Pogovor z Ivanom Urbančičem

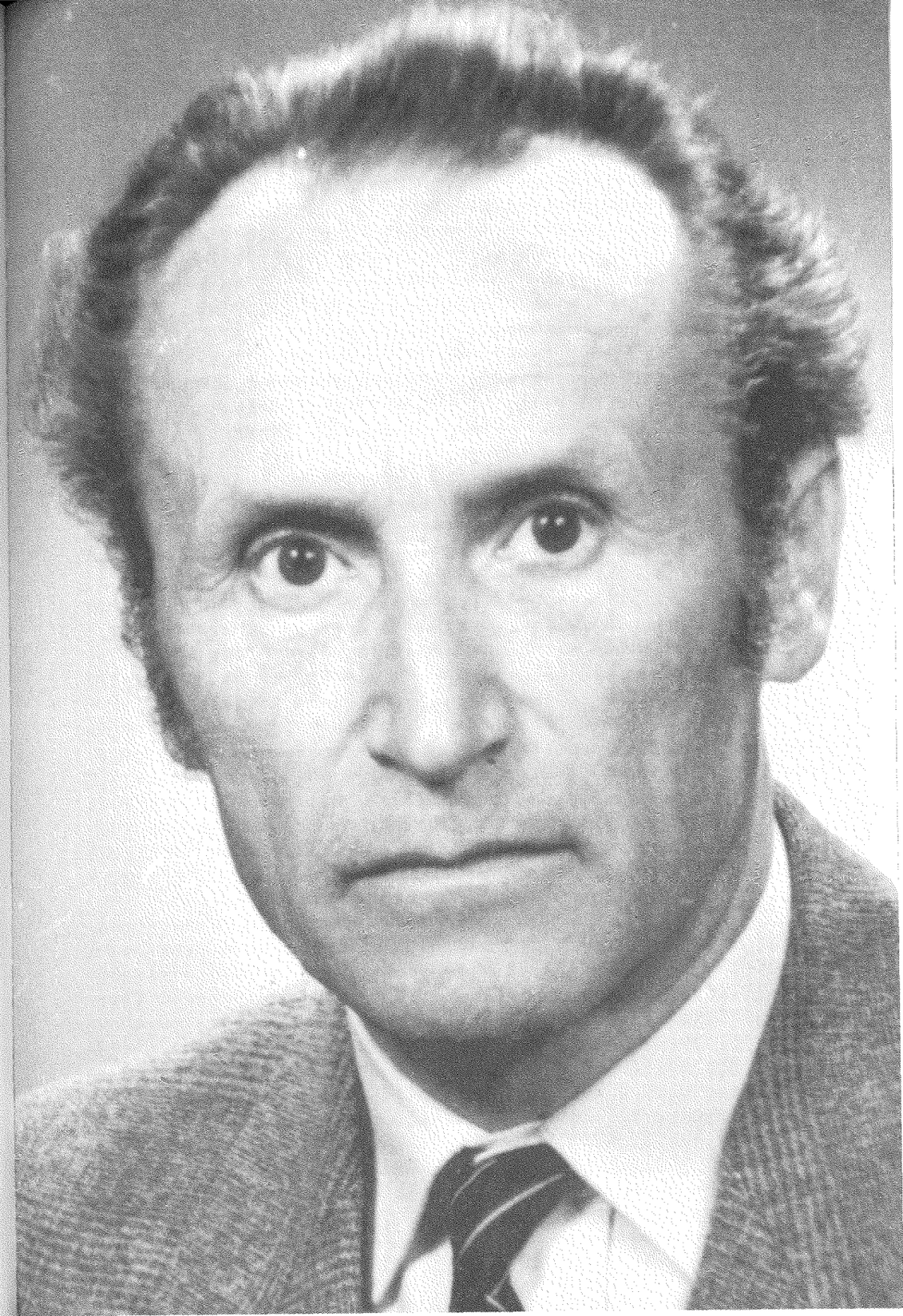
Grafenauer – Urbančič

GRAFENAUER: *Po rodu si iz kmečkega okolja, in sicer iz tistega konca Slovenije, ki ga zaznamujejo številne zgodovinske oziroma narodnostne preizkušnje. Je to implicirano v tvoji osebnostni drži? Najbrž je ta izhodiščni položaj tudi vplival na to, da si po srednješolski izobrazbi elektrotehnik. Kako si se pravzaprav srečal s filozofijo in preusmeril svoj poklicni, ali še bolje, življenjski interes nanjo?*

URBANČIČ: Po rodu sem iz kobariško-breginjskega kota in tudi rojen sem bil tam. Ti kraji so takrat pripadali Italiji. Z nastopom fašizma in terorja nad Slovenci in tudi zaradi sočasne velike svetovne gospodarske krize se je naša družina – kakor mnoge druge – odselila v Jugoslavijo: najprej v Makedonijo in po treh letih nazaj v Slovenijo, blizu Slovenske Bistrice. V Makedoniji ni bilo mogoče živeti in tudi Srbi so zahtevali od Slovencev prekrstitev v pravoslavje, torej spet neke vrste fašizem. Ta izkušnja vse družine s fašizmom, ki je pogosto odmevala v družinskih pogovorih, je zaznamovala tudi moj odnos do domovine, do slovenstva in do vsakega nacionalnega zatiranja.

Seveda v okolju, kjer sem odraščal, ni bilo kakih spodbud za filozofijo, literaturo, višjo kulturo, duha. Pripravljali so te »za poklic«, se pravi za nekaj, s čimer se boš preživljal. In tako sem se »odločil« za nekakšen elektrotehniški poklic. Toda vprašanja in še bolj neka meni takrat še nejasna občutja so šla popolnoma mimo elektrotehnike in vsega, kar je veljalo v mojem okolju. Kako sem se srečal s filozofijo?
To je zame vprašanje, kako sem se srečal z evropskim duhom. Doma se je med drugimi valjala neka knjiga (prišla je kot neka nagrada bratu), ki je nihče ni maral brati. Nekega dne sem jo iz golega vaškega dolgočasja začel brati. Močno me je pritegnila in od časa do časa sem se pri branju na glas zasmejal, da sem se zdel domačim malce prifrknjen. Bral sem Gogoljeve *Mrtve duše*, ne da bi se mi sanjalo o tem, kdo je Gogolj in kaj je vse to. Potem sem dobil v roke Galsworthyjev roman *Saga o Forsytih*, romana *Jean Christopher* in *Miklavž Breugnon* Romaina Rollanda, pa Tolstoja, Dostojevskega itd. Vzporedno se mi je počasi odpiralo uho za glasbo: Mozart, Lizst, Chopin, Beethoven, Dvořak... Le počasi sem jih »usvajal« – omenjam samo tiste, ki so se mi prvi »odprli«. Šele skozi vse to sem prišel do filozofije: nejasno so se mi porajala njena vprašanja in tako sem segel po filozofskih knjigah. Najprej Schopenhauer, nato Kant. Moral sem se naučiti nemščine, da sem ju lahko – seveda z veliko težavo – bral. Verjetno sem že prej navdušeno prebiral tudi Weiningerjev *Spol in značaj*, kakor se za poznega pubertetnika spodobi. Tako je začel vibrirati v meni evropski duh.

V tistem času se me je dotaknila tudi Kocbekova zgodba preloma s komunisti v znameniti aferi okrog novel *Strah in pogum*. Po naključju se je znašla v naši hiši knjiga teh novel, ki sem jo tudi prebral. Ko pa sem bral časopisne napade na Kocbeka in njegovo knjigo, se mi je – mladeniču partizanske družine, ne da bi poznal kakršna koli ozadja – razkrila strahovita zlaganost slovenskih komunistov in partije. Ta neposredna izkušnja me je prav tako zaznamovala »za vselej«. K temu moram dodati še neko drugo izkušnjo. Vsa tista duhovna vsebina, ki me je navdajala ob branju



literature, filozofije, poslušanju glasbe, je bila v strahovitem, nespravljivem kontrastu s tistim, kar sem v časopisih, predvsem v *Razgledih* ali manjših brošurah, bral o dialektičnem in historičnem materializmu ali marksizmu kot »naši filozofiji«. Plitkost, surovost, nasilnost, sovražnost, ki so vele vame iz vsega tega, so me za zmeraj odvrnile. Pozneje, ko sem že študiral filozofijo na ljubljanski univerzi, sem potreboval štiri leta, da sem premagal odpor in se skozi partijsko marksistično ideološko navlako samostojno in včasih proti profesorjem prebil do Marxa kot filozofa – vendar ne kot do kakega vseodrešenika.

Zdaj, iz pogleda nazaj na svojo izkušnjo, lahko rečem: totalitarni komunizem bi bil moral uničiti vso kulturo, literaturo, umetnost velikih izročil, da bi lahko zasužnjil še živo dušo. Tega ni mogel in v tem je bilo njegovo protislovje.

Tako sem se torej srečal s filozofijo – tudi že določno usmerjen v neko njeno smer. Da sem se dejansko vpisal na študij filozofije, nosi nekaj »krivde« tudi prijatelj Jože Pučnik, ki me je takrat kot absolvent filozofije po nekem »filozofskem« pogovoru z menoj nagovoril, naj poskusim s študijem. In tako sem – kot tehnolog v tovarni Iskra – zares poskusil in se leta 1960 vpisal na filozofsko fakulteto.

GRAFENAUER: *V šestdesetih letih si vzbudil pozornost predvsem z razpravo* Morala je nemorala, *kjer si problematiziral ideološko razsežnost v pojmovanju morale. Te je tedaj k temu posebej spodbudil na eni strani uradno predpisani marksizem, na drugi pa sartrovski moralistični eksistencializem, s katerim so polemizirali partijski ideologi?*

URBANČIČ: Ja, takrat – članek je izšel v *Problemih* leta 1966 – so se na Slovenskem spet enkrat spomnili, da »peša morala« in da gredo zato stvari navzdol. Nenavadno je bilo to, da so si bili v tem pogledu edini tako partijski marksisti kakor tudi zunajpartijski nemarksisti. Tudi sartrovski in personalistični eksistencializem sta bila pri nas v osnovi moralistična. Celo večina našega tako imenovanega »kritičnega marksizma«, npr. zagrebške in beograjske filozofske šole, je bila v osnovi moralistično nastrojena. Dvigali so svoj prst moralnega ogorčenja nad pojavno površino realnega socializma, ne da bi mu šli do korenine in jedra. Marxovo teorijo alienacije so priredili temu svojemu moralnemu ogorčenju. Vse to, skupaj z vero drugih v občečloveško moralo, se mi je upiralo. Tisto dokaj obširno besedilo pod naslovom *Morala je nemorala* sem zato zanalašč pisal s stališča Marxovih postavk. Jasno je, da ga niso niti mogli niti hoteli razumeti v kontekstu našega takratnega družbenopolitičnega dogajanja realnega socializma. Boris Majer se je na Inštitutu za filozofijo in sociologijo, kjer sem bil takrat asistent, zelo hudoval name, češ »če sprejmemo vaše trditve, da je morala nemorala, ja, kako pa naj potem vzgajamo svoje otroke!« Še bolj se je hudoval name zaradi tistega članka veliki marksistični moralist Vojan Rus, pri katerem smo morali v seminarju na III. stopnji kritično obdelati moje trditve. Potem se je javil k besedi Rusov učenec Šter in v obširnem članku »znanstveno dokazal moje zmote«. Nikomur nisem odgovarjal. V duši sem se jim sicer smejal, vendar mi je bilo obenem skrajno neprijetno. Kajti javno takrat nisem smel na dan z jasno besedo o realnem socializmu in komunizmu, ker bi me bili zlahka pospravili. In tako so pač zmeraj zmagali v smislu svoje vere, da je marksizem že kar po zgodovinski nujnosti zmagovit.

Zame osebno, za mojo filozofsko pot, je bilo tisto besedilo začetna vaja poglabljanja v neki problem modernega časa, sveta in človeka, ki sem ga pozneje našel razvitega v vsej globini in širini pri Nietzscheju. Tako sem izkusil neko sorodnost, ki me je

približala temu mislecu. Ta izkušnja me je gnala proč od vsakdanje veljavnega in verovanega k skritim gonilom moderne dobe.

