

MARKSIZEM JE TUDI HUMANIZEM

Filozofska knjiga* sodi gotovo med najtežjo literaturo, zato je namenjena predvsem izobražencem, tj. ljudem, ki imajo takšno temeljno izobrazbo, da lahko dojamajo smisel zapletenih abstraktnih konstrukcij, brez katerih filozofija skorajda ne more prebiti. Po rasti originalne in prevodne filozofske literature je moč soditi tudi o stopnji duhovne kulture kakšnega naroda. Čeprav ta literatura ne more biti »komercialno« blago, pa sodi med tista »negospodarska« področja, brez katerih si ne moremo zamisliti nacionalne kulture. Filozofija je prav takó internacionalna kot umetnost, je last vseh ljudi, vendar pa velja za filozofijo celo bolj kot za umetnost, da se je je treba učiti razumevati. Filozofija odstira človeku tista duhovna obzorja, ki se jih drugače sploh ne bi zavedal, pomaga mu, da bolje in predvsem globlje pojmuje sebe, svoje mesto v svetu in družbi in tudi svet, v katerem živi.

Kot je res, da se je treba učiti filozofije, pa pot do nje le ni tako zelo težka, da bi bila dostopna samo nekaterim izbrancem; sodobna filozofija namreč, pa tudi sodobna marksistična filozofija, obravnava predvsem tiste zadeve, ki mučijo in vznemirjajo vsakega človeka. To niso samo občedloveški problemi v abstraktni formulaciji, ampak prav problemi vsakega posameznika posebej. Gre za odnos človek — družba, za odnose med ljudmi in odnose človek — stvar.

Če je za nacionalno umetnostno kulturo na književnem področju značilno to, da jo predvsem ustvarja originalna, izvorna literatura, pisana v nacionalnem jeziku, in da ima pri tem prevodna literatura le malokdaj isti pomen (čeprav ji tudi na tem področju nikakor ne gre odrekati kulturnega poslanstva), pa to ne velja enako za filozofsko literaturo. Če je za književnost bistveno prav njeno nacionalno obeležje (romani npr., katerih dogajanje ni nacionalno pogojeno, si s tem že vnaprej zapirajo možnost, da bi bili polnokrvno umetniški), pa to za filozofijo ne velja popolnoma. Rekel bi celo, da ni povsem nacionalnih filozofij, so samo filozofije etnološko določenega kulturnega območja. Zato ima prevodna filozofska literatura tvorno mesto iz več razlogov: iz jezikovnega razloga, ko moramo npr. sloveniti že ustaljene filozofske izraze iz drugega jezika, drugič pa zato, ker s tem ustvarjamo pojmovano podlago (v smislu terminologije in filozofskega gradiva) za svojo lastno izrazno filozofsko misel. To pa ne velja samo za klasično in časovno že odmaknjeno filozofijo,** temveč enako tudi za časovno sodobno filozofijo.

Eno najbolj perečih vprašanj sodobne marksistične filozofije je prav odgovoriti na tiste probleme, ki so ostali v razvoju marksizma kot filozofije bodisi odprti ali pa niti ne načeti. Tu imamo opraviti z nespornim dejstvom zaosta-

* Spremna beseda h knjigi Karla Kosika Dialektika konkretnega.

** Treba je povedati, da »sodobnost« v filozofiji pojmujejo precej bolj široko kot pa v umetnosti. Tako je za nas evropska filozofija 19. stoletja v marsikaterem pogledu še vedno sodobna, seveda pa to še bolj velja za historično gledano polpreteklo dobo. Še danes pa na primer črpajo mnogi filozofi inspiracije za svoje miselne sisteme ali posamezne ideje, zamisli iz antične, več kot dva tisoč let stare filozofije. Tudi Marxova filozofija je kljub sorazmerni časovni odmaknjenosti še vedno kar najbolj aktualna — ne samo za marksiste, ampak tudi za druge evropske filozofe.

janja marksizma za mnogimi smermi meščanske filozofije. Zavest tega zastajanja za problematiko, ki jo razvija *filozofija eksistence* (tako v Heideggerovi kot npr. v Sartrovi filozofiji) in pa širše pojmovani *logični pozitivizem* je povzročila ne samo delno polemično razhajanje med različnimi marksističnimi filozofi, temveč imamo po kriteriju obravnavane problematike danes opraviti z različnimi tematskimi usmeritvami marksizma. Tako da s tega vidika nimamo več opravka z enoznačno pojmovano marksistično filozofijo.

Kot vse filozofske smeri je tudi marksizem kot filozofija iskanje odgovorov na stare probleme, njeni odgovori pa so novi, in kakor se spreminja življenje, se spreminja tudi izbor problemov, ki zanimajo marksističnega filozofa. Danes lahko morda rečemo, da je marksizem enotna filozofija kar zadeva njeno deblo, njen stržen, ali drugače povedano — kar zadeva sistem osnovnih stavkov, ki imajo funkcijo določevati istovetnost med različnimi, v osnovi marksističnimi idejami. Ta osnova pa je dovolj plodna, dovolj živa, da je mogoče graditi na njej, hkrati pa ni absolutno edini vir, ni edini možni kriterij za preverjanje marksističnih resnic prav kot resnic. V tem tiči današnja neenotnost marksizma, pa tudi v iskanju rešitev zunaj območja samega marksizma, v kritičnem »premagovanju in pomarksenju« rešitev, ki je nastala zunaj samega avtohtonega marksizma.

