

RAZPRAVE

**PROBLEMI
PROBLEMI
PROBLEMI**

**PROBLEMI
PROBLEMI
PROBLEMI**



RAZPRAVE

Problemi, št. 102, junija 1971, letnik VIII

Glavni urednik Dušan Pirjevec, odgovorni urednik Ivo Urbančič, tajnik uredništva Jaro Novak

Uredniški odbor: Hribar Tine, Kermavner Taras, Močnik Rastko, Pintar Milan, Pirjevec Dušan, Rotar Braco, Urbančič Ivo, Žižek Slavoj

Uredništvo in uprava: Ljubljana, Soteska 10, tel. 20-487. Sekretar redakcije posluje vsak delovni dan od 10. do 12. ure, uprava pa v četrtek od 14.30 do 16.30 ure. Naročila pošiljajte na upravo Problemov, Ljubljana, Soteska 10, tekoči račun 501-8-475/1 z oznako: za Probleme. Celoletna naročnina 50 din, cena posamezne številke 5 din, cena dvojne številke 8 din. Nenaročenih rokopisov uredništvo ne vrača. Izdajata predsedstvo ZM in UO ZŠJ. Tisk Tiskarna PTT v Ljubljani.

KAZALO

- 1 Milan Pintar, Humanizem znanosti in izhodišča za funkcionalističen model razvoja
- 23 Ivan Urbančič, Zasnutek filozofije pri Francetu Vebru
- 45 Taras Kermauner, O kritičnem branju
- 56 Marko Kerševan: Narava in struktura religioznega fenomena
- 78 Slavoj Žižek, Zapora kaznosti I.
- 96 Branko Despot, Metafizika kot problem biti

Humanizem znanosti in izhodišča za funkcionalističen model razvoja

Milan Pintar

I.

ZNANOST IN ČLOVEK

Pričujoči zapis si ne lasti imena študije ali analize, čeprav je v temelju zasnovan na hotenju, da določeno razmišljanje napoti v asketični realizem znanosti, in sicer razmišljanje o znanosti sami, ki je danes še vedno prepolno romanticizma in mistike pa tudi dokazovanj, porojenih iz ideologizirane svetovnonazorske privrženosti.

Devetnajsto stoletje lahko v celoti imenujemo stoletje (za)upanja v znanost; znotraj znanstvenih krogov se je to zaupanje ohranilo tja do sredine našega stoletja. Obrisi posledic demografske eksplozije, naraščajoča socialna diferenciacija, dopolnjevana z vedno obsežnejšo pauperizacijo, koncentracija politične moči v rokah čedalje ekskluzivnejših grup in drugi osnovni problemi razvoja človeške družbe so bili s stališča takratnega razmišljajočega intelektualca očitno rešljivi samo v znanosti, ki ni obljubljala le neizmernega povečanja količin proizvedene hrane, ne le povečanja celotnega bogastva družb, temveč tudi odkritje splošnih zakonov razvoja. Kakor je Newtonovska fizika ujela skrivnostna gibanja materije v izračunljive koordinate, tako je znanost budila upanje, da bo matematično opredelila gibanje družbe in ga s tem naredila obvladljivega v kompleksni svetovni znanstveni ideologiji.

Tesna povezava znanosti s tehnologijo, ki jo nekateri še vedno razumejo predvsem kot profaniranje znanosti (pa tudi kot njen razkroj), je ta optimizem na področju proizvodnje potrdila. Nebrzdani procesi velikoserijske industrijske produkcije in spremljajoči ekonomski, socialni in politični odnosi kapitalskega sveta pa so hkrati opozorili, da družbenega razvoja ni mogoče kar preprosto obvladati; rodili so anti-tezo, da tehnizacija vseh

dimenzij družbenega življenja razvoj družbe celo ogroža v osnovi in številni dokazi parcialne destrukcije življenjskega prostora (narave in družbe) zaradi nepredvidenih posledic industrializacije so zasejali seme dvoma v misel o vzvišenem poslanstvu znanosti.

Ker je na tej osnovi večji del razpravljanja o vlogi in pomenu znanosti postalo nekaj nedokazljivega, se je pojavila zahteva po (znanstvenem) obravnavanju zgolj praktičnih problemov obstoja znanosti, in hotenje, da bi na podlagi nekaterih izmerljivih dimenzij organizacijske strukture znanosti in primerjave z rezultati vsaj približno podobnih meritev znanstvenega ustvarjanja drugod utemeljili kategorične ugotovitve o smeri in trendih razvoja znanosti in s tem o njeni vlogi v sodobni družbi: rodila se je zahteva po pozitivistični, instrumentalistično koncipirani znanosti o parcialnem kot nasprotje »znanstveni ideologiji«, ki je mislila v stoletjih.