GRAFENAUER: *Po ukinitvi* Perspektiv *in razpustitvi redakcije* Sodobnosti *se je sčasoma oblikoval kritični intelektualni krog iz nekaterih nekdanjih sodelavcev* Perspektiv *in* Sodobnosti *v reviji* Problemi. *Tu si sodeloval s številnimi spisi, hkrati pa je prav navzočnost kritičnega mišljenja, ki je pogojevalo tudi nepretrgano notranjo diskusijo med člani uredništva, dajala reviji tisto dinamičnost, ki se je izražala v celi vrsti inovativnih tematizacij aktualne družbene, filozofske in pesniške problematike. Kako gledaš danes na tisti čas, ko je v filozofiji prevladovala heideggerjanska pozitura, ki je z vprašanjem ontološke diference problematizirala kartezijanski subjekt in s tem anticipirala t. i. konec metafizike, analogno temu pa se je na ravni družbenega angažmaja uveljavila Pirjevčeva misel o koncu akcije, v pesništvu pa ludizem, konkretizem, esteticizem?*

URBANČIČ: Kakor veš, je partija »končala« revijo *Perspektive* sredi leta 1964, da bi s tem utišala okrog revije zbrano kritično mlado generacijo slovenske inteligence. Pri tem je moral Jože Pučnik nazaj v zapor. Kako je potekal ta pogrom, je znano. Vendar se nismo pustili utišati in smo se kmalu ugnezdili pri *Problemih* ter jim popolnoma spremenili značaj. Če zdaj poskusim imenovati glavne razlikujoče se poudarke med *Perspektivami* in prenovljenimi *Problemi*, bi rekel takole: Za *Perspektive* in njihov čas je značilna še vedno v najširšem smislu marksistično imanentna kritika sistema, partije, »odtujenosti družbe in človeka«, »potrošniške družbe« itd. V osnovi so še vedno vztrajale pri »ideji« socializma, podobno sočasnemu *Praxisu* v Zagrebu. S prenovljenimi *Problemi* in v njihovem času se pojavi nekaj novega. Misel se poglobi do filozofskih razsežnosti moderne dobe: do problematizacije evropskega subjekta, akcije, subjektivizma, nihilizma, konca metafizike. To pa ne le s čisto filozofskimi premisleki, ampak morda še bolj odločno na polju poetske, literarne, umetniške produkcije v tistem času. Ne samo pri *Problemih*, ampak tudi širše. Avtorji ne teoretizirajo nihilizma in njegovih načinov, ampak ga prinašajo, izpolnjujejo, živijo tako, da jim partijski ideologi kratko malo niso več kos. Danes se mi tisti čas kaže kot prava duhovna eksplozija, ki je prvič po vojni sprostila pri nas tiste zgodovinske sile nihilizma, ki so nazadnje tudi razdejale navidez neskončno močni sistem realnega socializma. V duhovnem pogledu se odtlej pri nas v poeziji in umetnosti in tudi v mišljenju le ponavlja tisto, kar se je takrat zgodilo, mnogi pa se celo vračajo pred to stanje. Kaj bistveno novega se ni več zgodilo, tudi pri *Novi reviji* ne. Ponovno okrepljena diktatura svinčenih sedemdesetih let, nasilni poseg v revijo *Problemi* in v kulturo, vse to ni moglo vrniti partijski ideologiji nekdanje moči. V restalinizaciji sedemdesetih let se je s pomočjo partije polastila *Problemov* skupina tako imenovanih »strukturalistov«: Močnik, Žižek, Rotar idr. *Mladino* pa so tudi s pomočjo partije zavzeli skrajno napadalni marksisti-leninisti. V svojem žargonu so oboji spet izzivalno demonstrirali svoj dialektični materializem, historični materializem, leninizem itd. v službi partijske reakcije. Šli so v direktni napad na slovensko zunajpartijsko kulturo in bili »zmagoviti«. Kljub temu se jim je sistem podrl.

GRAFENAUER: *Z* Novo revijo *se je po mojem mnenju vendarle zgodil tisti temeljni premik, ki je tesno povezan z njenim konceptom, kot smo ga razglasili ob ustanovitvi. Mišljenje in pesništvo nas je od individualne, se pravi na posamično eksistenco vezane (avto)refleksije po logiki stvari same privedlo do (samo)premisleka o razmerju med individualnim in*

univerzalnim tudi na ravni naroda, katerega temeljno etno-kulturno določilo je jezik kot univerzalna zgodovinska entiteta. S tem pa smo nujno trčili ob politične razsežnosti tega vprašanja, kar je odločilno profiliralo tudi samo revijo.

URBANČIČ: *Nova revija* je brez dvoma odigrala pomembno vlogo pri državni osamosvojitvi slovenske nacije – skupaj z Društvom slovenskih pisateljev. Kakor je državna osamosvojitev slovenske nacije dovršitev dolgega samoosvobodilnega nacionalnega gibanja in boja Slovencev, v katerem so ves čas odločilno sodelovali prav nosilci slovenske kulture, tako je mogoče oceniti tudi omenjeno delovanje inteligence pri *Novi reviji* kot vrh vseh dotedanjih nacionalnoosvobodilnih prizadevanj slovenskih razumnikov in pisateljev. S tem se je Slovencem posrečilo uresničiti tisto, kar smo kot nacija zamudili ali česar nismo zmogli uresničiti v prejšnjem stoletju in po obeh vojnah, ko se je Evropa nacionalno konsolidirala. Toda to ravno pomeni, da je bilo v svetovnozgodovinskem smislu treba opraviti sredi Evrope »včerajšnje delo«. Da smo se pri tem poistovetili z nacionalnim subjektom, je nesporno. Da je bila taka vloga *Nove revije* v slovenskem kulturnem prostoru nova glede na vse povojno slovensko življenje, je prav tako nesporno. Ravno tako je nesporno, da je *Nova revija* v tem času zelo konkretizirala kritiko realsocialističnega totalitarnega sistema. Vendar vse to ne prinaša kake duhovne novitete v tistem bistvenem smislu, ki sem ga omenjal prej in ki zdaj, po vzpostavitvi slovenske države, postaja akuten problem tudi *Nove revije*. V tem smislu govorim o »duhovnem dogajanju« šestdesetih let:

Glede na duhovno razgibanost šestdesetih let se mi kaže današnje stanje duha na Slovenskem dokaj postano, zatohlo, regresivno. Razvijanje tistih najbolj bistvenih vprašanj moderne dobe svetovne zgodovine se je nekako ustavilo. To so vprašanja brezpogojne poznanstvenitve vsega življenja na planetu, vprašanje dekadence človeškosti, vprašanje nihilizma, vprašanje konca zgodovine, konca umetnosti, konca človeškosti, »smrti boga«, konca občezavezujočega spoznanja in resnice in s tem filozofije oziroma metafizike, konca občezavezujoče moralne moči umnosti, razpoložljivost človeka, ogroženost vsega živega na planetu ipd. Vsa ta vprašanja se zastavljajo znotraj obzorja izkušnje ontološke diference. Toda ravno tu vidim težavo: zavladala je indiferenca in indiferentnost do takih vprašanj. Hribar je npr. razglasil postmoderno za dobo konca vseh teh koncev in za dobo svetega. S tem so vsa tista vprašanja razveljavljena z eno sámo potezo; in kdor jih še zastavlja, ni postmoderen, je zaostal. Izkušnja ontološke diference – ne teoretiziranje o nji – se je sprevrgla v indiferentnost. Nekateri so kar mimogrede spet našli starega boga in vero ali mistiko. Misel o smrti starega boga se zdi danes bolj kot kdaj prej zgolj Nietzschejeva hudobna šala, saj kratko malo nočejo razumeti, kaj se je pravzaprav s tem zgodilo. Nekateri verjamejo v etiko in moralo. Danes se tudi nekateri »filozofi« spet vračajo nazaj k »metafiziki«, kakor da je ta nekaj, kar poljubno slačiš in oblačiš kakor svojo srajco. Nekateri so se vrgli v dnevno politiko. Vprašanje konca umetnosti se zdi danes smešno in se sploh ne jemlje več resno, niti razumljivo ni več. Problematičnost estetike in poetike kot take, ki je posebej zadela Pirjevca, je pozabljena. Danes ima Erjavec društvo za estetiko in prireja na Slovenskem angleške simpozije in kongrese. Da se umetnost in poezija oziroma literatura vrtijo v krogu ponavljanja že izpetih »-izmov« in prehojenih poti, se kratko malo noče doumeti. V *Problemih* vpeljana problematizacija literarne kritike, literarne teorije in zgodovine – je pozabljena. Medsebojne razprave so zamrle ali pa so se vzpostavile strankarsko in medsebojno sovražno. Kulturni spomin o vsem tem se izgublja: ne mislim v prvi vrsti na to, da se

premalo pisari o tistem času, ampak pogrešam izkušnjo tistih duhovnih vprašanj in senzibilnosti kot medija kulturnega dogajanja.

GRAFENAUER: *V tej zvezi me še posebej zanima tvoj odnos do umetnosti, zlasti še razmerja med klasično, moderno in postmoderno umetnostjo oziroma njeno ontologijo, ki določa tudi razlike v estetiki.*

URBANČIČ: Eno je umetnost in literatura velikega evropskega izročila, drugo je današnja živa umetniška in literarna produkcija. Ko rečem »današnja«, imam v mislih zadnjih deset, petnajst let – v Evropi in pri nas. Če iz primerne oddaljenosti tvegaš pogled na celotno produkcijo, se ti pokaže skoraj brezmejna raznoterost in mešanje vsega z vsem iz vseh vetrov in vseh časov, brez kake stilne enotnosti. Oznaka »postmoderna« je določilo *per negationem*, ki mi kot zasilna oznaka pove le manjkanje kake dominantne pozitivne značilnosti in vse hujšo brezbistvenost teh mnogoterosti. Mogoče je vse in vse se nenehno enako vrača in obrača v svoji vse hujši brezbistvenosti – brez »enega duha«. Iz tega manjkanja so poskušali narediti krepost s trditvijo o nastopu časa avtopoetik in avtonoetik, o »koncu velikih zgodb«, o sprostitvi od vsega, kar je na poti »ustvarjalni svobodi« – in tako dati »postmodernosti« pozitivno vsebino in neki ton optimizma. Temu ne morem pritrditi. To razpršenost produkcije vidim kot izraz dekadence, razkrajanja, kaosa duševnosti in skupnosti današnjega človeka. Vidim jo kot izraz brezumnega liberalizma te duševnosti, kot izraz brezbistvenosti človeka, kot izraz svobode brez lastnega zakona, v čemer je pravzaprav nesvoboda samovolje in naključja. Vidim jo kot izraz manjkanja tistega zedinjujočega v tej duševnosti, ki more uobličiti duševni kaos v neko enoto in identiteto enkratne zgodovinske osebe in oblike. Kajti to je zame bistvo umetnosti kot ustvarjanja: po nagibu istine zasnovana moč zedinjenja, uobličenja duševne zmede, kaotičnega človeka v neko zasnovano enkratno zgodovinsko bitje. Če rečem nekoliko patetično: to je moč ljubezni, ki zaobjema dušo in svet ter ju zedinjuje in potrjuje. To je ontološko bistvo umetnosti. Najboljše stvaritve danes mi kažejo *manjkanje* tega zedinjujočega. To je umetnost, ki sama uprizarja ali kaže manjkanje same sebe kot umetnosti. Na popolnoma neposreden način in mimo spremljajočih razlag avtorjev in »strokovnjakov« razkrivajo to strašno dejstvo v zadnjem času npr. velike razstave Bernika, Ciuhe, Jemca, Boljkova zbirka v Kostanjevici. Kar je »manj kot to«, občutim danes že kot kičasto. Kajti prav to razkrito manjkanje je zadnje pomnjenje neke odrešujoče prisotnosti manjkajočega v tem manjkanju. Podobno je v glasbi, v poeziji, v dramatiki. Nekatere teatrske predstave, ki sem si jih ogledal v zadnjem času, so prav do bolečine izpeljano samorazdejanje teatrske umetnosti. Najbolj značilni primer: uprizoritev Ajshilove *Oresteje*. V poeziji se je to izpolnilo pri nas že pred več kot desetletjem. Zdaj je v poeziji opazno neko vračanje k starim dobrim čustvom: Novak in Debeljak kot najbolj značilna zgleda. Kriza, o kateri govorim, se ne da speljati ne na konec realsocializma ali na postsocializem, ne na vprašanje nacionalne zakoreninjenosti ali izkoreninjenosti, ampak zadeva vprašanje dekadence človeškosti evropskega človeka in njegove možne prihodnosti.