Shematično bi lahko razdelili sodobne smeri v marksizmu na tri med seboj ne preveč ostro, a vendar še spoznavno razmerjena področja: na marksizem kot filozofsko antropologijo, scientizem v smislu metodoloških problemov filozofije in znanosti in na tradicionalni marksizem, katerega domena so nadaljevanje ontoloških in spoznavnoteoretskih predpostavk, kakor se kažejo predvsem pri Engelsu in Leninu. Ta se ukvarja torej predvsem s tradicionalno problematiko dialektike kot teorije biti in metodologije. To področje je najteže prizadela stalinistična revizija marksizma in je do danes najbolj okoreli del marksističnih prizadevanj današnjega časa, s tem pa seveda ni rečeno, da je vsak marksistični filozof, ki se ukvarja s to vrsto vprašanj, že načeloma dogmatik. Drži pa, da je med filozofi s tega problemskega kroga najlažje najti takšne, ki so popolnoma gluhi za dialog s sodobnimi meščanskimi filozofi (eksistencialisti, pozitivisti in katoliki). Ta dialog je hkrati tudi področje, ki je zaradi svojih morebitnih političnih implicacij zelo delikatno, saj je ponekod še polno različnih tabujev, anatem itd. Zato je mogoče kaj kmalu z dogmatičnega, v večne resnice zagledanega stališča obsoditi prizadevanja, katerih objektivna narava nikakor ni nujno politično konservativna.

Marksisti, ki gojijo bolj ustvarjalno filozofijo, so izšli iz istega marksizma kot oni, ki takšen razvoj ustavljajo v pretirani, pa tudi odkritosrčni skrbi za čistost nauka. Tu mislim v prvi vrsti na razvoj povojne marksistične filozofije na Poljskem in Češkem, deloma pa velja to tudi za razvoj filozofije v našem jugoslovanskem prostoru.

Scientistično usmerjeni marksizem,* ki ni enoznačna smer niti dovršen miselni sistem stavkov, je nastal predvsem iz potrebe po kritičnem dialogu s pozitivistično filozofijo 20. stoletja. To področje, ki je bilo z ideološko-političnega vidika najmanj »idejno« relevantno, se je nekako prvo osamosvojilo, in

* Sam naziv je arbitraren, uporabljam ga za tehnično oznako smeri brez vrednostnih implicacij.

to tako na Poljskem, Češkoslovaškem kot tudi v Sovjetski zvezi in je že tudi obrodilo marsikakšen sadež. Domena tega področja so problemi, povezani s predmetom filozofije, s pojmom resnice, v zadnjem času pa je tu prodrl kritičen, a ustvarjalen odnos do problemov nove filozofske panoge z zelo širokim področjem uporabnosti — s *semiotiko* (ki je za nekatere predstavnike logičnega pozitivizma hkrati tudi edina možna filozofija). Tu gre za vprašanja, ki zadevajo spoznavno funkcijo jezika kot informacijskega sredstva, gre nadalje za analize pomenov posameznih sintaktičnih in semantičnih (pomenoslovskih) kategorij itd. Vodilni filozofi na tem področju med marksisti so *A. Schaff* na Poljskem, *I. S. Narski* v Sovjetski zvezi in *G. Klaus* v DDR. Značilnost te problematike (logična analiza jezika, razvijanje različnih logičnih sistemov, filozofske implikacije formalizma kot metode, kibernetike itd.) je njena naravnost na metodološke probleme spoznavanja — torej samo na eno plast človekove stvarnosti. V tej problematiki razumljivo ni mesta za probleme človeka kot posameznika (torej za antropološke probleme). Usmeritev scientistične problematike je nekako nadosebna, je z metodološke plati analitično-racionalistična in je zato njen predmet nujno drugačen. Marksizem se je na tem področju naučil misliti znanstveno, tj. metodološko pravilno, čeprav ni in tudi ni mogel izumiti takšnega univerzalnega pojmovnega aparata, ki bi ga mogli uporabljati na vseh, v marksizmu prisotnih filozofskih področjih. S tem pa seveda ni rečeno, da ni mogoče sodelovanje med različnimi problemskimi usmeritvami marksizma. Možno je vsaj po »personalni« liniji, če lahko uporabim ta izraz. In res vidimo, da se nekateri marksisti, ki so se doslej ukvarjali izključno z logično in spoznavnoteoretsko tematiko, začenjajo lotevati tiste filozofske snovi, ki ji pravimo »strokovno« antropološka problematika.*

Ob tej priliki bi bilo potrebno malce bolj pojasniti, kaj pravzaprav pomeni tîrmin »filozofska antropologija«. Morda bi bilo to pisanje odveč, ker pa še nimamo slovenskega filozofskega terminološkega slovarja, je majhna informacija o tem potrebna.

Najprej velja povedati, da tîrmin »filozofska terminologija« nikakor ni enoznačen tîrmin in da mnogi filozofi uporabljajo raje sinonimno ime »filozofija človeka«, ker naj bi antropologija že a priori implicirala idealistično stališče. Podoben problem imamo tudi pri drugih tîrminih, prevzetih iz sodobne meščanske filozofije.**

Pa se vrnimo k pomenski razlagi tega, danes v filozofiji tako razširjenega pojma. V lani izšlem češkem filozofskem slovarju, ki je za razliko od nekaterih drugih filozofskih slovarjev izredno objektivna pa tudi precej obširna in izčrpen, beremo naslednjo definicijo: »Filozofska antropologija je nauk o človeku, ki skuša za razliko od naravoslovne antropologije podati celostno filozofsko razlago človeka, njegovo bistvo in eksistenco, njegove produkte in dejavnost, njegov smisel in perspektive itd.« (*Filozoficky slovník*, Svoboda, Praha, 1966, str. 22.) K tej definiciji bi bilo treba dodati še druge, bolj historične oznake. Opravka imamo v glavnem z dvema pojmovanjema antropologije.

* Npr. Adam Schaff v knjigi *Filozofija človeka*, kakor tudi M. Marković v različnih razpravah zadnjih let.