Ta usmeritev je rodila številne pozitivistične rezultate, saj je bilo predvsem v zadnjih dveh desetletjih zbranih na tisoče kvantitativnih podatkov. Število aktivnih raziskovalcev,¹ količina investiranih sredstev, celotni »software« znanosti, struktura resornih organov za znanost itd., pa so postale kategorije, na osnovi katerih se čedalje določneje oblikuje organizacijski model znanosti, ki ga zahteva tak funkcionalistični pristop. Predvsem so to informacijski² ali kombinirani³ modeli, ki teže k izoblikovanju organizacijske šeme. Njihova skupna lastnost je **funkcionalistično** izhodišče, katerega jedro je v tem, da jemlje celotno znanost kot poseben sistem, ki mora stremeti za učinkovitim uresničevanjem nekaterih izven njega in v naprej postavljenih ciljev. Tak pristop zahteva seveda **normativno** obravnavanje strukture znanosti, ki ga lahko, smiselno koncentriranega, opredelimo v vprašanju: kakšna organizacija znanosti bi najbolj ustrezala uresničevanju ciljev našega razvoja?

Funkcionalistično-normativno obravnavanje znanosti daje predvsem možnost za kvantifikacijo nekaterih značilnih dimenzij, trendov gibanj in parametrov znanosti, torej za parcialno opredeljevanje, ki se izogiba postavitvi ali iskanju globalnega modela razvoja sodobne družbe in ki tudi ne teži k razpravi o vlogi in pomenu znanosti, o njenih socialnih implikacijah, o njenem vplivu na vrednostne strukture, na procese koncentracije in distribucije socialne in politične moči, temveč se zadovoljuje z iskanjem neposredne zveze med nekaterimi znanstvenimi in proizvodnimi procesi, **poudarjajoč pomen znanosti za ekspanzijo proizvodnje**, ki jo istoveti z razvojem družbe.

¹ V soglasju s terminologijo, ki jo je pri nas vpeljal zakon o raziskovalni dejavnosti, razumem pod pojmom »raziskovanje« osnovno (fundamentalno), uporabnostno (aplikativno) in razvojno raziskovalno dejavnost, torej tisto, kar zajema angleški pojem »Research and Development« (R & D); sinonimno uporabljam pojme znanost, znanstveno ustvarjanje, znanstveniki.

² G. M. Dobrov, »Nauka o nouci«, INTDI Beograd 1969, str. 220.

³ Kakršnega je v študiji o dolgoročnem načrtu razvoja Slovenije uveljavljal Stane Saksida: družba je sistem, ki vključuje mnogo subsistemov, tudi znanost, ki ima štiri kvantitativna polja: delovne strukture, informacijski input — output, finančne resurse in učinke ter institucionalno-pravno normativo.

V čem je omejenost takšnega obravnavanja? V **koncentraciji interesa na ekonomski razvoj**. Nezadostnost funkcionalizma leži torej izven njega samega in se nam v analizi eksterne okolja znanstvene ustvarjalnosti, torej v analizi socialne, informacijske in oblastne (koncentracija vpliva in politične moči oziroma koncentracija »pravice odločanja in možnosti uveljavljanja odločitev«) stratifikacije pokaže kot **apriorna metodološka napaka v zoževanju pomena in vloge znanosti na njeno možnost vplivanja na ekspanzijo produkcijskih procesov**. Problem leži v dejstvu, da funkcionalizem sicer predpostavlja obstoj določenih ciljev, ki bi jih morala znanost souresničevati, določenih **družbenih ciljev**, toda prvič, **razume te cilje kot kvantum ekonomske ekspanzije** in drugič, ne zaostri vprašanja o naravi teh ciljev in načinu njihovega vzpostavljanja, kakor da znanost ni **način funkcioniranja družbe** (temveč njen sektor), način **prilagajanja in odgovarjanja družbe na izziv v svojem lastnem razvoju izpostavljenih meja**; pri tem funkcionalizem pozablja, da znanstvenik v svoji **družbeni funkciji** ni samo **realizator predpostavljenega razvoja**, temveč prvenstveno njegov sooblikovalec, subjekt družbenega razvoja, ki ga **hoče** in ki ga znotraj svoje znanosti razume kot naraščanje razumnosti in urejenosti.

Znanost ni mirujoče, speče, priročno-odloženo orodje družbe, instrumentarij, ki ga program razvoja zvabi v dejavnost; nasprotno, znanost sama določa razsežnost tega programa in **iz svojih omejitev definira svoje naloge** in svoje cilje razvoja kot samoorganizirajoča se volja rasti in porajanja moči. Seveda pa tako pojmovanje znanosti ni možno znotraj determinističnega koncepta družbe ali mehanicistično-materialističnega pojmovanja njene substance in statično opredeljenih zakonov razvoja.