GRAFENAUER: *Pod pojmom »istina«, kot sledi iz tvoje razlage, seveda ne razumeš neke »resnice«, marveč prej nekakšno eksistencialno formo, ki bi se dala primerjati celo s tistim, kar je Vidmar nekoč označeval z »organom narave«, katerega emanacija je umetniško delo kot »organizem«. Saj tudi govoriš o dekadenci in razkroju, o čemer je mogoče tako soditi samo z neke razpoznavne Arhimedove točke. Na kaj torej opiraš to svoje spoznanje?*

URBANČIČ: Besedo »istina« je pri nas vpeljal kot filozofski termin že naš filozof France Veber. Seveda jo tukaj in predvsem v svoji knjigi *Zaratustrovo izročilo* rabim tematično izrecno za imenovanje zadeve, ki z navadno rabljeno besedo in pojmom »resnica« nima nič skupnega. »Istino« je treba izrecno misliti iz *istosti* in *istenja:* je istina razkrivanja biti v razkritost in biti same. Razumeti jo je treba glede na starogrško besedo *aletheia:* istina je beseda/zgodba aletheia, je *mythos tes aletheias.* Istina razkrivanja biti v razkritost in biti same razveže dejstvo, da *bit JE:* istina izpove »bistvo« tega JE. Pri tem je »bitje« beseda za »bistvo« človeka: za praizvorno človeškost človeka kot bitje istine. Istina je tu tisto, kar *isti* in tako zedinjuje v *enoto bitja* mnogoterost nasprotujočih si moči človeške duševnosti (torej ravno »bistva« vsakokratnega človeka). Poistenje mnogoterosti »duše« v enoto daje človeškemu bitju šele njegovo izvorno *istovetnost.* Tako je razkrivanje biti izvorno ustvarjanje človeškega bitja kot zasnovanega po nagibu istine same. Človeško bitje je tako po nagibu istine zasnovana samostvaritev, ne pa zgolj kaj »danega« in »obstoječega«. Človeško bitje je svoja tako po nagibu same istine zasnovana lastna naloga. In tudi njegove stvaritve – kot umetnost – so zasnovane in poistene v snovanju iz nagiba istine same. »Delo« umetnosti je torej takó človeško bitje kakor tudi njegova »umetnina«: oboje kot zasnovano v snovanju po nagibu istine same. Ta nagib istine je razkrivanje biti v razkritost. Tako je zgodovinsko faktično »bistvo« človeka dojeto iz istine same. Pripominjam, da tako zasnovano bitje istine mislim kot možnost neke prihodnosti zgodovine človeka iz zgodbe novega začetka, ne pa kot nekaj, kar že zgolj »obstaja«. Jasno je seveda, da vse to iz tako skopega pojasnila ne more biti kdove kako jasno. Ampak tukaj pač ni mogoče storiti kaj več. Tu lahko samo napotim k svoji knjigi *Zaratustrovo izročilo.* Vsekakor pa z Vidmarjevim pojmovanjem, ki si ga omenil, vse to nima nobene zveze. Kljub temu ostaja vprašanje – zelo tehtno in težavno vprašanje: Kje je in kaj je *izvor* umetniškega dela? Je to morda subjektiviteta genija, kakor je razlagala velika romantika? Je to odraz družbene stvarnosti, kakor so razlagali marksisti? Je to nadčutna ideja kot prehajajoča v čutno obliko, kakor je pokazal Hegel? Ali je to »resnica« v nekem praizvornem grškem smislu? In kako je s tem bistveno povezana sama človeškost človeka? Vsekakor je to nekaj »eksistencialnega«, saj zadeva sámo bitje človeka kot prebivajočega v svetu.

GRAFENAUER: *Ukvarjal si se tudi s filozofijo in estetiko Franceta Vebra in z njim v zvezi seveda z Mainonogovo filozofsko mislijo. Hkrati pa si, kar je posebej zanimivo, preučeval tudi teologe tako izrazite dogmatske naravnanosti, kot sta Mahnič in Ušeničnik, pri čemer te je še posebej zanimal njun estetski kriterialni aparat. To najbrž ni bilo naključje, ampak je po vsej verjetnosti sodilo v območje tvojega zanimanja za sistemske mišljenjske osnove v zgodovini slovenske estetske misli.*

URBANČIČ: Preučeval sem »zgodovino filozofije pri Slovencih«. Čeprav se mi je zdelo to delo sprva institucionalno zapravljanje časa, nazadnje le ni bilo povsem tako. Če nekoliko poenostavim, bi rekel takole: Pokazala se mi je neka zveza med nacionalnim značajem in stanjem nacionalnoosvobodilnega gibanja Slovencev na eni strani in njegovim »duhom«, njegovo duhovno produkcijo in s tem tudi načinom recepcije sočasnih evropskih filozofov oziroma filozofij in »svetovnih nazorov« na drugi strani. Odkrivala se mi je neka zveza med estetskimi pogledi oziroma estetsko senzibiliteto in produkcijo na eni strani in celotnim stanjem slovenske nacije v času od razsvetljenstva in narodne prebuje do druge svetovne vojne. Da je na Slovenskem

prevladovala kontemplativna estetika doživljanja in lepega čustva (to pa pri »klerikalcih« in »liberalcih«), ne pa estetika umetnosti kot ustvarjanja – to povezujem s pasivnostjo in manjkanjem nacije kot dejavnega subjekta pri Slovencih: povezujem z »blokiranim nacionalnim gibanjem«, kakor bi rekel Pirjevec. Da se pri Slovencih ob svojem času ni mogla prijeti velika evropska filozofija subjektivitete subjekta – npr. smeri nemške klasične filozofije – to spet povezujem z nacionalno brezsubjektnostjo Slovencev. Tudi v času povojnega realsocializma je pri nas še vedno dolgo prevladovala estetika doživljanja in lepega čustva (če zdaj zanemarim kratkovečni vsiljeni »slog« socialističnega realizma). Obenem pa se je v šestdesetih letih začelo porajati nekaj povsem drugega: na vrata slovenskega duha in slovenske duše je prvič resno potrkal evropski nihilizem – to pot ne več na način zgolj referiranja o drugih, ampak kot izkušnja in senzibiliteta. V tem sta bila neka moč in pogum soočenja z evropskim in torej tudi lastnim stanjem izgubljene resnice in ničevosti biti, ki sta bila pogubna za komunistično ideologijo ali »enoumje« in sistem nič manj kot za tradicionalistično slovenstvo, ki si ni drznilo zapustiti svojega »lepodušništva«. Seveda je to izzvalo hudo reakcijo pod znano parolo »umetnost da – razkroj ne«.

GRAFENAUER: *Oddelek za filozofijo na ljubljanski univerzi je bil ves čas po drugi vojni podrejen aktualni partijski ideologiji, zato se na njem ni moglo razvijati tvorno filozofsko mišljenje, ki predpostavlja »prostost duha«, če uporabim sintagmo Tineta Hribarja. Mimo profesorjev za zgodovino filozofije (Alma Sodnik, Mirko Hribar), ki so skušali ohranjati svojo pozitivistično avtonomnost, je kot poznavalec sodobne evropske filozofije izstopal predvsem Anton Žvan, ki so ga kot posrednika, ne pa kot samostojnega misleca, nekako tolerirali na oddelku, vse drugo pa je bilo bolj ali manj izpostava cekajevskega marksističnega centra. Za vaju s Hribarjem tam ni bilo mesta. Kako gledaš na današnje stanje v tej instituciji in seveda sploh na razvoj slovenske filozofije v prihodnosti?*

URBANČIČ: Nekoč sem ironično trdil, da je stanje na oddelku za filozofijo Filozofske fakultete pri nas prava slika celotnega »stanja nacije« pod komunizmom. Medtem se je ta sesul, na oddelku za filozofijo pa je še naprej tako, kakor pravimo, da je povsod: še niso nastopile »prave in globoke strukturne spremembe«! Vsi so ostali na oddelku, ki je resda obogaten še z nekaj novimi glavami. Hribar se je tam kar dobro umestil s fenomenologijo, prihajata pa še Andrina in Dean Komel, ki sem jima bil mentor pri dosedanjem študiju. Tudi sam sem bil, skupaj s Hribarjem, v dogovorih in bi bil zdaj najbrž tudi profesor na oddelku, če me ne bi bilo zmotilo nekaj »malenkosti«. V prvi vrsti nepripravljenost učnega osebja na oddelku, da bi vpeljali vsebinsko-programski kompetitivni princip predavanj in univerzitetnega študija filozofije pri nas. Trdim namreč, da je tisto, kar se dandanes vse imenuje »filozofija«, tako neznansko razvejeno, razmnoženo in tako hudo vsaksebi, da je na akademski ravni popolnoma nesmiselno vse to vsiljevati vsakemu študentu. Naj se programi razločijo na več smeri in naj imajo študentje možnost izbire svoje smeri in profesorjev že od vpisa naprej. Tako se marsikaj lahko reši tudi glede zasedbe mest na oddelku.

Drugo, kar me je zelo motilo, so bili – blago rečeno – neprimerni, včasih celo nedostojni odnosi med učnim osebjem oddelka za filozofijo (menda so takšni še zdaj). Tega kratko malo nisem bil pripravljen sprejeti oziroma se vključiti v take odnose, ki so pravzaprav slaba dediščina iz prejšnjega režima. In v zvezi s tem moram omeniti tudi neko skvarjenost obnašanja samih študentov na oddelku, ki so zaradi celotnega

stanja na oddelku v zadnjem desetletju ali več izgubili vsak občutek za akademski študij filozofije, za njegov red in njegovo odgovornost.

Nekateri kolegi so mi takrat sicer rekli, da bi ravno zaradi takega stanja moral sprejeti redno delo na oddelku in od znotraj spreminjati dano stanje. To je sicer res, toda za to bi moral biti vsaj deset let mlajši. Predvsem pa moram povedati, da se nisem odločil za profesuro na oddelku predvsem zato, ker sem imel in imam v načrtu nekaj del, v katerih bi rad zbral svoje miselne filozofske izkušnje in vpoglede. To pa zahteva od mene skrajno zbranost in nemotenost, ki ju kot profesor na oddelku zagotovo ne bi dosegel. Prvi rezultat te moje abstinence sta že dve obsežni knjigi *Zaratustrovo izročilo I.* in *II.*, od katerih je prva že izšla, druga pa še bo. V načrtu imam tudi že naslednje delo. To pa je bilo in je zame osebno tehtnejše od vsega drugega, kar bi lahko na tem svetu še počel in kar bi bilo morda tudi treba opraviti.

Naj se še enkrat vrnem k oddelku in k vprašanju študija filozofije. Prva in najpomembnejša naloga študija filozofije, v katerem sodelujejo učitelji in učenci, je, da prenese veliko pozitivno izročilo vrhov filozofije dveh in pol tisočletij evropske zgodovine na mladi rod. To je prvi imperativ vsake visoke kulture, ki ne more služiti čemu drugemu. Druga, enako pomembna naloga tega študija je, da študirajoče nauči misliti in v zvezi s tem predvsem brati filozofska dela – oboje v pravem smislu poklica. Šele prav nazadnje pridejo na vrsto trenutni modni tokovi »filozofije«. Dandanes pa je študij filozofije v obeh omenjenih bistvenih komponentah skrajno izrojen in sprevrnjen. In to je povezano z današnjo svetovno filozofsko zmedo, s pravim kaotičnim stanjem duha, ki tudi za naprej ne obeta prav nič dobrega. Če se ozrem na celotno dogajanje tistega, kar danes še nosi ime »filozofija«, vidim v neizmernem intelektualizmu tega početja razkrajanje, gnitje filozofije, mračenje duha. Stanje filozofije na naši univerzi in zunaj nje je lep primer tega, potem ko je dokončno propadlo nasilno vzdrževano ideološko enoumje »marksistične filozofije«, kar se je pri nas začelo že v šestdesetih letih.

GRAFENAUER: *V 57. številki* Nove revije *je tvoja razprava, ki je obravnavala vprašanje naroda, nacije in avto-državotvornosti nekdanjih jugoslovanskih narodov, vzbudila odmeve po celi Jugoslaviji, grozilo pa ti je tudi sodišče. Dogajanje na tleh bivše države je v marsičem potrdilo tvoje teze, hkrati pa razkrilo tudi nekatere implikacije, ki jih pred sedmimi leti ni bilo mogoče predvideti, danes pa se da na njihovi osnovi dokaj zanesljivo sklepati o nadaljnjem razvoju dogodkov na Balkanu. Tvegaš kakšno prognozo?*

URBANČIČ: V zadnjem času sem se tako odmaknil od problemov Balkana, da bi težko o tem povedal kaj tehtnega. Od sredine osemdesetih let naprej, posebej pa od časa nastanka zloglasnega memoranduma srbske akademije naprej me je intenzivno zaposlovalo vprašanje možnosti in nemožnosti Slovencev kot nacije v danih zgodovinskih okoliščinah. Še posebej glede na dogajanje v Srbiji z »antibirokratsko revolucijo« in ideološkim brutalizmom gibanja za veliko Srbijo. Prisluškoval sem glasovom srbske inteligence, posebej srbskih pisateljev – in se zgrozil! Vse bolj pa se je tudi zaostrovala politična in gospodarska kriza Jugoslavije. Slovenci smo morali proti vsemu temu nekaj storiti – zase in sami s seboj. Ni bilo mogoče več samo z intelektualskega obstranskega stališča teoretizirati o »problemu nacije« nasploh. Tako sem se – po svoji celotni izkušnji kot Slovenec – z vso odločnostjo brezpogojno postavil na stališče Slovencev kot nacije, tudi s svojim filozofskim vpogledom v bistvo nacije in nacionalizma. S tega stališča sem pisal, kar se mi je takrat zdelo nujno in

možno. Danes se s temi problemi ne ukvarjam več in pričakujem, da bo politika samostojne Republike Slovenije opravljala tisto, kar mora in more. Na Balkanu pa je še zelo daleč do jutra sedanje blazne noči. Vse je zvrtinčeno in paziti je treba, da nas Slovence spet ne potegnejo vase sile teh vrtincev in sle takih fantazem. Kakšna je možna prognoza? *Napredek* kot nadaljevanje in poglabljanje dekadence v njenem postmodernem načinu, se pravi kot razvijanje brezumnega liberalizma kot zastora razpoložljivosti človeka – kot zasužnjenosti.