** Tako se npr. M. Marković v svoji knjigi *Dialektička teorija značenja* izogiba tîrmina *semantika*!

Prvo pojmovanje bi lahko na kratko opisali kot mnenje, da je vsa filozofija od antike do danes bistveno antropologija. Vsi, na videz še tako od človeka odmaknjeni metafizični problemi naj bi bili po tej verziji pravzaprav prikriti antropološki problemi. Pri nas najdemo takšne interpretacije v razpravah in knjigah prof. B. Bošnjaka, popolnoma jasno pa je tako postavil problem filozofije kot antropologije poljski filozof *Leszek Kołakowski*: »...gre za to, da bi interpretirali klasična filozofska vprašanja kot vprašanja moralne narave, prevedli probleme metafizike, antropologije in spoznavne teorije na vprašanja, izražena v jeziku človekovih moralnih problemov... (L. Kołakowski: *Jednostka i neiskończoność*, PWN, Warszawa 1958, str. 5). Po tem pojmovanju je vsa filozofija *humanizem*, kar bi pomenilo, da je vsaka filozofska refleksija projekcija odnosa človek — svet in se tudi razrešuje v tem odnosu. Ne da bi zahajali v analizo tega problema, velja pripomniti, da to sicer v veliki meri drži, hkrati pa se s tem tudi zastira demarkacijska črta med antropološko problematiko in problematiko, ki jo kot antropološko šele naknadno dešifriramo in odkrivamo. Glede na to pripombo bi torej veljalo ohraniti tîrmin filozofske antropologije za vso *humanistično* filozofsko problematiko v ožjem smislu, kakor se je razvijala v vsej zgodovini evropske filozofije. V tem smislu piše o tem vprašanju B. Bošnjak v razpravi *Problem i razvoj ideje humanizma u filozofiji* (Humanizam i socializam — zbornik radova. 2. knjiga. Naprijed, Zagreb 1965, str. 235—314), podobno misel pa zasledimo tudi v zelo obširni knjigi poljskega filozofa *Bogdana Suchadolskega: Narodziny nowożytniej filozofii czlowieka* (PWN, Warszawa 1965), kjer pa je zamenjan tîrmin antropologija z izrazom »filozofija človeka«, ker je na Poljskem bolj udomačen.

To bi bil en vidik razpravljanja o antropologiji, ki pa je ne definira kot novo, posebno filozofsko disciplino. To je storil v dvajsetih letih tega stoletja nemški filozof *Max Scheler*, ki je v svojem zelo strnjenem spisu *Die Stellung des Menschen im Kosmos* 1927 leta dal njene osnovne kategorije. Tu je postavil svoje osnovno vprašanje: kako je treba pojmovati in razumevati bistvo človeka v njegovem metafizičnem pomenu; pri tem je pojmoval metafiziko kot nauk o človekovem pogledu v skrito bistvo sveta. Tu se nimamo namena spuščati v podrobnosti ali oceno Schelerjeve filozofske antropologije, ki jo je potem nadaljeval ali vsaj v marsičem posnel predvsem eksistencializem. Ne glede na to, kako pojmuje antropologijo — kot filozofsko raziskovanje odnosa med človekom in kosmosom, kakor se kaže v zgodovini filozofije ali kot posebno filozofsko disciplino, posvečeno izključno problemom človeka — razlika med obema pojmovanjema, vsaj kar zadeva predmet raziskovanja, ni posebno velika.

Marksizem dvajsetega stoletja se je moral lotiti filozofske antropologije; to je sprožilo mnoga tista vprašanja, ki jih določuje bolj kulturno-civilizacijski razvoj Evrope kot pa sama pripadnost temu ali onemu družbenemu redu. S tem hočem reči predvsem to, da so eksistencialna vprašanja človeka, vprašanja njegovega mesta v skupnosti, v družbi in v svetu sploh v nekaterih dobah bolj poudarjena, v drugih pa manj, kar pa je odvisno od celotnega spleta kulturno-civilizacijskih in družbenih okoliščin, ki vladajo v določeni epohi. Problemi človeka socialistične in kapitalistične družbe so si kljub razlikam v družbeni formaciji v mnogočem identični. To je tudi razlog, zakaj se je v zadnjih petnajstih ali desetih letih pojavila pereča potreba obravnavati filozofsko prav vprašanja človekove eksistence. Če se je tudi v marksistični tabor

»vrtihotapil« eksistencializem ali ti in oni elementi filozofije eksistence, se to gotovo ni zgodilo zato, ker »smo bili premalo budni na ideološkem področju«, ampak predvsem zaradi problematike, ki jo obravnava eksistencializem ali filozofija eksistence. Nenadoma so marksistični filozofi spoznali, da je treba odgovoriti tudi na vprašanja človeka kot posameznika, čeprav je historični razvoj marksizma bolj poudarjal človeka kot družbo, torej kot družbenega človeka.

Pri marksističnem bližanju antropološkim vprašanjem pa ne gre za to, da posamezne rešitve za vsako ceno spravimo v sklad s predpostavkami dialektičnega materializma in jih s tem upravičimo. To bi bila bolj ali manj spekulativna pot, ki bi morda dokazovala notranjo logiko zaprtega sistema, ne bi pa že bila s samo identifikacijo dokazana tudi resničnost ali vsaj pravilnost rešitve. Tu so marksisti odkrili, da je antropološka, eksplicitno humanistična problematika prisotna v kar najbolj avtentični obliki v zgodnjih Marxovih delih, da so tu dana osnovna izhodišča za marksistično antropologijo, za marksistično filozofijo človeka. Osnovno spoznanje eksistencializma in filozofije eksistence — človekova alienacija kot način njegovega neavtentičnega bivanja je podana že v Marxovi filozofiji, in to ne samo v njegovih zgodnjih delih, temveč tudi v kasnejših spisih — tudi v *Kapitalu*. S tem pa odpade sem in tja še pogrevano mnenje, da je treba postaviti mladega Marxa proti zrelemu Marxu, prav tako pa tudi negativna sodba o Engelsu. Res pa seveda je, da so bila Engelsova zanimanja usmerjena drugam kot Marxova, da pa sta oba delala, tj. pisala v smislu njunega skupnega soglasja.