Šele »pojmovanje vesolja, materije in življenja kot probabilističnih sistemov, ki spontano tendirajo k entropiji, je pomenilo nov pristop v proučevanje naravnih in družbenih pojavov. Pojavila se je teorija informacij, teorija iger,⁴ teorija sistemov in na koncu kibernetika⁵ kot izraz novega znanstvenega pristopa k proučevanju materije, življenja in družbe.«⁶

⁴ To zapuščanje determinizma in uveljavljanje dinamičnejših konceptov pojmovanja sveta lahko zasludujemo tudi v pokartezijanski filozofiji. Teorija igre je Axelsova.

⁵ Pojem se je prvič pojavil v naslovu razprave Norberta Wienerja, leta 1948: »Kibernetika ali nadzor in sporazumevanje pri živalih in strojih« Neživi sistemi (tehnološki kompleksi), ki jih poskuša bionika modelirati po analogiji z živimi sistemi, so praviloma specializirani in namenjeni obdelavi — predelavi enega izmed treh tokov — materije, energije ali informacij. Nasproti njim živi sistemi (organizem ali družba v celoti) praviloma predelujejo vse tri nize, in kibernetiko lahko razumemo kot znanost o upravljanju z živimi sistemi. O pomenu kibernetike za moderno strukturo družbe glej študijo Miroslava Pečujlića: »Kibernetika — društvena moč — človek, Treči program Radia Beograd, poletje 1970, str. 95—112.

⁶ MESARIĆ, Milan, »Značenje i domet procesa scientizacije«, Naše teme, Zagreb, januar 1971, vol XII, št. 1, str. 81—116 (88). Tudi v nekaterih drugih študijah je bolj nakazovana kot analizirana ta dimenzija pomena znanosti, njena vloga v socialni stratifikaciji in disperziji moči v družbi, ki ni več pojmovana deterministično. V delu »Prihodnost, ki se je začela« (Pečujlić M., Komunist, Ljubljana, 1969, str. 122) se avtor nekajkrat zadovolji s politično interpretacijo fenomena.

Ta odmik od determinističnega ali eshatološkega (teleološkega) pojmovanja sveta je usodnje začrtal nove obrise globusa intelektualisa modernega sveta, kakor je to očitno na prvi pogled. Statično pojmovanje Marxovega bipolarnega (dvo-sektorskega) modela družbe (baza-nadstavba) se je ne glede na izredno priročnost te sheme za funkcionalno poenostavitve družbenih odnosov, tj. za politično taktiko in strategijo proletarske revolucije, izkazalo kot neplodna osnova za pojmovanje integrativnih in dezintegracijskih procesov industrijskih družb v obdobju znanstvene revolucije. Šele interpretacija Marxove filozofije kot prevratne metafizike,⁷ ki je opredelila proizvodnjo kot **samoizražanje subjektivitete subjekta skozi potrebo** (appetitus), industrijsko proizvodnjo kapitalskega sveta v njeni nadvladi nad človekom pa kot zgodovinsko možnost preobrata, je omogočila filozofsko razumevanje teh procesov. V tem preobratu se ex-centrični (pervertirani odnos) človek, zagospodovan s strukturo produkcije, pomakne nazaj »v svoje izvorno središče, v svojo subjektivnost in tako zavestno kreira sebe, svoj svet in svojo zgodovino v brezpogojni in radikalni subjektiviteti sebe kot subjekta.«⁸

Da pri tem ne gre za samovoljno preinterpretacijo Marxove misli temveč za bistveno novo, radikalno pojmovanje sveta in njegove samoorgani-

⁷ URBANČIČ Ivan, »Ontološki pomen potrebe v Marxovi prevratni metafiziki«, Problemi, Ljubljana 1969, vol 7, št. 81—82, str. 579—604.

⁸ Ibid, str. 601. Prav tam avtor tudi natančneje definira pomen znanosti v tem prevratu: »Iz dosedanjega premisleka vemo, da se to zgodi ali vzpostavi tedaj, ko z racionalnimi znanostmi (vključno znanostjo o človeku) samorazsvetljeni appetitus ali volja iz preračunavanja sedanjega in preteklega ter z aktivnim, spreminjajočim poseganjem v vsakokratno sedanje s pomočjo svojih v brezmejno razvijajočih se sil in sredstev preureja sedanje po svojih računih in v sedanjem določujoče vzpostavlja svoje prihodnje sedanje — oplaja sedanost s prihodnostjo ... Bistveno gledano vzame človek svojo usodo v lastne roke takrat, se ta dogodek dogodi in dogaja takrat, ko se potreba kot appetitus s svojo samorazsvetljivjo ali totalnim preračunavanjem vsega in samega sebe vzpostavi kot volja; takrat, ko — po Marxovih besedah — postane znanost, ta moč človeške glave, da se vzpostavi kot kontrolor in uravnava-joči subjekt proizvodnje, v kateri medsebojnemu izigravanju gigantskih, vendar preračunljivo podrejenih sil preračunljivo vtiskuje svoj smoter, samega sebe in pusti tako totalno obvladano naravo kot to svoje — »delati« zanj, ko »naravn« proces postane človeški proces. To se zgodi takrat, ko postane antropološko instrumentalno postavljena tehnika z znanostjo in avtomatijo moderna tehnika, ki ostaja v subjektiviteti sklopa proizvodnja — potreba prav tako antropološko instrumentalno postavljena.