GRAFENAUER: *Bil si soustanovitelj in aktivni član Slovenske demokratične zveze in si kot tak sodeloval tudi pri oblikovanju koalicijske politične platforme Demosa in njegovih programskih opcij. Kasneje si se razočaran nad Demosovo usodo umaknil iz neposredne politične aktivnosti. To najbrž že samo po sebi govori tudi o tvojem kritičnem odnosu do današnjega strankarskega in sploh institucionalnega političnega dogajanja na Slovenskem. Kako ocenjuješ pomen samostojne slovenske države za nacijo in seveda njene možnosti, da utemelji svojo državnost po standardih, ki veljajo za evropsko demokracijo in pravno državo. Tranzicija namreč razkriva bistvo postkomunizma, ki ga označujejo parvenijstvo, korupcija in kriminal.*

In v zvezi s tem: Kako vidiš položaj slovenske nacije in države v ekonomsko-politični konstelaciji Evrope v dobi kibernetskega univerzalizma in civilizacije, ki jo označujejo meje rasti, populacijska eksplozija, migracije, duhovno siromašenje, kontrakcija kreativnega spomina, kar je našlo svoj izraz v Fukuyamovi tezi o koncu zgodovine, izčrpavanje naravnih virov in ekološka ogroženost planeta itd. Vse to se povezuje z vprašanjem odgovornosti do nas samih, zaradi česar so se prav v zadnjem času v Evropi razplamtele razprave o morali in etiki predvsem v luči Kantovega pojmovanja etike. Vsa ta vprašanja, ki so epohalne narave, so še posebej stopila v ospredje glede na našo zavest o času, v katerem imajo, kot kaže, dokaj pomembno vlogo povsem zunanja dejstva, kot je na primer konec stoletja, kaj šele tisočletja.

URBANČIČ: Pravzaprav se nisem umaknil zaradi razočaranja, čeprav sem bil in sem – po neumnem – še razočaran nad obnašanjem nekaterih kolegov, ki smo takrat skupaj ustanavljali Slovensko demokratično zvezo in Demos. Tudi moje sodelovanje v izbojevanju nove politične ureditve v Sloveniji je spadalo k moji odločitvi, ki sem jo omenil prej. Iz politike sem se umaknil predvsem zaradi tistega poklica, ki sem mu sledil in mu posvečal svoje moči vsaj tri desetletja. Nemogoče mi je bilo to kar opustiti na ljubo iluzije vrtenja na sceni pod političnimi žarometi. Moj kritični odnos do tistega, kar se še dandanes imenuje »politika« in »demokracija« in »država«, izhaja iz vpogleda v njihovo občo in »temeljito« svetovnozgodovinsko dekadenco. Trdim, da vlada dandanes brezumni liberalizem duševnosti in skupnosti; da vlada brezumna svoboda brez zakona kot zastor razpoložljivosti človeka za vsakršno izzvano izzivanje razpoložljivega (poznanstvenjena, kibernetizirana produkcija) kot njegova takšna zasužnjenost, ki je brez primere v zgodovini človeštva. Tega ne govorim iz kakega svojega moralističnega ogorčenja in zahteve po ukinitvi tega stanja, saj menim, da se to stanje mora izpolniti do kraja, do svoje možne katastrofe in je zato njegov razvoj treba pospeševati oziroma ga vsaj ne ovirati in tako ustvarjati težave. Človek dosedanje zgodovine je s smrtjo starega boga in razkrojem tisočletne občezavezujoče umnosti in njene resnice postal sam brezbistven, bitno ničev. Smrt starega boga in konec človeka dosedanje zgodovine kot dejanske umne živali – to gre skupaj. O tem obširneje pišem v knjigi *Zaratustrovo izročilo II.* V območju omenjenega svetovnozgodovinskega

dogajanja si seveda ne morem zatiskati oči in ušes pred dejstvom, da je čas nacionalne države in politike in sploh države v tradicijskem smislu z njeno »demokracijo« vred minil; da so to včerajšnje reči in da se jutrišnjih še nismo ovedeli. Glede na omenjeno, vidim pomen slovenske države najprej v njeni negativni vlogi: v obrambi pred tem, da bi Slovenci postali vnanje zatirani hlapci kake hegemonistične nacionalne sile – npr. Srbije. Zato sem se takrat postavil na stališče nacije. To je obramba pred zgodovinsko preteklostjo. Njeno pozitivno vlogo pa vidim v njenem neogibnem razvijanju brezumnega liberalizma in vsakršne razpoložljivosti človeka kot njegovega tako zastrtega suženjstva – če si seveda nočem delati iluzij za vsakdanjo medijsko rabo. Problemi in težave tako imenovane »tranzicije« so zgolj problemi premagovanja ovir za ta *razvoj*, ki naj nas pripelje k združitvi z združeno Evropo; se pravi: do tam že vladajoče stopnje brezumnega liberalizma in z njim zastrte razpoložljivosti kot načina suženjske biti človeka te svetovnozgodovinske postmoderne dobe njegove dekadence. Kajti to in samo to so danes evropski standardi – to je njihov bistveni zgodovinski smisel. V tem pogledu ni svobodne izbire česa drugega. Tako gledam na dogajanje, če se ne spuščam v vsakdanje strankarske ribarije in potrebe, saj to se za »filozofa« pač ne spodobi. Zahteva npr. zelenih strank po kvalitetnem izboljšanju tega »razvoja« s ciljem »varovanja okolja« je imanentna temu »razvoju« samemu, izzvana po njegovem izzivu, ne pa zgolj domislica teh strank. Toda ko in ker vse to vidim tako, se tudi ne morem ukvarjati z vsakdanjo politiko, kakor da tega ne bi videl. Ta »politika« svoje smeri in početja ne določa sama, ampak ji jo zarisuje in izziva nezadržna sila zgodovine, ki sem jo omenil prej in ki tej »politiki« ostaja skrita: napredek v dekadenco. Deviacija od te smeri je kaznovana s palico. Dokaz: propad komunizma, še prej nacizma in fašizma in krščanskega fundamentalizma, pri ostankih katerega trmasto vztraja današnji cerkveni glavar. V perspektivi se mi kaže prihodnost Slovencev dokaj negotova. Naši osnovni nagibi se mi zdijo tako oslabeli in zmedeni, da pogosto sami sebi delamo škodo. Ne kaj drugi počno z nami, ampak kaj počnemo sami s seboj, ta Pirjevčeva misel je postala z osamosvojitvijo Slovenije še mnogo resnejša, kot je bila nekoč. Ampak glede tega se z moralnimi apeli in strankarskim pumpanjem ne spremeni prav nič.

Seveda vidim tudi vprašanje morale in etike znotraj območja prej omenjenega postmodernega načina evropske dekadence. Kot sem že na začetku omenil, prihaja vprašanje morale in etike občasno na površje, kakor v nekakšnih valovih. Zaradi problemov tako imenovane »tranzicije« seveda ni nič čudnega, če se je pri nas spet dvignil val apeliranja na moralo in »iskanja« etike. Toda o tem pač ne morem govoriti kot moralist. Zaradi razkroja občezavezujoče umnosti, spoznanja, resnice, zaradi vpogleda, da je »resnica« le oblika interesno določene »laži« posameznikov, skupin, strank, nacij itd., da je torej »ideologija«, zaradi takega razkroja *enoumja* v »pluralizem resnic« pade oziroma se razkroji tudi »občečloveška« umna morala. Mar ni čudno, da se ljudje na eni strani veselijo konca enoumja, na drugi strani pa bi ti isti ljudje hoteli imeti občezavezujočo umno moralo?! To je ena stran te komične zadeve. Druga stran pa je dejstvo, da je »bistvo« morale danes lahko le imanentna vsebina sovisnosti brezumnega liberalizma in izzvane razpoložljivosti človeka za vsakršno izzivanje razpoložljivega, kjer oni liberalizem zastira to razpoložljivost kot popolno zasužnjenost že same človeškosti današnjega človeka. V tem je že vsa zgodovinsko dejanska vsebina morale. Odklone od tega, torej »nemoralno obnašanje«, korigira že sámo izzivanje razpoložljivosti. Vem, da ni lahko zagledati teh zvez, vendar težavnost v ničemer ne

spremeni bistvenega zgodovinskega značaja morale in etike danes. Z nihilističnim razkrojem umnosti je razkrojena tudi moralna moč umnosti v človeški duševnosti in s tem občečloveška umna morala razločenega dobrega in zlega, kakor so jo mislili veliki filozofi izročila. In tu z apeli in prepričanji ni mogoče nič storiti. Kar se danes skriva pod imenom »morala«, je bistveno spremenilo svoj značaj, ki ga ni mogoče zbrisati s prepričanjem. Nakazal sem, kako se je spremenilo. Pred tem ni mogoče tiščati glave v pesek ali sredi belega dne z lučjo iskati etiko mimo vsega, kar se zgodovinsko bistveno dejansko godi. Danes se pogosto srečaš s klicanjem morale, ko gre v resnici le za bonton ali konvencije v medsebojnih odnosih ljudi. Po večini taki klicarji niti ne vedo, kaj to pravzaprav je – morala. Kar si našteval v svojem vprašanju, so le pojavi, izrazi, simptomi današnje dekadence, njeno bistvo in izvor pa ostajata na površini teh simptomov izmaknjena. Konec evropske zgodovine je mogoče smiselno misliti samo iz vpogleda v njen začetek pri starih Grkih in s tem kot postmoderno dekadenco in nihilizem. Ne Fukuyama, ampak Nietzsche – letos oktobra je stopetdesetletnica njegovega rojstva – je kot prvi mislec moderne tisti, ki tako misli konec dosedanje zgodovine biti in resnice evropskega človeštva; in ki misli obenem novemu začetku zgodovine prihodnosti naproti. Heidegger misli isto spet na popolnoma samosvoj način.

GRAFENAUER: *Evropski levičarski intelektualci so se po padcu berlinskega zidu znašli v ideološki stiski, saj se je izkazalo, da se revolucijska doktrina glede spreminjanja družbe iz sveta v Svet ni obnesla, da je iluzija o pravični družbi, ki jo je mogoče vzpostaviti z revolucionarno akcijo, povzročila pravo katastrofo, iz katere je komaj videti izhod (bivša SZ, Jugoslavija, Kuba itd.). Politično mišljenje je docela dezorientirano in dezintegrirano, prevladuje nenačelni politični pragmatizem, hkrati pa se obnavlja tudi retardirani model politične delitve na t. i. levico in desnico. Kako ti vidiš to razmerje pri nas?*

URBANČIČ: Evropska tako imenovana intelektualna levica, tesno povezana z marksizmom, je danes, po zlomu svetovnega komunizma in vseh poskusov revolucijske spremembe sveta, res precej dezorientirana. Toda to samo potrjuje dejstvo, da je bila že prej skoz in skoz filozofsko plitka in površna kljub svojemu izredno razvitemu intelektualizmu. Tega ne omenjam iz kakega svojega triumfalizma, ampak ugotavljam kot simptom današnje duhovne in svetovne krize: dekadence in nihilizma. Tisti, ki se imajo za »desne«, niso pri tem danes nič manj duhovno plitki in površni. Včasih pa so tudi intelektualno nemočni, tako da jih levičarji s svojo verbalno elokvenco in sofistiko tudi žejne peljejo čez vodo. Tak vtis vsaj včasih dobiš pri pogledu na našo današnjo »politično sceno«. Glede na današnje svetovnozgodovinsko dogajanje razpoložljivosti človeka so oznake »levo« – »desno« poljubne in nebistvene. Kakšen smisel bi imelo vladajoči stranki Amerike – »demokratsko« in »republikansko« – razporejati tako? V Sloveniji pa je stanje posebno zaradi »tranzicije«, v kateri smo. V tem stanju oznaka »levo« pač pomeni toliko kot »ostanek prejšnjega realsocialističnega režima«, medtem ko »desno« pomeni »nove demokratične sile«. To pelje do komičnih kolizij in zmede. Tako je npr. socialdemokratska stranka po evropski logiki »levo«, po slovenski pa je seveda »desno«, če so »prenovitelji« »levo«. Toda to se bo postopoma najbrž »evropeiziralo«. Drugi primer: »prenovitelji« se imajo za »leve«, čeprav so po svojem konservativizmu (ohranjanju »pridobitev« starega režima) »desni«, če konservativnost velja za potezo »desnega«. Komični so »sredinci«. Imajo se za nekaj boljšega, čeprav sredinstvo pomeni neodločenost, nezmožnost

sodbe, brezvoljnost, brezprincipialnost in zato neogibno oportunizem na vse strani. Popolnoma drugačni so tako imenovani »pragmatiki«, ki svojo brezprincipialnost zakrivajo z »zvestobo sami stvari« (pragma!), dokler je ta njihov interes. Nezaupanje mi zbujajo tudi tisti, ki govorijo, naj stroka upravlja stvari tam, kjer so mogoče le politične odločitve. Množica strančic, ki nimajo kaj povedati, zato pa tem bolj rohnijo, priča le za politični narcisizem svojih liderjev, ki v svoji ozkosti ne zmorejo tiste tolerance, kompromisa in samoomejitve, ki so potrebni za skupno nastopanje in delovanje za skupni cilj. Motijo in škodo delajo prepoudarjene stare ideološke tendence, ki se pri strankah izražajo v besedah »socialen«, »socialističen«, »krščanski«, »liberalističen«, »nacionalen«, »demokratičen« ali s kombinacijami teh. Moti me, da se nacionalno čustvo izziva in izrablja za ozke strankarske namene – bodisi kot označevalni negativum ali pozitivum. Saj je to čustvo smiselno buditi le v izjemnih, vsenacionalno pomembnih in odločilnih okoliščinah. Moti in škodo dela medijsko hujskanje proti politiki in politikom, ker je izraz sodrge in kanalje. To pa ne pomeni, da sem proti kritiki politike in politikov.