Predmet marksistične filozofije človeka ali antropologije se torej ne razlikuje bistveno od predmeta idealističnih antropologij, razlikuje se pa seveda v prijemu in v svojem historičnem pogledu ne samo na družbenega, ampak tudi na individualnega človeka (človeka kot posameznika) in skuša reševati antinomije, protislovja človeka in družbe z dialektično analizo ter iskanjem dialektičnih sintez, katerih rezultat bi morala preveriti družbena praksa. (Praksa kot človekova zavestno in smotrno usmerjena akcija preobrazbe človekove stvarnosti.)

* * *

Prav tej problematiki, problematiki marksizma in filozofske antropologije je posvečena tudi knjiga K. Kosika *Dialektika konkretnega*. Preden pa bi pregledali njene osnovne ideje in zamisli, se moramo pomuditi še pri nekem povsem drugem vprašanju. Če smo prej dejali, da je filozofija morda še bolj internacionalna kot pa umetnost, s tem nikakor nismo hoteli zanikati dejstva, da imajo za formiranje filozofske misli kakšnega naroda prav temeljni pomen v jezikovnem smislu nacionalni filozofi. Tako kot ima vsak narod povsem svoje »nacionalne« umetnike, ki le malo ali pa nikoli ne prodrejo zunaj svojih nacionalnih meja, za kulturo naroda pa so silno pomembni (razlogi za to so lahko kaj različni — od neprevedljivega nacionalnega kolorita pa do majhnih možnosti za prevajanje v svetovne jezike itd.) ima tudi vsak narod vrsto svojih filozofov, ki iz tega ali onega razloga niso prodrli prek nacionalnih meja. To velja posebno za filozofe malih narodov, ki pišejo seveda predvsem v svojih nacionalnih jezikih. To, da so neznani, pa nikakor ni znak, da niso pomembni. Prav zadnje čase vedno bolj prihaja do veljave spoznanje, da so

tudi pri malih narodih cele filozofske šole, ki utegnejo biti pomembne za razvoj filozofije kot svetovnega intelektualnega progressa.

Prav zato naj navedem nekaj osnovnih informacij o vodilnih črtah češke nacionalne zgodovine filozofije, kajti morebiti bo na podlagi tega pregleda tudi bolj jasno, zakaj je Kosikova knjiga naletela po Evropi na velik odmev, pa seveda tudi na odpor, na polemike, pa tudi na vprašanje, iz kakšne tradicije izhajajo sodobni češki filozofi, ki izpričujejo ne samo veliko filozofsko erudicijo, ampak predvsem bistveno ustvarjalni prijem v filozofiji marksizma.

Že ob bežnem pregledu češke zgodovine filozofije se nam pokaže, da pravzaprav v ničemer ne odstopa od splošne tradicije evropske filozofije. V skladu z njenimi notranjimi problemi v posameznih obdobjih je poudarjala zdaj bolj te zdaj druge momente filozofskih smeri. Pripomniti velja, da se na Češkem ni rodila nobena povsem originalna filozofska šola, ki bi vplivala na razvoj evropske filozofije.

Na samem začetku češke filozofije stoji ime *Jana Husa*, čigar humanistična filozofska orientacija je šele v tem desetletju našla svoje filozofsko priznanje (v knjigi češkega filozofa Roberta Kalivode *Husitska ideologie*) pa tudi osvetlitev, ki je pokazala Husovo izrazito filozofsko antropološko pozicijo, prekrito kajpak z obliko obveznega sholastičnega načina filozofiranja. Vendar se je prav v češkem jeziku pisana filozofija začela razvijati šele v 19. stoletju. Točneje rečeno, pa jo je prinesla šele »pomlad narodov« 1848 leta, čeprav bi utegnili šteti med češke filozofe tudi šele danes prav vrednotenega filozofa *Bernarda Bolzana* (1781—1848), ki je sam priznaval Češko za svojo pravo domovino, saj je bila mati Pražanka, oče pa je bil iz gornje Italije. Vendar je Bolzano, čigar filozofski vpliv je bilo čutiti šele na kraju 19. stoletja (kot eden izmed izvorov Husserlove fenomenologije pa tudi filozofije logike na začetku 20. stoletja) pisal izključno v nemščini, kar je razumljivo, saj je bila Češka po porazu češkega plemstva 1620 leta na Beli gori izpostavljena izredni fevdalno-katoliški reakciji. Češka je postala provinca Avstrije, izgubila je politično samostojnost in hkrati s tem se je začela tudi izredno velika raznarodovalna politična akcija, ki je bila končana šele po 1848 letu, vsaj kar zadeva prerod češkega jezika.

V sredini 19. stoletja so bili najbolj vidni vplivi nemške filozofije, predvsem je šlo za vpliv Herberta, Schellinga in Hegla. Medtem ko so kasneje (zlasti v obdobju med obema vojnama) prišli do veljave vplivi evropskega pa tudi ameriškega pozitivizma in pragmatizma.

Med filozofi, ki so bili pod vplivom nemške klasične filozofije, velja omeniti posebno *Avgusta Smetana* (1814—1851), ki je bil do leta 1849 profesor na praški univerzi in ga je Cerkev izobčila. V svojih knjigah je skušal prevladati enostranosti Heglove filozofije, ki so omogočale teološko interpretacijo (kar je npr. izvedel iz Hegla Herbart). Smetana je trdil, da izpolnjuje filozofija svojo nalogo tako, da se osvobaja teologije in prava ter se utelešuje v ljubezni in umetniškem ustvarjanju. Tudi on je videl pravo pot v osvoboditvi duha, kajti poznavanje zgodovine filozofije je edina pot, ki vodi v »hram resnice«. Bil je tudi pod vplivom slovanskega mesianizma, ki je bil v tem času prebujenja narodov dokaj pogost pojav (tudi na Poljskem opažamo v tem času izrazite mesianistične težnje). Vsekakor sodi Smetana med tiste heglovce, ki niso slepo sledili svojemu vzorniku, temveč so ga skušali tudi preseči.