Ta dogodek se godi kot naš zgodovinski sedaj, v njem se je svet že spremenil v bistvenem pomenu in se lahko dopolnjuje brez meja«. To izvajanje lahko danes dopolnimo z originalno Marxovo misijo, ki takrat, ko je omenjeni tekst nastajal, v slovenskem kulturnem prostoru še ni bila dosegljiva: »Ako proizvodni proces predstavlja sfero uporabe znanosti, tedaj tudi obratno znanost predstavlja faktor, take-rekoč funkcijo proizvajalnega procesa. Vsako odkritje predstavlja osnovo novih izsledkov ali novega izpopolnjevanja metod proizvodnje. Kapitalistični način proizvodnje je prvi sprejel naravoslovne znanosti v službo neposrednega procesa proizvodnje, medtem ko, nasprotno, razvoj proizvodnje daje sredstva za teoretično obvladovanje narave. Znanost prevzema vlogo sredstev za proizvodnjo bogastva in sredstev bogatenja«. Iz rokopisov zapuščine K. Marxas, citirano na osnovi navedbe V. G. Onuškina v: »Naučno-tehniškijski progresi i savremeni kapitalizm, Moskva 1967, str. 5.

zirajoče se strukture, nam postane očitno tudi iz številnih socioloških in ekonomskih analiz, narejenih v zadnjem obdobju. Seveda pa je pri tem treba razumeti, da se v filozofski terminologiji izražena misel, češ da sta znanost in organizacija, tehnologija v celoti, postali način bivanja subjektivitete subjekta, izraža v ekonomiji kot spoznanje, da je znanost postala neposredna proizvodjalna sila. Tu se nam seveda neodločljivo zastavi vprašanje o naraščajoči odvisnosti ekonomske in politične moči posamezne dežele, predvsem pa njenega razvojnega potenciala od učinkovitosti raziskovalne dejavnosti in teh od kadrovskega in materialnega inputa v znanost in od ustreznosti sistema organizacije, sistema, ki ustreza tako zahtevam znanstvene kreacije kot strukturi »družb na pohodu«, družb na meji poindustrijskega obdobja.

Razmišljanje se je tako koncentriralo na sledeč problem: kako definirati vzroke za **porast produktivnosti**, ki je bil doslej razumljen le kot posledica povečevanja vlaganj dveh faktorjev, kapitala in dela (delovne sile) oziroma njunega medsebojnega oplajanja. Prva rešitev se je ponujala v opredelitvi **pogojev in načina vlaganja**, tj. v opredelitvi določene (že dane) stopnje razvoja proizvodjalnih sil, v kateri investiramo. Prvi teoretični model je bila slovita Cobb-Douglasova proizvodna funkcija, ki je povezovala vrednost proizvodnje na enega zaposlenega (y) z vrednostjo osnovnih sredstev na enega zaposlenega (k), pogoje vlaganja pa definirala kot stopnjo tehničnega progressa (m), zaradi česar je

$$y = e^{mt} k^{\beta}$$

Seveda je tako pojmovanje stopnje tehničnega progressa zajemalo tudi niz drugih nedoločenih količin, zaradi česar smemo kategorijo progressa v tem modelu razumeti kot nedefinirani ostanek, ki (poleg kapitala in vloženega dela) vpliva na stopnjo rasti — kot razidualno količino. Prav tu pa je bilo izhodišče za kasnejše kritike (E., Denison, M. L. Goreux in drugi) in nadaljnja preciziranja vpliva znanosti na ekonomsko rast in v nekem smislu na razvoj družbe.⁹

⁹ Več o tem problemu glej v študiji: »Proučevanje potreba za naučno-istraživačkim radom i unapređenjem tehnologije u odnosu na privredni razvoj Jugoslavije«, Institut ekonomskih nauka, Beograd 1969, str. 333, Glava prva, Tričković Vidoslav: »Nauka, tehnologija i privredni razvoj«, str. 24 in dalje. Mačus Rasto v svojem delu: »Organizacijsko pravni vidiki razvijanja novih proizvodov« navaja rezultate Branka Horvata, ki je Cobb-Douglasovo proizvodno funkcijo uporabil pri nas in ugotovil, da je v razdobju 1955—1967 tehnični napredek doprinesel okoli 89 % povečanju produktivnosti dela v Jugoslaviji, v normalnih pogojih po najmanj 40 % (eno četrtino odpade na povečevanje zaposlenosti, tretjino na povečanju fiksnih fondov) — (glej: Branko Horvat, »Tehnični progres u Jugoslaviji«, Ekonomska analiza, Beograd, 1—2, 1968, str. 39).