Skratka: strankarstvo v Sloveniji spušča zdaj iz sebe več zabrisujoče megle, kot je »normalno« in kot je to primer v Evropi, in si s tem dela po nepotrebnem škodo, ker izgublja verodostojnost in zaupanje pri ljudstvu, kar pa ni dobro za državo. Torej še ena težava »tranzicije«.

Komel – Urbančič

KOMEL: *Filozofija predpostavlja svobodno eksistenco, ki dopušča spraševanje o vsem. Tvoja filozofska pot pa se je začela v času, ko se določenih vprašanj ni smelo postavljati, še najmanj pa vprašanje svobode in svoboščin. Se je ta tenzija naselila v tvojo lastno filozofsko eksistenco in sprožila tvojo značilno občutljivost za tematike, ki posebej zadevajo naš tu in zdaj?*

URBANČIČ: Nasprotovanje vsiljenim dogmam mi je bilo spodbuda. Ne bi pa mogel rêči, da je moj nagib za filozofijo nastal iz takega nasprotovanja. Mislim, da je človek dosedanje evropske zgodovine – s svojo govorico in šolo, literaturo in umetnostjo in znanostjo kot sestavinami evropskega načina biti – že »po naravi« *homo metaphysicus*, če sledi notranjim vprašanjem in gibalom tega duha. Kdor je v tem živ in pristen tako, da mu ne gre le za pridobitev kakega akademskega znanja ali celo zgolj naslova, ne more mimo svojega tu in zdaj v celoti. Tako lahko kot človek postmoderne tudi misléč izkusi nihilistično konsekvenco vse filozofije in metafizike. Kajti nihilizem je le njena lastna izpeljana konsekvenca, ki ni zgolj filozofska teorija, ampak je bivanje samo.

KOMEL: *V drugi polovici šestdesetih let si s še nekaterimi v reviji* Problemi *načel kritično razpravo o marksizmu, ki se ni omejevala zgolj na svetovnonazorsko raven; šlo je za bitnozgodovinsko obravnavo marksizma kot ene od prevratnih metafizik. V tistem času je bilo nasploh živo prizadevanje, da se marksizem najprej obravnava kot filozofija, šele potem pa kot ideološka podlaga nekega družbenega sistema. Kakšen je bil tvoj takratni odnos do dejavnosti »korčulanske šole« in do skupine* Praxis, *še prav posebej pa do Vanje Sutlića, in kako gledaš na vse to danes, po padcu socializma in slovenski osamosvojitvi?*

URBANČIČ: Rad sem se udeleževal »korčulanske šole« in v dobrih odnosih sem bil z zagrebško skupino filozofov okrog časopisa *Praxis*. Danes gledam nazaj na tisti čas, ljudi in razprave z neko nostalgijo. Vanja Sutlić, Gajo Petrović, Danko Grlić, Rudi Supek, Veljko Korač iz Beograda, tudi Pirjevec iz Ljubljane – znana imena te šole – so medtem umrli. Drugi so se nevrnljivo razšli. Veliko obetajoča filozofska šola je propadla, uničila pa jo je že prej komunistična oblast. Tito ni trpel, da bi mu filozofi – »abstraktni humanisti«, kakor jih je zmerjala partija – solili pamet. Kot rečeno, rad sem se družil z njimi zaradi njihove ostre kritike dogmatičnega partijskega marksizma-leninizma, zaradi njihove sveže interpretacije Marxa in zaradi tega, ker so bili družabni ljudje, ki so se tudi radi zabavali. Sicer pa sem se v filozofskem pogledu z njimi razhajal predvsem zaradi tega, ker so načelno zavračali tematizacijo Marxove misli kot oblike prevratne končne metafizike. Najbližji v tem pogledu mi je bil ravno Sutlić, ki je tudi sam stopil na pot takšne tematizacije Marxa in bil po tej plati v sporu z drugimi »praksisovci« – zmeraj nekaj klafter pred njimi. Tako je Sutlić tudi sprejel mentorstvo pri mojem doktoratu na tisto temo. Toda Sutlić je našel pri Marxu tudi neki nastavek premaganja metafizike, ki ga žal ni izpeljal do kraja. O tem in o njegovem nesporazumu z njegovim filozofskim okoljem, ko ga je nazadnje zaneslo v šuvarjevske partijske vode, pišem v prispevku za zbornik v Zagrebu, posvečen njemu, ki doslej še ni bil objavljen. Prepričan pa sem, da Sutlićevega poskusa ni mogoče kar zanemariti.

Če gledam nazaj na tisti čas in ga primerjam z današnjim stanjem filozofije v Zagrebu – in ne samo tam – se mi kaže neka dekadenca. Takratna zagrebška filozofska šola »filozofije prakse« – v zvezi tudi s takratno znano »frankfurtsko šolo kritičnih filozofov« – je kljub vsemu, kar bi ji lahko očital, imela neko živo svetovnozgodovinsko razsežnost, občutek za hudo »samoodtujitev modernega človeka«. To, kar se zdaj godi, je pa kljub svoji visoki akademskosti nekam zatohlo, neka »svetovna akademska provinca«, pri kateri ne veš, zakaj pravzaprav počne vse, kar počne. Skratka, tako kakor vsepovsod. O posameznikih tu seveda ne govorim. Podobne izkušnje imam tudi s sočasno skupino kritičnih filozofov v Beogradu, čeprav so ti po svoji filozofski fakturi komaj sledili zagrebški šoli.

KOMEL: *Drugače od večine tvojih takratnih kolegov filozofov in kulturnikov nisi, vsaj tako se zdi, nikoli verjel v to, da je socializem mogoče od znotraj transformirati, mu dati bolj človeški obraz. Zate socializem sploh ni (bil) – in tudi liberalni demokratizem ni – zmožen pogledati v obraz tistemu nečloveškemu in zato »imperialnemu« v tej svetovnozgodovinski epohi. Ob tvoji knjigi* Leninova ‚filozofija' ali o imperializmu *(1971) je tedanja ideologija začutila, da je treba »reagirati«. Z univerzitetno kariero tako ni bilo nič. Kako je vse to vplivalo na tvoj filozofski razvoj?*

URBANČIČ: Zares sta bila moja spisa *Morala je nemorala* in *Leninova ‚filozofija' ali o imperializmu*, katerega srbohrvaški prevod je izšel tudi v Osijeku in je imel znaten odmev (da niti ne omenjam doktorata v Zagrebu in dejstva, da sem bil v »napačni« družbi slovenskih kulturnikov in zagrebških filozofov), tista »kritična masa«, ki mi je zaprla pot do profesure na oddelku za filozofijo. To so mi tovariši tam (Majer in Rus) takrat tudi naravnost povedali, ko sem se leta 1975 vrnil s svojega drugega študijskega bivanja v Kölnu kot štipendist nemške Humboldtove fondacije. Očitali so mi – poleg pisanja omenjenih dveh besedil – seveda tudi »hajdegerjanstvo«, kar je veljalo za greh *non plus ultra* in velja pri nas še danes, le da se to ne trobi več na enak način. Majer

mi je dal takrat neverjetno luciden poduk o Heideggru, češ »Heidegger je na začetku tridesetih let, v času nastajanja nacizma v Nemčiji, pisal o bistvu resnice, namesto da bi bil podučil nemško mladino o dejanski družbeni resnici v Nemčiji«. Zato seveda na »naši univerzi« to ni sprejemljivo. Rus pa mi je dal kar naravnost vedeti, da z mojo nastavitvijo ne more biti nič, če se javno ne distanciram predvsem od svojega spisa o Leninu. Popolnoma jasno je, da je bila s tem ustavljena moja univerzitetna profesorska kariera, mednarodni stiki, ki jih omogoča, itd. Toda moj filozofski razvoj s to izločitvijo iz pedagoškega dela (»kvarjenje mladine«!) ni bil ustavljen. Na Inštitutu za filozofijo in sociologijo pri Univerzi sem lahko dokaj neovirano rasel naprej, čeprav je bilo treba včasih izdelovati neumne projekte.

KOMEL: *Vseskozi si poudarjal ireduktibilno samosvojost filozofskega mišljenja, ki ga ni mogoče zvajati bodisi na oblike ideološke zavesti ali na svetovnonazorsko prepričanje, pa tudi ne na razodetja ali znanstvene ugotovitve. To je po svoje bil tudi tvoj ugovor vsesplošni politizaciji in ideologizaciji duhovnega prostora na Slovenskem, ki je potekala vse do konca osemdesetih let. »Ideologijo« sicer sam razumeš v zelo širokem smislu: ideologiji po tvojem zapade tudi vsa »Ideologiekritik« v neomarksistični, poststrukturalistični in psihoanalitski varianti; tu po tvojem pade tudi razlikovanje med znanstveno upravičitvijo in ideološkim opravičevanjem, ki ga zagovarjajo analitični filozofi, ker je znanost sama v odlikovanem smislu ideologija. Kaj bi bilo v tem oziru pristno mišljenje in kako le-to odlikuje hermenevtično fenomenologijo, ki jo sam razvijaš? Se ta lahko izmakne ideologiziranju?*

URBANČIČ: Sam zelo nerad in poredko rabim besedo »ideologija«. Tudi zato, ker je tako na široko v rabi, mi zbuja sum o svoji brezmiselnosti. Polja izvorov njene povedi in rabe so levičarsko marksistična na eni strani in pozitivistično znanstveniška na drugi strani, služi pa za polemične namene. Navadno se uporablja na način, ki naj poniža z njo označeno mišljenje ali miselnost. Na to kaže že dejstvo, da tisti, ki to besedo uporabljajo, ne označujejo lastnih misli za ideologijo. To dejstvo obenem odkriva, da imajo taki zase in za svojo miselnost rezervirano polje resnice oziroma vsaj želijo prikazati svojo misel tako. V prvem primeru, kot verniki v resnico svoje misli, kratko malo še niso vzeli »lekcije« iz modernega nihilizma, da o dekadenci niti ne govorim. Razpravljati z njimi o teh rečeh je zato izguba časa. V drugem primeru, ko želijo le prikazati svojo misel kot resnično in torej ne ideologijo, se srečaš pač z zavestnim pretvarjanjem v službi nečesa ali pa z navadno intelektualno nepoštenostjo. To je še vedno nemoč lastnega stališča – in takšni so najbolj zoprni. Je pa še ena, najhujša možnost, ker je poštena in močna: sprejetje postavke o brezpogojni ideološkosti vsakega diskurza in za ravnanje iz takega »spoznanja«. To imenujem dovršeno nihilistično stanje duha kot kritično izpeljavo evropske *umnosti* same, po sebi sami, za sebe sámo v svoj nihilizem kot lastno skrajno konsekvenco sebe. Ideologija – se pravi »govor ideje«, kot platonski filozofsko-metafizični obči um – je tako v takšno zgodovinsko konsekvenco nihilizma izpeljani platonizem: filozofija oziroma metafizika sama v svoji konsekvenci kot svojem *koncu*, ki je konec te – njene – evropske zgodovine resnice in biti. V tej svoji pošteni in močni obliki ideologija kratko malo ponikne v današnjo vsezajemajočo znanost kot izzvano izzivanje razpoložljivega za vsakršno razpolaganje z njim – kot spet znanost. O tem govorim v svoji zadnji knjigi. V tem smislu je »ideologija« prikrivajoče ime za znanost kot izzivanje razpoložljivega – kot način produkcije. Zato znanosti nočem imenovati s to besedo. In zato tudi današnja kritika ideologije (po nemško Ideologiekritik kot ime

posebne »teorije«) ni čista: ni sama o sebi na čistem, je torej še v nekem manku lastne kritičnosti.