Med pomembne filozofe velja uvrstiti tudi slavnega zgodovinarja *Frančiška Palackega* (1798—1876); ta ni važen samo za zgodovino češke demokratične politike v 19. stoletju, temveč je po svoji filozofiji zgodovine češkega naroda, ki jo je predstavil kot boj med fevdalnim in demokratičnim sistemom, (med absolutizmom in demokratizmom) zelo vplival na nacionalno miselnost češke inteligence. Češko znanstveno misel je v tem času predstavljala znanstvenik-naravoslovec svetovnega formata *Jan Evangelist Purkině* (1787—1869), ki je v svojih znanstvenih spisih čvrsto stal na materialističnih pozicijah, in sicer v smislu panteističnega, dinamičnega in razvojnega koncepta narave. Poleg navedenih filozofov in znanstvenikov so seveda delovali še številni drugi, vendar pa celotnega gibanja v smeri idej nemške klasične filozofije niso spremenili.

Druga smer, ki se je začela kazati bolj intenzivno proti koncu prejšnjega stoletja, pa je bil angleško-francoski pozitivizem; ta je imel velike filozofske pa tudi metodološke posledice za razvoj češke filozofije 20. stoletja. Daleč največji vpliv v tej filozofski smeri je imel *T. G. Masaryk* (1850—1937), ki je glavni predstavnik češke nemarksistične filozofije, sociologije in politične misli. Bil je profesor filozofije na češki univerzi v Pragi (poleg češke je delovala namreč še nemška univerza!), poslanec avstrijskega parlamenta, vodilni politik v boju za odcepitev Češke od Avstro-Ogrske ter predsednik Češkoslovaške republike v letih od 1918—1934. Njegova filozofija ni sistematična, v svojih številnih filozofskih, socioloških in političnih spisih je obravnaval zlasti filozofsko antropološke probleme. Bil je zagovornik in hkrati kritik zahodno-evropskega pozitivizma Comtove šole; to ga je privedlo do neke vrste kritičnega realizma, kjer je združeval zahtevo po empiričnem raziskovanju in racionalistični kritiki s priznavanjem vloge emocionalnih momentov človekovega odnosa do sveta. S tem je poudarjal predvsem antropološko, etično in praktično (tj. življenjsko) poslanstvo filozofije. V zvezi s svojo veliko politično avtoriteto je vplival na vrsto svojih sodobnikov, tako na češki pozitivizem (Krejči, Král itd.) kot tudi sploh na filozofsko orientirano češko inteligenco. Med umetniki, ki so nadaljevali ali soustvarjali njegov pogled na svet, je vsekakor najpomembnejši prežgodaj umrlj pisatelj svetovnega slovesa *Karel Čapek* (1890—1938); v svojih delih je obravnaval predvsem probleme človeka posameznika z umerjeno pragmatističnega vidika. Po čisto filozofski plati pa je bil najmočnejši pozitivist tega obdobja že omenjeni Masarykov učenec *František Krejči* (1858—1934), ki je utemeljitelj češke znanstvene psihologije in vodilni filozofski predstavnik pozitivizma ter uspešen organizator češkega filozofskega življenja. Politično je bil socialistično orientiran, zagovarjal pa je s spoznavnoteoretskega vidika psihofizični paralelizem. Filozofija bi morala po njegovem mnenju »zadovoljevati razum in srce«, zato je skušal reševati družbene probleme zgolj na etični in psihološki ravni. Posebno poglavje češke filozofije je tudi politično gibanje tako imenovane radikalne demokracije, ki je bilo revolucionarno gibanje sredi 19. stoletja. Med filozofske predstavnike tega gibanja štejemo predvsem *Karla Sabina* (1815—1877), ki je snoval svoj filozofski svetovni nazor na panteistično evolucionjskih predpostavkah.

O kontinuirani marksistični filozofiji je mogoče na Češkoslovaškem govoriti šele po oktobrski revoluciji, čeprav je že 19. stoletje pripravljalo tla zanjo, tako po politični kot tudi po teoretski plati, in to predvsem na historiozofskem in estetskem področju. Med prve marksistično orientirane filozofe sodijo *Ladi-*

slav Szanta, Jaroslav Kabeš, Eduard Urxe, Kurt Konrad, Zdeněk Nejedlí in predvsem Ludvik Svoboda. Njegova zasluga je v tem, da je seznanil svoje rojake z dosežki ruske filozofije in je prevedel Leninov *Materializem in empiriokriticizem*. Po vojni se je predvsem posvetil zgodovini češke filozofije. Njegov vzornik je bil marksistični estetik *Vaclavek Bedřich*.

O razmahu marksistične filozofije, ki pa je bila sprva še zelo obtežena s staliniškim, dogmatskim prijemom, pa je mogoče govoriti seveda šele po drugi svetovni vojni. Vendar ne glede na historično razumljive enostranosti tega obdobja velja trditi, da se je češka filozofija sorazmerno hitro izvila iz okorelih shem in shematičnih sodb. Med sedanje marksistične filozofe starejše generacije sodi poleg Svobode tudi *Arnošt Kolman*, ki se ukvarja pretežno s filozofsko problematiko matematike, logike in fizike. Pomembno pa je tudi njegovo delo s historičnega področja *Bernard Bolzano*. Od 1965. leta dalje živi v Sovjetski zvezi, tako da si ga kot filozofa lastijo tudi Rusi.

V zadnjem desetletju je začela prevladovati v češkoslovaškem filozofskem življenju mlajša generacija, ki plodno in ustvarjalno nadaljuje tradicijo češke filozofije — navezujoč na estetsko in heglovski tradicijo na eni in na pozitivne metodološke pridobitve pozitivistične filozofije na drugi strani. Lahko rečemo, da se današnja filozofska generacija ukvarja z vsemi najbolj perečimi vprašanji marksizma — tako z antropološkimi kot z metodološkimi problemi, velja pa še enkrat poudariti, da so — v skladu s tradicijo — tudi zelo močno (menda najmočnejše v vsem »marksističnem taboru«) razvita raziskovanja na estetskem področju.

