiengovo dramatiko, kot je na splošno veljalo doslej, marveč tudi za njegovo romaneskno prozo. Osrednji junak njegovega zadnjega besedila s tega področja, don Alonso M., je namreč Španec, pa čeprav ga na obeh (vzporedno potekajočih) ravneh te stvaritve, formalno in vsebinsko razplastene v dva skoroda kontrapunktično nasprotujoča si sklopa, spoznavamo pravzaprav bolj v vlogi nekakšnega španskega apatrida, bivajočega (v skladu z omenjeno antinomično zasnovo) na dveh skrajnjih obrobjih nekdaj mogočnega špansko-habsburška imperija, »v katerem nikdar ni zašlo sonce« — v Venezueli in na Krasu. Vendar don Alonso ni Španec zgolj po vnanjih epitetih in značilnostih, po narodnostnem poreku, po kavalieresknosti, po zagledanosti v ideale *španstva* kot konkretne historično-metafizične kategorije, ampak po vsem, kar določa in opredeljuje njegovo bit. S tem je na prvem mestu mišljena dokončna zaznamovanost z usodo, kakršne so (upoštevaje nekatere politične, ekonomske in duhovne značilnosti tistega konkretnega zgodovinskega časa) bržkone bili deležni Španci v času propadanja španskega imperija in ki je v Hiengovi literaturi postala skoroda sinonim za tujstvo kot posledico krčevitih poskusov preseči danost in s tem realizirati samega sebe na novi bivanjski ravni. Z Alonsom se v *Obnebju metuljev* prvikrat srečamo tedaj, ko je bil že zapustil nazunaj v razkošne barve veličastja odeti, v resnici pa trohnobi in propadu zapisani iberski polotok, to matico brezbrežnega španskega svetovnega kraljestva, ter se napotil v Venezuelo, eno najbogatejših provinc tega kraljestva, zato da bi tam služil domovini in s tem vnovič udejanil *španstvo,* ki je na očetnem posestvu v rodni Medini de Rioseco, tej prispodobi za očetnjavo, vsem po vrsti komaj zaznavno polagoma polzelo iz zavesti in vrednosti. Priložnost za to samoudejanjenje naj bi bilo Alonsovo delo v *Kraljevem uradu za grbe in naslove,* nekakšni starosvetni, z vsakdanjostjo kaj malo povezani ustanovi, katere genealoško-heraldična opravila naj bi simbolizirala (in hkrati tudi jamčila) neomajno *španstvo* imperialnih provinc, a ta povsem neosnovana in prazna utvara se razblini in spremeni v prazen ništrc že kaj kmalu po prihodu, neke soparne, nemirne, divje caracaške noči, ko se zgane sámo drobovje mesta in celotne dežele, neke noči, polne pretepov klateških psov, predirnih krikov in klicev pa divjaških orgij in nedvoumnega upora kreolov, mesticev Indijancev, tiste za tenkočutni španski nos neidentifikabilne človeške gmote, na kateri naj bi slonela vsa trhla imperialna stavba, tiste gomazeče pritlehne množice, ki se don Alonso po naključju znajde sredi nje, potem ko je bil ravnokar zapustil eno uglajenih, poškrobljenih, *španstvu* zavezanih in s *španstvom* zaznamovanih vrtnih veselic peninsulanske gospode. Realiteta stvarnega, neodtujenega, v golo bivanje vklenjenega sveta preplavi Alonsa s tolikšno slo, neposrednostjo in neustavljivostjo, da mladi španski (obubožani) plemič v hipu nepreklicno zgubi poglavitno oporo