Kar pa se tiče vprašanja, ali hermenevtične fenomenologije ne zadeva tista nihilistična konsekvenca (torej ideološkost), bo moj odgovor posreden in pogójen. To vprašanje namreč sámo spada v obzorje tehtnejšega in izvornejšega vprašanja: Ali je današnji človek v svetovnozgodovinski razsežnosti brezpogojno in predvsem dokončno zasužnjen po svoji razpoložljivosti in po svojem brezumnem liberalizmu, kot človek dokončno izgubljene človeškosti, brezbistvenosti, bitne ničevosti, razčlovečenosti? Ali pa mu je iz nekega zastrtega izvora – snovanja – še mogoče pripravljati možnost novega drugega začetka svetovne zgodovine prihodnosti in iz njega tudi novega snujočega mišljenja ter tako prestati katastrofo konca zgodovine svoje dosedanje človeškosti? Ne moja vera, ampak moja misleča izkušnja je, da se taka možnost evropske človeškosti obeta, vendar ne kot kaka zgodovinska nujnost. Evropska človeškost ni rezultat kake nujnosti, ampak jo nosi s-lučaj – *kyros* – zgodbe njene zgodovine, ki ga ni mogoče izsiliti.

KOMEL: *Zelo si polemičen tudi do katoliških filozofov, še zlasti, ker naj bi ti nihilizem razumeli zgolj kot moralen problem. Ostro zavračaš tudi (moderno) »bogoiskateljstvo«. Vse to je zate neiskrena in dekadentna eksistenca. Kaj misliš s tem, ko v spremni študiji k prevodu Nietzschejevih del (Slov. matica 1989, str. 420) praviš, da »še v cerkvi sami vlada ta antikrist«?*

URBANČIČ: Ne motijo me katoliški filozofi in nisem kritičen do njih zato, ker so »katoliški«. Kritičen sem do filozofskega polovičarstva in osminkarstva – to pa ne glede na vnanjo »barvo«. Razumeti nihilizem zgolj kot moralni kvar, ignorirati postmoderno dekadenco in nihilizem ter danes »filozofirati« kar mimo njiju, ravnati kot filozof tako, kakor da katoliška vera lahko kar zlahka opravi z njima – to imam za takšno polovičarstvo in osminkarstvo, ki se niti ne zaveda tehtnosti in težavnosti problema ali ga celo noče vzeti na znanje. S tem se pogosto srečuješ pri filozofih, ki se imajo za krščanske. Verjamejo, da vera rešuje iz današnje dekadence in nihilizma, iz brezumnega liberalizma in razpoložljivosti človeka. Vendar ne vsi, poznam jih, ki so filozofsko odprti temu. Tisti, ki niso, prikrivajo, zastirajo to stanje, se ne ovejo težavnosti problema in zato zamegljujejo zadeve s fantazmami in lažnimi obeti. Še hujši pa so taki – ne samo med krščanskimi – ki z nihilizmom opravijo tako, da ga preprosto razglasijo za Nietzschejevo domislico, ki da z njo danes, ko smo že prišli v postmodernost, nič več ni. To niti ni zmota, ampak je zgolj prismojeno rezoniranje vsakdanje pameti.

Današnje bogoiskateljstvo se mi kaže tako. Obrača se nazaj k staremu moralnemu bogu razločenega dobrega in zlega in ravna, kakor da ga je mogoče kar »revitalizirati«, češ bog pač večno »eksistira«, treba se mu je le primerno približati, pa bo. To je zlata preproščina, ki jo lahko pridiga dušni pastir svoji verniški srenji, in proti nji zares nimam niti najmanjšega ugovora. Le v obzorju svetovnozgodovinskega mišljenja in ovedenja evropskega človeka in boga nima mesta, ker niti ne sluti, da sta človek in bog vprašanje, problem v izvornem smislu grške besede (kot to zadano) – danes na način, ki je brez primere v evropski zgodovini.

Glede vprašanja o Cerkvi in antikristu v nji moram najprej rêči, da to ni ateistična trditev. Predvsem beseda »antikrist« ne pomeni »hudi duh«, ampak meni »antikristjana«. Pri tem je »kristjan« praizvorno in pravzorno seveda Jezus Kristus.

Cerkev pa je zgodovinska posvetna institucija in svetovna organizacija, z vso svojo hierarhijo, dogmatiko, šolo in rituali ali »bogoslužjem« vred. Kot taka ni izvzeta iz vsakokratnega celotnega stanja sveta in bitnega značaja vseh njegovih zadev. Zato Cerkev ni imuna ne proti nihilizmu ne proti dekadenci modernega časa. Od tega, kako razumeš Kristusa kot prvega in vzornega kristjana, je odvisna tudi tvoja presoja odnosa med Kristusom oziroma vzornim kristjanom in Cerkvijo. Ta odnos je od trenutka, ko je sveti Pavel ustanovil svetovno Cerkev, pa vse do danes zelo napet in protisloven. Vse tisto posvetno, kar je Kristus zavrnil kot neprimerno za prakso blaženega življenja človeka v svojem božjem kraljestvu zdaj in tu, na zemlji in ne šele po smrti, je Cerkev pod njegovim imenom vzela spet nazaj, v svoj nauk in teologijo sprejela metafiziko, torej onstranstvo in s tem zavračanje pozemskega. Vzela je torej nazaj ravno tisto protikrščansko v smislu Kristusa kot pravzora in zato in tako »vlada v Cerkvi sami antikrist«. V našem času dobi ta zadeva še poseben značaj – mislim na napeti protislovni odnos med pravzornim kristjanom in Cerkvijo. Zato bi bilo treba o vsem tem obširneje in več govoriti, kar pa zdaj ni mogoče.

KOMEL: *Vseeno pa Nietzschejevo oznanilo »smrti Boga« jemlješ nadvse resno. Torej tudi samo vprašanje Boga in svetega? Kaj se sploh godi s svetovno eksistenco človeka zaradi odsotnosti bogov? Čemu smo zdaj priča?*

URBANČIČ: Da je Nietzschejeva izkušnja zgodbe »smrti« starega moralnega/dobrega boga tudi zgodba konca človeka dosedanje zgodovinske evropske človeškosti – kot dejanske umne živali – z vso njegovo kulturo in duhom vred, tega se komaj šele začenjamo ovedati v vsej globini in razsežnosti. Kakor tudi tega, da zgodbi človeškosti človeka in božanskosti boga spadata skupaj in sta ena sama zgodba. »Oznanilo« »smrti« starega moralnega boga, če te zares zadene, te žene k vprašanju novega začetka ali zgodbe človeka in boga možne prihodnosti – to in samo to je danes vprašanje vseh vprašanj. Kajti izguba boga je sovisna z razkrojem človeškosti v brezbistvenost in bitno ničevost današnje sopripadnosti *brezumnega liberalizma* duševnosti in skupnosti ter razpoložljivosti človeka kot zasužnjenosti. V tem je izguba boga, ki jo imam v mislih in ki ni zgolj navadno »brezboštvo«. Oboje je konec zgodovine in konec sveta v brezsvetnosti planetarnega izzvanega izzivanja razpoložljivega v razpoložljivost. Toda bojim se, da so že te besede, iztrgane iz zvez na poti širšega premisleka in ovedenja, poenostavitve, ki se kar proti tvoji volji spremenijo v zgolj govoričenje, v zgolj nekakšne besedne žetone, ki ne govorijo več. Kajti te besede govorijo le tam, kjer ti sam prihajaš k sebi samemu kot šele »nastajajočemu«, kar je ovedenje, za katero mi gre. Ne morejo pa zares spregovoriti govorcu, kakršen danes že kar »obstaja«.

KOMEL: *Kako gledaš na razmerje med filozofskim mišljenjem in pesništvom? Sodeluješ pri* Novi reviji, *ki naj bi po svoji programski zasnovi odpirala prostor za mišljenje in pesništvo. Sosedstvo teh dveh »najnevarnejših poklicev« se začenja nakazovati v njuni skrajni krizi ali že kar stiski, ko jima grozi, da ju postmoderni medijski hrup povsem preglasi. Kakšno relevanco ima danes še misel o koncu filozofije in umetnosti, ki jo je pri nas vpeljal Dušan Pirjevec? Jo velja opustiti ali na novo tematizirati?*

URBANČIČ: Snujoče mišljenje, kakor ga poskušam dojeti in ne le dojeti, ampak se mu prepustiti in postati v njem domač, pravzaprav težko razločim od pesnjenja in mita. Kaj je npr. Heziodova *Teogonija:* pesnjenje?, mišljenje?, teologija?, mythos? Kaj je heraklitski »homologni logos/zbor? Ali ni *sophia in mythos*? In ali Ajshilove in

Sofoklejeve tragedije niso hkrati poezija in mišljenje in mythos in so izvorno bile tudi petje, ples, igra? Ali Nietzschejev *Tako je govoril Zaratustra* ni hkrati misel in mit in poezija? So, skratka, stvari, pri katerih take tradicijske »metafizične« klasifikacije odpovedo. S koncem metafizike in njenih razločitev uma in čutnosti padejo tudi nekdanje iz njih izpeljane klasifikacije. Toda to je še vedno le neka slutnja možne drugačnosti iz nekega novega začetka. Zdaj se godi in vlada mišljenje kot izzvana obdelava informacij v popolni odsotnosti snovanja istine same. To je sovisno z brezbistvenostjo človeka, katerega paradigma je misleči stroj, »umetna inteligenca«, kakor pravijo temu. Mišljenje in pesnjenje že po samem »jeziku« kot izzvanem sredstvu izzivanja razpoložljivega, kot »označevalnem stroju« – *onemita* ne le v medijskem pogonu, ampak odločilneje v pogonu današnje vsezajemajoče znanosti kot izzivanja brezsvetnega razpoložljivega. To je res njuna stiska, ki je sovisna s sočasno krizo same človeškosti človeka in spada v to krizo. Ne le da medijski hrup njun glas preglasi, hujše je to, da v njunih besedah nemí brezglasni glas istine same v vse hujšem neposluhu, gluhoti zanj. Če se zastavlja vprašanje o mišljenju in pesnjenju danes, tedaj zagotovo ni mogoče prezreti tega stanja postmoderne človeškosti: brezbistvenosti človeka. Pirjevčeva – in ne le Pirjevčeva – misel o koncu filozofije in umetnosti meri k neki izvornejši možnosti, kjer se mišljenje in pesnjenje ne bi več dogajali skozi metafizične razločitve umnosti in čutnosti. Filozofija, torej mišljenje kot umovanje, je na koncu z izpeljavo umnosti same v svojo nihilistično konsekvenco – kot simptom današnje dekadence. Umetnost/poezija je na svojem koncu kot čutno sijanje ideje, katerega nihilistična konsekvenca je izzivanje nekega posebnega razpoložljivega: »doživljanja«, »uživanja«, »čustev«, »angažiranega moralizma« ali česa podobnega. Toda videti je, da so te misli pri nas že pozabili, še preden so dozorele.

KOMEL: *Pogovor med teboj in Pirjevcem, objavljen v Pirjevčevem zborniku leta 1982, je eden redkih primerov filozofskega, »sokratskega« razgovora na Slovenskem. Po eni strani Pirjevčeve miselne nastavke izjemno ceniš, po drugi strani v več svojih študijah o Pirjevčevi misli, npr. v spremni besedi k njegovi razpravi o Vebrovi* Estetiki, *izpostavljaš filozofsko nerelevantnost Pirjevčevih miselnih izhodišč in izpeljav. V omenjenem pogovoru je zate še zlasti sporna misel o dopuščanju biti, ki jo Pirjevec povezuje z »dejavno ljubeznijo«. S tem se mu je odprla neka svojevrstna izkušnja svetega in Boga, ki pa je ti, drugače od Tineta Hribarja, ne moreš ne sprejeti ne odobravati.*

URBANČIČ: Zdi se, da sem res nekako v takem dvojnem odnosu do Pirjevčevih misli. O tem sem obširneje pisal v besedilu z naslovom *Pirjevčev poskus premaganja metafizike z dejavno ljubeznijo*, ki je izšel v mariborskih *Dialogih* 1990. Pirjevec je Heideggrovo misel *Sein–Lassen*, pustiti biti, interpretativno speljal k »dejavni ljubezni« v svoji razlagi romana *Karamazovi*. V tem romanu je Pirjevca fasciniralo krščansko svetništvo Zosime in Markela na način, kakor je fasciniralo mladega Aljošo Karamazova kot romanesknega junaka. Tako je Pirjevec kot interpret romana mahoma sam sprejel neko znotrajromaneskno vlogo. Razvil je »filozofijo dejavne ljubezni«, ki je v samem romanu evidentno oblika krščanske miselnosti in morale. Iz te v bistvu krščanskomoralne miselnosti se je potem spustil v razlago Jezusa Kristusa in evangelija, na drugi strani pa je prav tako iz te krščanskomoralne miselnosti proglasil metafiziko za zločin. V zvezi s tem je razločil »zgolj bit« in »bistvo«, tako da je prvo pripisal dopuščanju biti kot dejavni ljubezni in nemetafiziki (teza

o premaganju metafizike), drugo, namreč »bistvo«, pa je pripisal metafiziki in zločinstvu metafizično-tehničnega posvajanja sveta in nasilja volje do moči. Tako je iz temeljnega ustroja metafizike same, ki ga nosi nerazločljivi pojmovni par *esse existentiae* (»zgolj bit«) in *esse essentiae* (»bistvo«), naredil iz prve stvari dopuščanje biti kot dejavno ljubezen za »nemetafiziko«, iz druge stvari pa zločinsko metafiziko-tehniko-voljo do moči itd. Z vsem tem je voljo do moči razložil kot zločinsko skozi krščansko-moralistično miselnost in tako potvoril Nietzschejevo misel, obenem pa je tudi zgrešil bistvo metafizike in Heideggrovo misel. Skozi krščanskomoralno miselnost se mu je tudi bog v interpretaciji pokazal kot stari moralni – dobri – bog razločenega dobrega in zlega, katerega nasprotje je hudič. Da bi krščanstvo oziroma krščanskomoralistična miselnost premagala metafiziko, imam za slab nesporazum. Svoje premaganje estetike kot filozofsko-metafizične discipline je Pirjevec prav tako izpeljal skozi svoje razvitje prej omenjene krščanskomoralne miselnosti o dopuščanju biti kot dejavni ljubezni, ki jo je imel za »premaganje metafizike«. To je izpeljal v zadnjem poglavju svoje interpretacije Vebrove predmetnoteoretične *Estetike*.