Isti problem pa obravnava tudi vrsta analiz na osnovi konkretnega materiala: Mesarič v že omenjenem članku (op. 6) navaja študijo R. H. Everella, »Chemical and Engineering News«, 1955, str. 2.980—2.986, kjer je analizirana korelacija med upadanjem letne stopnje rasti investicij v raziskovanje v Veliki Britaniji od 10 % na 3 % in pet let kasnejšim upadom rasti (zmanjšanjem trenda) družbenega proizvoda od 3 % na 1-1, 5 %. Navaja tudi vrsto drugih študij: Williams, B. R. »Technology, Investment and Growth«, skupinsko delo skupine pri Kongresu (ZDA): »Corpora-

Vendar misel o znanosti kot načinu bivanja modernega človeka izraža več kot je zajeto v ekonomskih analizah o neposrednem vplivu znanosti na porast produktivnosti v ekonomskih procesih, kajti človek ni homo faber. Neposredna aplikacija znanstvenih rezultatov **predvsem v industriji predstavlja le določeno zgodovinsko obliko, le prehodno stopnjo razvoja znanosti.** Izpeljava znanosti iz bistva človeka kot procesa racionalizacije povnanjanja ustvarjanja zahteva analizo o pomenu znanosti za družbo, ne za njene proizvodne zmogljivosti, o vplivu na organizacijo in ustvarjalnost v celoti, ne zgolj proizvodjalnih kompleksov, predvsem pa o možnih globalnih orientacijah razvoja oziroma o izbiri družbenih ciljev. Kriza (za)upanja v znanost je pogojena prav v omenjeni zavezanosti znanosti ekonomski produkciji. Rešitev te krize ne obstoji v zavračanju znanosti, temveč v njeni **sprostitvi**, ki jo omogoča sedanjí razvoj.

Naraščajoča proizvodnja ima svoje zgodovinske pogoje in omejitve. Analiza štirih stopenj naraščanja gospodarske zmogljivosti¹⁰ nas opozarja, da bo v poindustrijski družbi prišlo do prenosa poudarka iz področja **ekonomske produkcije na znanstveno (in umetniško) ustvarjanje** in da se bo znanost sama od povečevanja obsega produkcije (predvsem **potrošnih dobrin**) **usmerila na probleme zaščite (graditve) človekovega okolja, urbanizacije, predvsem pa na socialne in sociološke probleme medicine in biologije.** Predvidevati torej smemo, da bodo procesi naraščanja zaposlenih v znanosti in hkratnega znanstvenjenja ekonomike in politične uprave¹¹ v procesih

tive Progress in Technology, Productivity and Economic Efficiency», Washington 1966. Stevan Dedijer v svoji odlično dokumentirani študiji: »Politique de la science, genese et evolution«, (Cahiers de l' I. S. E. A. Tome III, št. 4. april 1969, Geneve, str. 871—918) podaja več kot dvajset bibliografskih informacij o kvalitetni literaturi o tej problematiki, predvsem: Mansfielde, »The Economics of Technological Change«, New York 1968, in Schmookler, J. »Invention and economic Growth« Harvard University Press, 1966. Sleherna pomembnejša dokumentacija lahko danes posreduje več sto podatkov o literaturi s tega področja. Verjetno prav v tej specialnosti literatura najhitreje narašča, kar kaže na koncentracijo interesa — pa tudi že na prehod k problematiki kompleksna vodenja družbe in globalnega predvidevanja razvoja.

¹⁰ UNESCO, »Le développement par la science«, Paris 1969, str. 71: predindustrijska družba, prva stopnja industrializacije, druga (dokončna) stopnja industrializacije, poindustrijska družba.