* * *

V to mlado generacijo čeških in slovaških filozofov sodi tudi Karel Kosik, predstojnik oddelka za historični materializem pri Češkoslovaški akademiji znanosti. O njegovi usposobljenosti priča tudi podatek, da ima kar dva doktorata, in sicer iz filozofije in sociologije. Poleg številnih razprav problemske in historične narave je napisal do sedaj dve knjigi, in sicer 1959. leta *Česká radikální demokracie*, s katero je zavrgel dogmatiko v metodologiji historičnega raziskovanja, 1963. leta pa *Dialektiko konkrétnega*, ki je bila v hipu razprodana in je že 1965. leta doživela ponatis s samo nekaterimi stilističnimi popravki.

Če smo prej govorili o različnih tematizacijah marksistične filozofije, ki so tako reagiranje na zahodnoevropsko filozofijo kot iskanje odgovorov na različne probleme sodobnega človeka, njegove družbe in misli, potem velja kar takoj povedati, da sodi Kosikova knjiga v strujo antropološko orientiranega marksizma. Vendar njegov tekst nima eksplicite polemične narave (kot ga imajo v pretežni večini knjige poljskega marksista A. Schaffa), temveč skuša na podlagi genuinega marksizma in na osnovi pridobitev zahodnoevropske filozofije priti do rešitev osnovnih problemov sodobnega marksizma.

Kosikov stil filozofskega pisanja je literarno izdelan, ni suhoparen, zato pa je treba njegove stavke *misлити*. To pa nam tudi že pove, da njegova knjiga ni lahko branje. V naslednjih odstavkih bom skušal zaradi lažjega razumevanja reproducirati bralcu vsebino knjige.

Kosikova knjiga ima že v podnaslovu »Študija o problematiki človeka v svetu« čisto določeno filozofsko tematiko. Sama knjiga je razdeljena na štiri poglavja: *Dialektika konkretne totalnosti, Ekonomija in filozofija, Filozofija*

in ekonomija in *Praksa in totalnost*. Čeprav sta prvi dve poglavji nastajali zunaj knjige (bili sta posebna referata), pa sestavljajo vsa štiri poglavja takšno organsko povezano celoto, da jih ni mogoče obravnavati neodvisno enega od drugega, kar avtor izrecno tudi poudarja v spremni besedi. *Dialektika konkretnega* ni razprava o tem, kaj je ali kaj bi morala biti filozofija človeka, je nasprotno poskus ustvariti marksistično antropologijo. Po drugi strani pa ni mogoče reči, da je študija mišljena kot zaprt miselni sistem. Pušča namreč odprta mnoga vrata tako za problematiko, ki se je ne dotika — na primer problem vrednot, aksiologije — pa tudi možnost za ploden dialog o sami vsebini knjige, tezah o »problematiki človeka v svetu«.

V prvem poglavju avtor analizira odnos med mišljenjem in stvarnostjo ter dialektiko spoznavnega procesa. Filozofiji gre za »stvar samo«, to pomeni, da filozofijo zanima bistvo stvari, njena struktura. Da pa bi spoznanje doseglo to »stvar samo«, tj. resnico stvari, mora prehoditi precej ovinkasto pot, kajti resnica, bistvo stvari se spoznanju ne kaže neposredno. To je Kosíkov osnovno spoznavno-teoretsko pa tudi ontološko stališče, iz katerega z vso logiko izhaja nadaljnja analiza stvarnosti ali »konkretne totalnosti«. Kot pogoj za stvarno spoznanje je razdvojitve *enotnosti, ki je inherentna samemu spoznanju*. Spoznanju pa stoji nasproti »svet psevdokonkretnosti«, ki je svet zunanjih stvari, svet reči, ki se godijo na površini svojih pravih osnov. To je svet fetišizirane človekove prakse, iluzij, ideoloških oblik prakse — skratka, svet stvari, ki jih ni mogoče prepoznati kot rezultate družbene dejavnosti ljudi. Destrukcija tega sveta psevdokonkretnosti pa ne more biti zadeva samega golega mišljenja, ampak je stvar človekove praktične aktivnosti. »Spoznanje ni kontemplacija. Kontemplacija o svetu temelji na rezultatih človekove prakse. Človek spoznava stvarnost samo zato, ker ustvarja človeško stvarnost in se véde prvotno kot praktično bitje.« (*Dialektika konkretnega*, str. 19, podčrtal KK). Gre torej za dialektiko procesa spoznavanja, pa tudi za dialektiko stvari same stvarnosti. Po tej poti pride avtor do osrednjega pojma dialektične metodologije, do pojma *konkretne totalnosti*, ki zajema konkretnost kot notranje strukturirano, razvijajočo se in nastajajočo celoto človekove stvarnosti. Z vidika »konkretne totalnosti« polemizira Kosík z drugimi metodologijami, ali bolje rečeno, z drugimi načini filozofskega raziskovanja stvarnosti, kot je npr. empiristični, racionalistični itd. Spoznavno-teoretski in metodološki pomen kategorije konkretne totalnosti je po Kosíkovem mnenju v naslednjem: »Konkretna totalnost... pomeni torej kompleksen proces, katerega momenti so: destrukcija psevdokonkretnosti, tj. destrukcija fetišizirane in navidezne predmetnosti pojava in spoznanje njegove dejanske predmetnosti; drugič, spoznanje njegove zgodovinske narave pojava, v katerem se na različne načine kaže dialektika posameznega in splošno človeškega in končno spoznanje objektivne vsebine in pomena stvari, njegove objektivne funkcije in zgodovinskega mesta znotraj družbene celote.« (Idem. str. 42)

To poglavje je posvečeno osrednjemu vprašanju, ki bi ga na kratko formulirali kot vprašljivost avtentičnosti, resničnosti človekovega spoznanja, ki pa hkrati že odgovarja na ontološko vprašanje strukturiranosti stvarnosti same.