Ne želim pustiti nobene dvoumnosti o tem, da so mi vse omenjene izpeljave kot dani odgovori na temeljna vprašanja današnjosti povsem nesprejemljive in jih tudi ni mogoče ubraniti. Drugo so temeljna vprašanja, ki jih je Pirjevec razločno začutil in živel in iz njih izhajal. Ta vprašanja sprejemam, odgovorov pa ne. V takem pogovoru sem s Pirjevcem in tako slavim njegov spomin, ker ga jemljem resno.

KOMEL: *S Pirjevcem te povezuje tudi vprašanje naroda. V svoji razpravi* Slovenstvo in filozofija *(1970) ugotavljaš, da v narodnostnem gibanju Slovencev v 19. stoletju pogrešamo filozofe, kar naj bi po svoje potrjevalo nedoraslost slovenstva za subjektiviteto v novoveškem smislu. Se ti je zato zdelo pomembno, da kot filozof sodeluješ pri vzpostavljanju demokracije in slovenske državnosti, in kako se ti pravzaprav kaže razmerje med filozofijo in politiko glede na njun skupni izvor v stari Grčiji?*

URBANČIČ: Na del tega vprašanja sem odgovoril že pri prejšnjih odgovorih. Seveda je Pirjevčev način zastavljanja vprašanja naroda iz izrecnega ozira na vprašanje Slovencev kot naroda v tistem času močno in spodbudno deloval tudi name. Dandanes si večina pri nas niti predstavljati ne more več, kako težavne in problematične so bile takrat te zadeve – brez katerih pa zagotovo ne bi bilo današnje slovenske države. Filozofski vpogledi v to vprašanje skupaj s tistim, kar me je kot Slovenca zadevalo v sredini našega takratnega bivanja, so se strnili tako, da sem se brez zadržkov postavil na stališče Slovencev kot nacije. Ne spuščam se v vprašanje, ali je bilo to prav ali neprav – tako sem pač storil. In zato sem tudi sodeloval pri »ustanavljanju demokracije« v Sloveniji in pri osamosvajanju Slovenije, kolikor in kakor sem pač mogel.

Glede zadnjega dela vprašanja pa tole: če sem brezkompromisno zvest svojim vpogledom in mislim, potem moram odgovoriti takole: s koncem filozofije je na koncu tudi politika, kakor je bila določena s filozofijo sámo. Torej je na koncu tudi razmerje med filozofijo in politiko v dogajanju zgodovine postmodernega sveta. Če je znanost tisto, kar je osvojilo in izpolnilo celotno svetovnozgodovinsko obzorje današnjega postmodernega sveta, in če je znanost po svojem vsezajemajočem zgodovinskem bistvu izzvano izzivanje razpoložljivega za vsakršno razpolaganje z njim kot spet znanost, potem je tisto, kar se danes imenuje »politika« in »demokracija«, sámo kot razpoložljivo v službi temu izzivanju. To ni več pogojno tako, ampak je naravnost

otipljivo dejansko. Kot vidiš, nimam v mislih »politike« in »demokracije« kot ideje ali brezčasnega »modela«, ampak le tisto, kar se še vedno pod tem imenom danes zgodovinsko faktično godi in česar ne presojam moralno. Na misel mi ne pride, da bi to, kar se zgodovinsko dejansko godi v obzorju in območju razpoložljivosti brezbistvenega človeka samega, imel za »vladanje ljudstva« in za »svobodo«. Na misel mi ne pride, da bi brezumni liberalizem duševnosti in skupnosti, to »svobodo brez lastnega zakona«, imel za kaj drugega kot za zastor *razpoložljivosti* brezbistvenega človeka, kot njegovo takšno zasužnjenost lastne človeškosti, ki je po svojem načinu brez primere v zgodovini človeštva. Ne morem spregledati bistvene sovisnosti brezumnega liberalizma duševnosti in skupnosti, kamor spadata tudi današnja »politika« in »demokracija«, ter razpoložljivosti človeka današnjosti. To je obče stanje in v njem imajo svoje mesto podrobnosti in posebnosti, ki jih je vsekakor mogoče posebej obravnavati. Vendar ne tako, da pri tem oslepiš in oglušiš za takšno obče stanje pa »od samih dreves ne vidiš gozda«, če uporabim to oguljeno frazo. Pri tem pa moram izrecno povedati, da do vsega tega nisem negativistično nastrojen, ampak sprejemam in potrjujem »kot usodo«.

KOMEL: *V zadnjih desetih letih si zelo zavzeto sodeloval v gibanju za liberalizacijo in demokratizacijo slovenske družbe, hkrati pa v več svojih razpravah, še prav posebej pa v knjigi* Zaratustrovo izročilo, *liberalno demokracijo obravnavaš izrazito kritično: na bitnozgodovinski ravni je liberalna demokracija po tvojem še temeljno bolj nihilistična od realnega socializma. Zavračaš pa tudi utopije o kakem »alternativnem« družbenem sistemu. Smemo potem razlikovati med liberalno demokracijo, ki se ni sposobna resno soočiti z epohalnim izzivom tehnike, in neko demokracijo, ki bi lahko vzela nase ta izziv? Kakšen tip odgovornosti bi to bil? Kaj se potem zgodi s človeško svobodo?*

URBANČIČ: Zdi se seveda, da sem tako sam pri sebi v protislovju: takšen pogled imaš na »politiko« in »demokracijo« in »nacijo« na eni strani, na drugi pa se postaviš sam brezpogojno na stališče »nacije«, »politike« in »demokracije«. Kako gre to skupaj? Formalnologična protislovja v človekovem prebivanju v svetu ne pomenijo prav nič. Te »lekcije« se še nismo dobro naučili. Toda zdaj ne gre za to vprašanje. Zadeva je namreč ta, da svetovnozgodovinsko ni kake »alternative«, ki bi bila na voljo tako, da se zanjo lahko svojevoljno odločiš ali pa ne. Nobene »prave demokracije« ni, nobene take, ki bi vzela nase izziv, ker se že godi, vtem ko sledi izzivu kot ne-godu istine. Upiranje temu se kaznuje kot upiranje usodi, o čemer so nekaj vedeli stari Grki. Znanost gre v svojo planetarno izpolnitev. »Razvoj« gre in mora iti naprej v dekadenco kot razčlovečenje in zažene morda koga – vsakikrat le tebe samega – v tisto *krisis*, ki te zasnuje v trenutku odločitve *(kairós)* v bitje istine kot človeškost možnega novega evropskega človeka in zgodovine prihodnosti: te o-svoji kot takega. Kar lahko storiš, je le pripravljanje te zgodbe: pripravljanje najprej kot počiščenje svoje mize, svoje duše od zastirajoče in ovirajoče – nevarne – navlake. Tako prideš morda tudi do neke nenavadne gotovosti, da gre vse tako, kakor mora in more iti – in si hvaležen za VSE. Več o tem pa zdaj ne morem govoriti.

KOMEL: *V svojih razpravah ne poudarjaš toliko fenomenološke orientacije, kolikor »vaje v fenomenologiji«. Kaj je zate pomenilo seznanjenje s Husserlovo in Heideggrovo fenomenologijo?*

URBANČIČ: Pomenilo mi je vrata in pot – edini prehod – na izvorno polje evropske filozofije in tudi predfilozofske arhaične grške *sophia*, ki se mi je na poti ovedenja

prvega začetka (v knjigi *Zaratustrovo izročilo I*) prikazala kot *mythos tes alétheias* (beseda, zgodba istine) in kot prazačetek evropske človeškosti. Ampak za to sem se moral zbirati in tudi bloditi trideset let. »Vaje v fenomenologiji« – to je šola branja in gledanja in ubeseditve »fenomena« – zadeve same; je boj proti spekulaciji, pojmovnemu štrikanju in špekuliranju, besedovezju, zgolj logičnemu sklepanju, dedukciji, papirnati modrosti ipd. To je utrjevanje v izkušnji z mišljenjem in govorom, z besedo. Toda s tem vsem še zdaleč ni opravljeno. Pot, ki se je odprla s Husserlom in Heideggrom, te pelje dalje: k tistemu, kar imenujem *heraklitski poslušni homologni logos/zbor*. To je poslušnost snovanju istine same in ubeseditve kot zasnovane po nagibu istine same. V *tem* snovanju se snujeta mišljenje in pesnjenje in vsa ustvarjalnost. (Nietzsche imenuje to brezumno in brezzavestno mišljenje.) Takšno je tisto, o čemer pravi Heziod v *Teogoniji* sedemsto let pred našim štetjem, da je pesnil po nareku Muz Snovalk, hčerk in mladenk velikega Zevsa, ki pravijo same o sebi: »povedati vemo zlaganega veliko, resnično rečenemu podobnega, vemo pa tudi, če hočemo, veliko istinitega izpovedati«.* V snovanju vlada, skratka, igra kazanja–skrivanja, ki je bistvena za besedo. Nobene »gotovosti resnice« ni več – in vendar beseda istine same. Tako te tista pot pripelje na neko odprto veliko morje. Ampak tudi to je danes šele šola, ki nima »končnega izpita«.

KOMEL: *» . . . kakor začneš, tak ostaneš . . . (Hölderlin, Himna Renu). V svoji prvi obsežnejši razpravi* Morala je nemorala *odpiraš vprašanje nihilizma. V odstiranju te tematike najdeš svojega sogovornika v Nietzscheju. Nietzschejevo misel, ki je v svojih poglavitnih segmentih bistveno nedokončana, skušaš premisliti kot problem celotne bitne zgodovine Zahoda. Tu seveda slediš Heideggru, vendar samo do neke mere, na kar še posebej opozarjaš v* Zaratustrovem izročilu. *Bitna zgodovina evropskosti, njena usodna podanost nosi tu ime Zaratustra. Zaratustra tako ni (samo) Nietzschejev nadčlovek, marveč predvsem evropska človečnost, ki pa še prikriva svoj izvir. Kdo je* tvoj *Zaratustra?*

URBANČIČ: Premislek Nietzschejeve misli je tema druge knjige *Zaratustrovo izročilo*, ki bo šele izšla. Interpretacija Nietzschejeve misli se mi je zastavila kot nerešen problem. To pa posebej glede na izčrpno Heideggrovo interpretacijo Nietzscheja, ki je nikakor nimam za zgrešeno. Kakor je znano tistim, ki zadevo poznajo, je Heidegger interpretiral Nietzschejevo misel kot dovršeno, končno, prevratno obliko metafizike. To je izpeljal tako, da je voljo do moči identificiral kot metafizično *esse essentiae*, večno vračanje enakega pa kot *esse existentiae*, kar oboje v svoji sovisnosti »dela« temeljni ustroj evropske metafizike. Pri tem »rezultatu« se je ustavil. Ta odtlej določa razumevanje Nietzscheja. Sprejeli smo ga tudi pri nas, npr. Hribar, Pirjevec, Sutlić, jaz sam. Toda po dolgem poglabljanju v Nietzschejevo misel in njena zadnja gibala, tudi ob na novo izdani njegovi zapuščini, se mi je začelo kazati nekaj drugega, dotlej popolnoma prezrtega in – čudežnega. Zato Heideggrove interpretacije nisem mogel več v celoti sprejeti. Natančneje rečeno: nekaj odločilno tehtnega je ostajalo zunaj nje, ne da bi bila zaradi tega zmotna. Če ne bi zagledal pri Nietzscheju tega »presežka«, kaka moja samosvoja interpretacija Nietzscheja ne bi bila niti potrebna niti mogoča. Da bi interpretativno izpeljal tisti »presežek«, se je bilo treba posebej soočiti s temeljnim predvidom Heideggrove interpretacije. Tako, da je to soočenje posebno poglavje moje druge knjige. Šele s tem si odprem in zagotovim samosvojo pot

* O tem govori besedilo predavanja v Fenomenološkem društvu pod naslovom *Razlaga Parmenida iz ozira na Heziodovo Teogonijo*. Besedilo je izšlo v zadnjem zvezku zbirke *Phainomena*, 1994.

interpretacije Nietzscheja: ne zgolj kot *konec*, ampak obenem kot *začetek*. Nietzsche je *oboje*, in to tudi izrecno pove. Zato sprejemam Heideggrovo interpretacijo in obenem trdim, da je prekratka, da se je ustavila na pol poti: le pri Nietzscheju kot *koncu*. Zato moram izpeljati tudi *začetek*, kar je tema moje druge knjige. Toda problem interpretacije Nietzscheja zame ni zgolj akademsko vprašanje, ampak je korak na poti ovedenja današnjosti v njeni svetovnozgodovinski razsežnosti, ki bistveno zadeva današnjega človeka – zmeraj najprej tebe samega.