¹¹ Ne kot institucije (tj. državne administracije), temveč kot procesa upravljanja. V izredni razpravi o pomenu moči Rus Veljko, »Možnosti aktiviranja in kriteriji uporabe moči«, Moderna organizacija, Kranj, 1970, vol III, št. 9/10, str. 633—653 (634) piše avtor: »Tretja sprememba v sodobnem svetu se navezuje na zблиževanje med politično in ekonomsko aktivnostjo. Tako kot cilji ekonomskih organizacij niso več zgolj ekonomski, ampak tudi politični in socialni (industrijska demokracija, stalnost zaposlitve itd.), tako tudi cilji političnih institucij niso več zgolj politični, ampak tudi ekonomski (trajna ekspanzija nacionalnega gospodarstva in stabilnost gospodarstva).« To povezovanje političnih in ekonomskih ciljev (interesa) moremo razumeti kot znanstvenjenje upravljanja družbe, kjer ni več osnovna **ekonomska ekspanzija ali politična oblast, temveč zagotavljanje številnih pogojev dolgoročnega razvoja.** V takem konceptu načrtovanja družbenega razvoja se v bistvu realizira odprtost znanstvene racionalitete in do izraza prihaja tendenca humanizacije samoorganizirajoče se družbe — torej tisto, kar se je doslej neupravičeno zoperstavljalo »tehnološki družbi«.

kibernetizacije privedli do tega, da se bo število zaposlenih v znanosti izenačilo s številom zaposlenih v industriji in nazadnje celo predstavljalo najširšo zaposlitveno osnovo¹² kot kvartarna dejavnost — svobodni poklici.

Tako morda v bodočnosti. Združene države so danes dosegle spodnjo mejo poindustrijske družbe in številne procese, predvsem razkrajanje etike potrošniške družbe, razpadanje sistema socialne varnosti in protestna gibanja lahko razumemo kot krčevito prenašanje življenjskega interesa posameznih grup in strat na zunaj-produkcijska področja. Kajti na nasprotni strani se poenostavljeni tehnokratski funkcionalizem preko pojavov militarizacije (militaristično orientirane industrijske in upravne birokracije) in blobokracije razvija v svoje nasprotje: v neracionalno represivno družbo, ki temelji samo na egoizmu potrošno-proizvodnega gona. Hkrati pa moramo analizirati uveljavljanje **novega razvojnega zakona medsebojne pogojenosti**: ni namreč enostavne korelacije med stopnjo ekonomske razvitosti (izraženo v količini ustvarjenega dohodka per capita) in določenimi ekonomskimi, psihosocialnimi, idejnimi in političnimi sopojavi in gibanji. **Razvoj posamezne družbe ni pogojen le v zakonitostih njene lastne strukture**, ne poteka ločeno od procesov svetovnega dogajanja, zato se v njem vedno določeneje uveljavljajo strukture in tendence, značilne za bolj razvite družbe. Na nižjih stopnjah ekonomskega razvoja se torej pod vplivom svetovnih procesov javljajo pojavi, značilni za bolj razvite družbe, kar je utemeljeno v **univerzalizaciji svetovnega dogajanja kot procesu, ki deluje v nasprotni smeri kot ekonomsko-socialna diferenciacija** (delitev na svetovno vas in svetovno mesto). Prav v tem zgodovinskem zakonu medsebojne pogojenosti, ki se v nekaterih družbah kaže celo kot »modno oponašanje« ali mimikrija,¹³ leži možnost, da manj razvite družbe kot relativno samostojni subjekti sodobnega razvoja (samodopoljnjeni kompleksi) v zavesti samoorganizacije kon-

¹² Bernal, J. D. »World Withouth War«, London, 1957.

¹³ Praktično delovanje tega zakona je na področju znanosti npr. očitno iz naslednjih dejstev: če spremljamo naraščanje dohodka per capita v ZDA za daljše časovno obdobje in ugotovljamo vzporedno naraščanje sredstev za raziskovanje ter tako oblikujemo korelacijsko lestvico (pri 1000 dolarjih — 0,04 % za znanost, pri 1500 \$ per capita — 0,9 %, pri 2500 dolarjih — 1,5 %, danes preko 3,5 %), lahko v primerjavi z drugimi državami ugotovimo, da so omenjene stopnje naraščanja sredstev za znanost (0,04 %, 0,5 %, 1 %, 1,5 %, 2 %, 2,5 % itd.) te dosegle že v obdobju, ko so ustvarjale bistveno manjši dohodek per capita, kar kaže na intenziviranje razvoja na nižji razvojni (gledano samo ekonomsko) stopnji. Povsem enake tendence opažamo tudi na drugih področjih: na področju izobraževanja nesorazmerno koncentracijo izobraževanih v skupino z visokošolsko izobrazbo nasproti skupinam z višjo ali srednjo izobrazbo; na področju zaposlovanja koncentracijo na terciarne dejavnosti (ki ne ustreza ustvarjenemu dohodku) itd. Enako vlogo igrajo ti pojavi **mimikrije** v idejnih gibanjih (protest zoper stehinizirano družbo tam, kjer se je komaj pričela uveljavljati minimalna stopnja tehnike) in na njeni osnovi dobimo drugi zorni kot za obravnavanje tudi študentskih gibanj ali celo monstruoznih gradenj »prestonic« v najbolj nerazvitih družbah Afrike in Južne Amerike. Nedvomno so to razvojne bližnjice, toda včasih prestrme in takrat je njihov rezultat preutrujena, strukturno deformirana družba, ki po obdobju nagle rasti zapada v recesijo in notranji razkroj.

centrirajo razvojna gibanja v krajša časovna obdobja, izključujoč pri tem usmeritve, ki so se v tujem izkustvu opredelile kot stranske razvojne linije.