Če govori v prvem poglavju Kosík o odnosu človek-stvarnost s prvenstveno metodološkega in spoznavnoteoretskega vidika, govori o človekovem spoznanju stvarnosti, ki jo pojmuje kot konkretno totalnost (v razloženem smislu besede), pa razpravlja v nadaljnjih poglavjih na temelju spoznanj o dialektičnem ka-

rakterju spoznanja in stvarnosti človekovega življenja. Kakor mu je šlo prej za *avtentično spoznanje*, mu gre tokrat za *avtentično življenje*.

Drugo poglavje je posebej zanimivo zato, ker razpravlja ali uporablja v svojem pojmovnem aparatu kategorije, ki nimajo vira v marksistični filozofiji, temveč jih najdemo predvsem pri predstavniku nemške šole filozofije eksistence, pri *Martinu Heideggeru*. Osnovna tema tega poglavja je »vsakdanjost«, pravzaprav »metafizika vsakdanjosti«. Vsakdanjost obravnava v luči kategorije *skrbi*, ki jo Heidegger uporablja, da bi z njo označil eksistencialno strukturo človeka kot celotnost momentov, ki sestavljajo človekovo eksistenco. Kosík prevzema tîrmin, ne pristaja pa na njegove idealistične mistifikacije. »Skrb« postane v njegovih rokah sredstvo, s katerim razkriva psevdokonkretne oblike človekove prakse in hkrati s tem tudi pot v bistvo alienacije kot pojavnne oblike načina človekovega neavtentičnega, nepravega življenja. V luči pojma *skrbi* izvaja avtor destrukcijo mistificirane ekonomije, znanosti in razuma. Avtor v tem delu knjige izredno prepričljivo obračunava s teorijo tako imenovanega »ekonomskega dejavnika«, poudarja pa prvenstveno vlogo ekonomije v človekovem ustvarjanju stvarnosti. Zanimivo je njegovo približevanje k umetnosti, pa tudi njegov obračun s historicizmom v umetnosti in s sociologizmom. Da ponovimo: v tem poglavju se avtor spoprijema z dialektiko vsakdanjega življenja, z elementi odtujenosti, z destrukcijo navidezne resničnosti stvarnosti vsakdanjega življenja in njegovih idejnih projekcij v enostranskih prijemih, ki kažejo človeku napačno podobo njega samega in časa, v katerem živi.

Tretje poglavje je morda med vsemi deli te študije najbolj zahtevno, ker gre za interpretacijo Marxovega *Kapitala*. Kosík išče — in po našem dovolj prepričljivo — osnovne dokaze za podporo svoje koncepcije v pojmovanju filozofije. Zanimive in nove so avtorjeve analize odnosa med filozofijo in ekonomiko v *Kapitalu*, pa tudi polemika z različnimi — po avtorjevem mnenju — enostranskimi interpretacijami celotnega Marxovega dela. Med drugim spodbija znano tezo o protislovju med mladim in zrelim Marxom ter dokazuje kontinuiteto Marxove filozofske misli prav v *Kapitalu*. V tem pogledu je posebno važna avtorjeva filozofska analiza kategorije *dela*. Ta kategorija je v filozofski tradiciji prešla pot od renesanse prek Hegla do Marxa in je bila povezovana z ontološkim bistvom človeka. Kosík se v skladu s tem odloča za določitev dela, po kateri je delo »delovanje«, ki prenika celotno človekovo bit in je njegova specifičnost. S tem pa Kosík utemelji kategorijo dela eksplicitno kot filozofsko kategorijo, v kateri pa razkriva ekonomske in družbene aspekte, plasti. »Delo nasploh je predpostavka dela v ekonomskem smislu, vendar ni z njim istovetno. Delo, ki ustvarja bogastvo kapitalistične družbe, ni delo na sploh, temveč je *določeno* delo, abstraktno konkretno delo ali delo z dvojno naravo, in samo v tej formi sodi v ekonomijo.« (Idem, str. 147 — podčrtal KK).

V četrtem poglavju obravnava avtor kot sintezo svoje študije o človeku bistveno kategorijo marksizma — kategorijo *prakse*, ki jo prav tako kot kategorijo dela vidi v ontološki dimenziji človekovega bivanja. »Če je praksa specifičen način človekove biti, jo bistveno prežema v vseh njenih pojavih, torej ne določa samo nekaterih njenih pojavov ali potez. Praksa prežema *celotnega* človeka in ga določa v njegovi totalnosti.« (Idem, str. 154 — podčrtal KK).

V nadaljevanju analizira Kosík problem zgodovine in svobode; pri tem izhaja iz Marxove koncepcije zgodovine in navezuje nanjo svoja dognanja, da bi v sklepnem akordu študije pokazal ali vsaj nakazal človekovo mesto v svetu, da bi praktično pokazal, kaj je to »filozofska antropologija« v marksističnem miselnem sistemu. Na kraju se mu vsa ontološka in gnoseološka problematika razkrije kot bistveno človekova problematika: »Dialektiki gre za ‚stvar samo‘. Toda ‚stvar sama‘ ni navadna stvar, in končno sploh ni stvar. ‚Stvar sama‘, s katero se ukvarja filozofija, je človek in njegov položaj v vesolju, ali kar z drugimi besedami izraža isto: totalnost sveta, ki jo v zgodovini odkriva človek, in človek, ki eksistira v totalnosti sveta.«

* * *

Kosíkova študija o človeku je predvsem smel poskus kreativne asimilacije moderne antropologije v sodobni marksizem. Filozofska provenienca Kosikovega filozofiranja je očitna: gre za navezovanja na Marxovo filozofijo kot izhodiščno točko ob kritičnem naporu problemskega dialoga s fenomenologijo in filozofijo eksistence.