»Kdo je moj Zaratustra?« Nietzschejev Zaratustra je učitelj večnega vračanja, zato »moj« ne more biti kaj drugega. Toda kaj je »večno vračanje« in kaj je v zvezi s tem bistvo »volje do moči« – odgovor na ti dve sovisni vprašanji pove, kdo je Zaratustra. Sami zadevi teh dveh vprašanj pa sta – vsaka po svoje – bistveno dvopovedni in zato ne »poideta« v ustroju metafizike: njuna dvopovednost »izvira« iz konca in začetka oziroma sega na obe strani. Na sledi Nietzschejeve misli je zato Zaratustra pri-hodni *Dionysos*. In kdo je ta? O tem sem nekaj povedal v prvi knjigi in še več bo na sledi Nietzscheja rečeno v drugi knjigi. Beseda za »mojega« Zaratustro kot pri-hodnega Dioniza je *bitje istine kot možnost*, v nji je umeščen pristni smrtnik. Toda ta beseda zares spregovori le skozi mnogostranski premislek, katerega pot sta obe knjigi *Zaratustrovega izročila;* in – na uho povedano – ne le skozi premislek in »zgolj misel«, ampak odločilno šele skozi tebe samega kot zasnovanega iz te zadeve same. Brez tega je vse le bolj ali manj prazno besedičenje. Poznam ljudi, ki se imajo za filozofe, pa jim še nikdar ni zares spregovorila nobena filozofska beseda, čeprav imajo vse naložene v svoji »banki podatkov« in lahko neomejeno štrikajo z njimi. Poznam ljudi, ki se imajo za »mislece« in menijo, da je njihova vsakdanja osebica mera za tisto, kaj da je človek, ne da bi slutili, da je človek naloga, ki se izpolnjuje v neki svoji zasnovanosti.

KOMEL: *Če se še nekoliko pomudimo ob* Zaratustrovem izročilu: *gotovo obstaja tehten razlog, da se ob opisu današnjega ekološko-demografskega stanja na planetu Zemlja, obračaš nazaj h Grkom. Ta obrat na poti je vsaj nenavaden, če pomislimo, da so razprave o krizi modernega sveta bolj ali manj naravnane v »prihodnost« in »napredek«. Se je to, kar naj se še zgodi, pravzaprav že zgodilo ali pa to, kar se zdaj godi kot ekspanzija tehnoznanosti, nima primere v človeški zgodovini?*

URBANČIČ: Zgodovina je bistvena v tistem, kar je enkratno, neponovljivo, edinstveno, nezvedljivo na kar koli drugega, nerazložljivo iz kakih »splošnih zgodovinskih zakonitosti« ali historičnih analogij, ki danes mrgolijo in pustošijo vsepovsod. V takšnem smislu pristno zgodovinsko ni nujni rezultat kakega procesa, ampak je *s-lučaj* zgodbe začetka svoje zgodovine, začetka svojega časa. Evropski zgodovinski človek je v svojih epohah zmeraj zasnovana svojina takega slučaja, zato ni nujen, ne mora biti, lahko ga torej tudi ni. V tem je njegova odgovornost. S-lučaj je tisto, kar imenujem *kyros* in kar se na svojem prazačetku še da dojeti kot beseda/zgodba istine, *mythos tes alétheias*. Dosedanje epohe evropske zgodovine so samosvoji načini *ne-goda* istine in so tako »zavezane« svojemu začetku. Ne-god istine postmoderne dobe je tisti *izziv*, ki mu sledi vse izzivanje razpoložljivega in sama razpoložljivost postmodernega (se pravi modernega in današnjega »postmodernega«) človeka. Zato je doba »tehnoznanosti«, kakor praviš, brez primere v vsej zgodovini. Da bi dojel zgodbo njenega začetka, moraš stopiti nazaj k samemu prazačetku evropske zgodovine. Ta korak pa ni potovanje v káko historično pradavnino, ampak

je v bistvenem korak v živi zasuti in izmaknjeni izvir današnjosti. In le iz takega »koraka nazaj« zmoreš tudi neki »pogled naprej« v tisto pri-hodno: v možnost novega začetka kot istega in vendar drugega. S to poenostavitvijo poskušam pojasniti, zakaj sem se moral iz današnjega stanja sveta poglobiti najprej nazaj v njegov začetek. Če je človeško bitje sámo že *časje* in je časje kot zgodovinski čas bitja enotnost vseh treh ekstaz časa – nekdanjosti, sedanjosti in prihodnosti – je smiselno in zasnovano podvzeti takšno pot ovedenja. Nenavadno pa to vsekakor je, kajti izpolnitev te možnosti zahteva, da se znebiš tako objektivnega kakor tudi subjektivnega pojmovanja časa, ki je tako rekoč v nas habitualizirana metafizika in samoumevnost, ki se je je zato najtežje znebiti. Preboj k takemu izvornejšemu bistvu časa je zasluga fenomenologije od Husserla do Heideggra. Kdor se v to zadevo noče ali ne more poglobiti, pač brez ovedenja tega ostaja ujet v neke nedistancirane metafizične sheme. Razprava z njim o teh rečeh je zato izguba časa. Ni prihodnosti, če se na poti svojega ovedenja ne podaš k samemu izviru. Na neki način je zato vsaka višja kultura tako zgodovinska kot osvojena iz svojega začetka in izvira, ki si ga mora zmeraj spet prisvojiti.

KOMEL: *Ugotavljaš, da je vse to, kar smo kot tisto temeljno podedovali od starih Grkov: filozofija, znanost, umetnost, demokracija, nastopilo znotraj nekega dekadentnega stanja grštva. To dekadentno stanje naj bi bilo »posledica« grškega začetka samega, ki ga prikličeš kot* mythos tes aletheias. *Se ti ne zdi, da taka interpretacija tvega spor z vso »uradno« družbeno in kulturno zgodovino Grkov in še prav posebej zgodovino filozofije? Je treba ta spor izzvati, da bi naposled le vprašali po tistem, po čemer se moramo vprašati: izviru evropskega zgodovinskega prebivanja?*

URBANČIČ: Da je pri vprašanjih, ki se jih dotikava, treba zapustiti obzorje vse dosedanje umnosti in vsega njenega spoznanja kot resnice, je danes neogibno za tistega, ki zares in pristno izkusi postmoderno dekadenco in nihilizem. To pa povsem brez ozira na tak ali drugačen sprejem, ki ga bo deležen tak korak, kajti to ni več moja stvar. Zakaj je to neogibno? Ker je evropska umnost sama po sebi sami in za sebe sámo kritično izpeljala sebe v svojo lastno konsekvenco: nihilizem, in je celotna ta izpeljava simptom temeljne, a izmaknjene dekadence človeškosti. Ta konsekvenca je v razkroju »enoumja«(!), v razkroju »resnice« na interesno pogojeno obliko »laži« posameznikov, skupin, strank, nacij itd. O tem sem že govoril pri prejšnjih odgovorih. Se pravi: izzivanje spora je postranskega pomena, meni ni prav nič do njega in ga tudi nočem sprejeti, dokler spor ne postane zares spor zadeve same. V takem sporu zadeve same pa smo sogovorniki, ne pa nasprotniki in še celo ne sovražniki. Najti pot do spornosti zadeve same in biti tako v prijateljskem pogovoru iz nje same, predpostavlja poslušnost zadevi sami. Predpostavlja torej že neko spreobrnitev sebe. Toda ali nismo danes morda skrajno daleč od take *poslušnosti* in nji sledečemu homolognemu zboru? Ampak ne maram plurala, samo človek s človekom se lahko pogovori, samo ti sam slišiš v besedah sebi enakega lahko glas zadeve same. Izrecno vztrajam samo pri tistem svojem hermenevtičnem *ti sam*. Lahko mi torej rečeš »individualist«, toda s tem boš že zgrešil.

KOMEL: *Zgodovinskost človeške eksistence tvori središče tvojih filozofskih prizadevanj. V tem pogledu je značilno, kako bit človeka upovedueš z besedo bitje, pa tudi to, da v* Zaratustrovem izročilu *vpelješ hermenevtični* ti-sam. *Bistva človeka ni mogoče nikoli obravnavati abstraktno in na splošno; to bistvo je zmeraj-tvoje. V čem je zmeraj-tvoja človeškost temeljnejša od umnega ideala človeškosti?*

URBANČIČ: Nerad sprejmem pomisel, da je »temeljnejša«. Primerneje se mi zdi reči, da je bistveno *drugačna*. Če navežem na temo prejšnjega odgovora: nihilistična konsekvenca uma, ki jo omenjam, ni le razkroj neke »resnice«, ki bi bila nekaj takega kot človekova srajca, ampak razkroji sam umni ideal človeškosti, razkroji sámo umno žival *(animal rationale)*, kot kar je sebe prepoznal in dejansko bival človek dosedanje evropske zgodovine. Razkroji ga v razpršeno, narcisoidno, brezbistveno, ničevo neosebo: v »kaos nagibov in inteligenc«, kakor je Nietzsche vnaprej označil današnjega Evropejca. To je temeljna dekadenca postmodernosti, s sebi lastnim nihilizmom, ki nikakor ni le v kaki miselnosti, »da je vse nič«. Torej to ni nekaj, kar se godi zgolj na področju teorije in nekakšne objektivne miselnosti. To je nekaj, kar se žene k »psihozi« te postmoderne duševnosti. To je razhajanje »zavestnega« in »nezavednega« v razdiralno nasprotje same človeškosti. Prav to imam za neabstraktno, netranscendentalistično, neidealistično, neintelektualistično obravnavanje človeškosti človeka. Govorjenje o nihilizmu kot zgolj neki misli ali miselnosti nekoga je zato zgolj blebetanje. *Ti sam* je lahko le neko izborjeno zedinjenje postmoderne kaotične duševnosti v *enoto bitja istine* kot po njenem lastnem nagibu zasnovanega. Ampak zmeraj le kot ti sam. To pa je kritično vprašanje tvojega preboja k novemu začetku ali popolnega zničenja v katastrofi človeškosti. Kritično je, ker je v območju tiste *krisis*, ki te žene do svojega skrajnega roba. In preboj ni mogoč, če ni sam zasnovan iz samega praizvora krize: se pravi, zasnovan po lastnem nagibu istine v skrajnosti svojega *ne-goda* kot *krisis*. Revolucionarna sprememba sveta z organizirano akcijo milijardnih množic torej nič ne spremeni. Na tak program ne moreš več pomisliti. Morda je to razočaranje, lahko pa je tudi streznjenje. Morda je v tistem razočaranju tudi ogorčenje, da so današnje milijardne množice ljudi s tem kratko malo »prepuščene svoji strašni usodi«. Lahko pa je tudi sprostitev od more, da bi jih zbobnali skupaj in z revolucionarno akcijo zagnali v še strašnejšo usodo. Na vse to nimam drugega odgovora kot to, da se ti sam izboriš k drugi možnosti sebe in s svojo v snovanju istine zasnovano stvaritvijo preneseš to možnost.

KOMEL: *Če je skupaj z umnostjo utemeljeno filozofijo presežena in tako dokončno za nami tudi etika, se nemara toliko akutneje zastavlja vprašanje, kaj je pred nami in kako je z nami?*

URBANČIČ: Pred nami, okrog nas, z nami je nevarnost, ki ne biva, je nuja breznujnosti, kot je rekel en mojster, in je neznosna lahkost bivanja, kot je rekel drugi; in je zbeganost z vso svojo zmedo; in je indiferentizem; *je* dekadenca in nihilizem, tako da ravno *ni*. Iz nevarnosti same, ki se odpreš vanjo, da *je* kot nevarnost zate, ti prihaja rešilno.

Zato nič obupa, nič sklonjene glave, sključenosti in povešenih ramen! Tvegaj, človek, biti ti sam v času brezsebja, na odprtem velikem morju, preiskovalec, preizkuševalec, skušnjavec, prisluškovalec, s slutnjo nove obale in njenim tihim klicem v duši; kljubuj, smrtnik, nevarnosti, ki si ji izpostavljen na tem morju. Vse je, kakor more in mora biti, VSE sprejemaš z novo hvaležnostjo – tudi tisto, kar zavračaš in zaničuješ. Hvaležnost je pred teboj, pusti plural, ne vzdihuj za padlim, ki je in bo moralo propasti. Konec umnega ideala in njegove etike – to je priložnost za bitje istine, ki jo sprejemaš: priložnost za odpiranje k drugemu začetku. Izpolnjevanje konca nihilistične umnosti spada k pospravljanju tvoje mize – napornemu in hudemu.