Program razvoja je torej znanstvenjenje vseh dimenzij bivanja. Toda temeljno negativno izkustvo o soočanju z naglim uveljavljanjem znanosti je neustrezna družbena struktura. Metodološko moramo ločiti dva vidika te neustreznosti: njeno ekonomsko in psihosocialno opredeljenost. Analiza vzrokov nagle ameriške znanstvene ekspanzije v Servan-Schreiberovem »Ameriškem izzivu«¹⁴ in v mnogih študijah OECD¹⁵ v obliki definiranja komparativnih prednosti ZDA nasproti »drugemu« in »tretjemu« svetu oziroma analiza sistema stimulacije in prisile rasti znanosti in SZ nam nakaže ekonomsko strukturo, ki s svojo željo po ekspanziji, s svojo lakoto po znanstvenih rezultatih deluje kot ekonomsko-tržni mehanizem povpraševanja na porast znanstvene produkcije. Analiza disperzije vpliva, stvarne družbene moči in sistema pretakanja informacij — to so tri dimenzije koncentracije oblasti v določeni družbi — pa nam kaže ne le vzroke za tako reagiranje ekonomskega okolja, temveč opredeli tudi psiho-socialno razvojno dimenzijo, ki postaja čedalje pomembnejša v svojem sprejemanju ali odklanjanju znanosti.

Visokoproduktivna tehnokratska ali nizkoproduktivna demokratska in humanistična družba ni stvarna razvojna dilema, ki bi se zastavljala koncipiranju družbenega razvoja. Kot problem jo zastavljajo tisti, ki vnaprej pretendirajo na razrešitev v prid »človeku«, ne »stroju« — to so grupe z velikim političnim vplivom, ki posedujejo koncentrirano moč, pa se boje tehnokratske funkcionalnosti, ki bi nedvomno pomenila prerazporeditev ter novo koncentracijo moči in vpliva na drugih temeljih.

Filozofska analiza je nedvoumna: znanost je način, na katerega moderna družba uresničuje svojo voljo rasti v samoorganizaciji¹⁶ tj. v samoupravljanju, ki »ne sprošča do skrajnih mej le učinkovitosti volje in človeka kot nosilca te volje, ampak tudi narave, kajti vsak porast moči volje, vsak napredek v znanstvenem predstavljanju zakonov narave ali družbe, poraja tudi napredek v učinkovitosti narave in funkcionalnosti družbe«.¹⁷ Seveda v bistvenem, ne pa tudi v praktičnem, kadar neka obstoječa praksa ne realizira sodobnega sveta, kadar je ne-sodobna, ne-svetna, kadar neka družba domuje izven sodobnosti, kadar realizira svojo privatnost in zaprtost in v sedanosti uresničuje zastarelost, svojo brezperspektivno preteklo bodočnost.

Ravno tako nedvoumna je ekonomska analiza: jedro rasti ekonomske ekspanzije je znanost. Toda na določeni stopnji ekonomskega (znanstvenega) razvoja seže znanost preko meje ekonomske ekspanzije in razvoj proizvodnih sil zahteva znanosti ustrezno strukturo: strukturo samoorganizirajoče

¹⁴ J. J. Servan-Schreiber, Ameriški izziv, DZ Slovenije, 1969, str. 274.

¹⁵ Tehnološki jaz, INTDI Beograd, 1969, str. 509 in študije v »OECD Reviews of National Sciences Policy, United States«.

¹⁶ Urbančič Ivan, op. cit.

¹⁷ Hribar, Tinc, »Človek in vera«, Komunist, 1969, str. 130, (str. 14).

se družbe,¹⁸ v kateri je vertikalni (hierarhični) model družbene organizacije (Weber, Taylor) zamenjan s horizontalnim; v katerem je sistem posredovanja informacij horizontalen, vpliv razporejen in porazdeljen ter vezan na funkcije strukturne samoorganizacije, moč pa kolektivna in integrativna. **Gre za stopnjo integracije družbenih procesov v ureditvi, ki ne temelji na stabilnosti, temveč na rasti, ki ni več rast ekonomske produkcije, temveč naraščanje (z)-zmožnosti ustvarjanja — samopovnanjanja subjektivitete v izven ekonomskih odnosih.**