Kakšne novosti uvaja Kosík v marksistično pojmovano aparaturo? Predvsem bi omenil eno izmed njegovih osrednjih kategorij, to je pojem »konkretne totalnosti«, ki je prešel od Spinozove filozofije v nemško klasično filozofijo, od katere jo je potem prevzel mladi Marx ter jo postavil za enega izmed osrednjih osi materialistične dialektike. O tem nam pričajo tudi zadevne študije Lukácsa in Goldmanna. Z oživitvijo te kategorije pa je implicite vsebovana tudi modifikacija Engelsovega pojma dialektike — kar je bil tudi eden izmed virov za kritične pripombe ob polemiki, ki se je razvnela na Češkoslovaškem ob izidu knjige.

Druga novost pa je v stvarnem filozofsko utemeljenem dokazovanju, da imajo takšni pojmi, kot so fenomenološka intencionalnost, eksistencialistični pojmi, kot so skrb, nemir itd., svojo realno vsebino in jih mora sodobna marksistična filozofija integrirati v svoj miselni svet, mora jih asimilirati v dialektično medsebojno sovisnost. Prav v tej točki je Kosík zelo nedvoumen: marksistična filozofija kot odprta filozofija ne more obiti nobenega stvarnega problema. Hkrati pa so prav poglavja, kjer analizira stvarno vsebino teh pojmov neodvisno od njihovega filozofskega izvora, dejansko tudi problemska polemika z njihovimi avtorji. Tu leži tudi izredna dragocenost te knjige ne samo po vsebini, temveč tudi po metodološki plati — saj Kosík ostaja nenehno na materialistično-dialektičnih pozicijah.

Vsekakor so v študiji problematična mesta, ki bi zaslužila nadaljno diskusijo — gre tako za interpretacijo Marxovega *Kapitala*, kakor morda tudi za filozofsko koncepcijo vsakdanjosti. Čeprav je v svoji domovini naletel na kritiko, pa ta kljub vsej svoji (tudi uradniško obarvani) ostrini ni mogla zanikati velikega pomena te knjige.

Kosíkova *Dialektika konkretnega* je bila prevedena tudi v italijanščino, pripravljala pa se tudi srbohrvaški prevod. Precejšnjo publiciteto je vzbudila tudi na Poljskem. Upam, da bo slovenski prevod te izredno zanimive študije zbudil slovenski filozofski dremež, kajti ob tem delu se mora človek odločati. Če bo prevod dosegel vsaj to, potem je upravičil svoj obstoj.

- K. Kosík: *Česká radikální demokracie*. Praha, SNPL, 1958.
 K. Kosík: *Rozum a dějiny*, Praha, Sborník k šedesátým narozeninám prof. dr. Ludvíka Svobody (Acta Universitatis Carolinae), 1965.
 K. Kosík: *Co to jest człowiek?*. Zeszyty Argumentów, 5/8, 1965, Warszawa.
 K. Kosík: *Dialektika konkrétního*, Praha 1965, 2. izdaja.
 Jan Šindelář: *Co řeši filozofická antropologie*. Praha, Svoboda, 1966.
 Slavomil Strohs: *Ludoik Svoboda a Československa marksisticko-leninská filozofie*, Praha, Sborník k šedesátým...
Filozofický slovník, Svoboda, Praha 1966 (skupina avtorjev).
 Josef Zumr: *Świat i ctłowiek* (recenzija *Dialektike konkrétnega*), Zeszyty Argumentów, 5/10—6/11, 1965, Warszawa.
 Suchadolski Bogdan: *Narodziny nowożytney filozofii człowieka*, PWN, Warszawa 1965.
 Boris Majer: *Heidegger — »mislec biti«*, Teorija in praksa, št. 1, letnik IV, 1967.
Kosík e la totalità concreta, Critica marxista, n. 4, 1965 — (avtor ni naveden).
 Guido D. Neri: Karel Kosík — *Interpretazione della prassi*, Il filo rosso, n. 10, 1965.
F. Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, V. Basel 1953.

Frane Jerman

RAZGLEDI

SLOVENSKI PISATELJI V LUČI POLJSKE KRITIKE PO LETU 1945

Prvi in na Poljskem tudi najbolj znani slovenski pisatelj, Ivan Cankar, je bil predstavljen poljski javnosti leta 1951 v knjigi prevodov Ele Moletove, in to v ediciji Biblioteka Jugoslovianska, ki jo je urejeval dr. Julije Benešić. Povojna izdaja Cankarja je izšla 1959. leta pri eni največjih poljskih založb, Czytelniku, prav tako v prevodu Ele Moletove in s študijo o Cankarju, ki jo je napisal profesor dr. Vojeslav Molé.

Ko bolj ali manj kronološko podajam izjave poljskih kritikov o Cankarjevi prozni ustvarjalnosti (ocene njegovih dram, ki jih je na Poljskem izvajalo Slovensko narodno gledališče, navajam na koncu), naj najprej omenim glas kritika, ki se je podpisal z M. D. in je v 44. številki tednika »Zwierciadlo« (t. XI. 1959) takole ocenil povojno izdajo Cankarjevih novel pod naslovom »Kasztan osobliwego gatunku«:

»Kostanj posebne sorte« je knjiga, ki prinaša izbor enega najpomembnejših jugoslovanskih pisateljev z začetka našega stoletja, Ivana Cankarja. Njegova ustvarjalnost, ki je prepojena z ljubeznijo do rodne zemlje in preprostega človeka, živečega sredi gorja in bede, je obenem oster protest proti realnosti, neusmiljena satira na laž in filistrstvo tistih, ki so neprizadeto hodili mimo človeške krivice.

Knjiga, ki je izšla pri Czytelniku, nam predstavlja osnovne Cankarjeve ustvarjalne smeri — satirična dela, ki razkrinkavajo licemerstvo zlaganih politikov in pozerjev (O človeku, ki je izgubil prepričanje, Martin Kačur), in po-