In ravno tako nedvoumna je sociološka analiza: integracija moči je možna v strukturi, ki temelji na znanosti. Njena temeljna značilnost je samoobvladljivost in samokorekcija. **Toda sistem institucij mora biti funkcionalen in njihova politična volja le specializiran izraz hotenja samoorganizacije.**

Ni torej izključujočega protislovja med visokoproduktivnim »tehnokrazizmom« in »samoupravnim humanizmom«: oba sta le različno specifizirana izraza svojega dejanskega nasprotja: **političnega pragmatizma in zaostalosti.** Razvita demokracija lahko temelji le na razvitih proizvodjalnih silah, katerih **funkcionalno jedro je tehnično dovršena struktura.** Zdavnjaj je z državno intervencijo v gospodarstvu padel shematiziran model bipolarne družbene organizacije, »družbena baza in nadstavba«: gospodarstvo ni več avtonomno (to ni »sektor družbe«) in ne deluje več avtohtono in avtomatsko, neodvisno od institucionalno-vrednostnega okvira družbe — ki si ga je v svojem ranem kapitalnem procesu prav zaradi avtonomnosti celo podrejalo;¹⁹ namesto njega moramo uveljaviti kompleksen model znanstvene rasti: njegova osnova je ustvarjanje in njegov cilj igriva odprtost.

Koordinacija ciljev posameznih »sektorjev« družbenega dogajanja — znanosti, gospodarstva, izobraževanja, politike — in nastajanje »policy« je praktična realizacija bistvenih procesov sodobnega sveta. In v njenem jedru leži znanost kot način samopovnanjanja subjektivitete subjekta kot posameznika in kot družbe v procesu, ki je operacionalistično razumljiv le v kibernetnem modelu živih sistemov.²⁰

To praktično uresničevanje bistva sodobnega sveta nas zavezuje na določen način mišljenja in določen način bivanja; zavezuje nas na določen način hotenja samega sebe in sveta in v tem določenem načinu hotenja samega sebe ne leži samovolja kot karkoli, kot izmišljanje, temveč zgodovinska usodnost in usodna zavezanost slehernega subjekta. In način te zgodovinske usodne zavezanosti v našem sedanjem tu je znanost, ki je zato ne moremo pojmovati kot človekovemu bistvu tuje, kot antihumanizem. Kot bistveno izražanje sebe samega v povnanjanju subjektivitete predstavlja znanost način uresničevanja humanizma. In tudi njena instrumentalistična

¹⁸ Pečujlić M., »Prihodnost, ki se je začela«, op. it.

¹⁹ Habermas Jürgen: »Technik und Wissenschaft als ‚ideologie‘«, Merkur, Heft 7—8, Julij—Avgust 1968, No 243, str. 391—610, No 244, str. 682—693.

²⁰ Kaj to pomeni za nacionalizme male nacije glej v razpravi: Pirjevec Dušan: »Vprašanje naroda«, Problemi, Ljubljana, 1970, vol VII, št. 91—92, str. 1—20.

postavljenost, tehnika, ni tuja bistvu človeka; kolikor je nam tuja je to naša odtujenost sodobnemu človeku in njegovemu načinu bivanja.

Razumevanje slovenstva znotraj tega razmišljanja o procesih sodobnega sveta (in pomenu znanosti) kot skupne usodne zavezanosti bistvenemu na temelju neke skupne zgodovinske usode nam vsiljuje sodobno koncipiranje samoorganizacije kot izven-slovenstva na temeljih svetovne integracije, vendar ne na način zapostavljanja nacionalnih interesov. Interes nacije je njena ekspanzija preko mej njene nacionalnosti. Nacionalističen svet je preozek prostor hotenju naše samorealizacije.

To je edina osnova za oblikovanje **nacionalnih** ciljev razvoja znanosti.

II

IZHODIŠČA ZA OBLIKOVANJE FUNKCIONALISTIČNEGA MODELA SREDNJEROČNEGA RAZVOJA SLOVENIJE

Razmislek o znanosti in njenem pomenu nas je torej privedel do naslednjih zaključkov:

Moderna znanost je utemeljena v bistvu modernega človeka in pomeni način njegovega samoizražanja. Tudi njena instrumentalistična postavljenost, tehnika, ne nasprotuje samouresničenju humanitete subjekta.

Znanost kot znanost ni odgovorna za konflikt človeka industrijskih družb z njegovim okoljem. Kot samo-izraz modernega človeka je sicer res forma tega konflikta in prostor, v katerem se razvijajo antagonistične sile razvoja; toda jedro tega konflikta je v **neznanstvenosti**, v dejstvu, da človek realizira **le eno dimenzijo** znanosti, le njeno proizvodno (ekonomsko) zmogljivost (velikoserijska proizvodnja potrošnih dobrin in smrti), ne pa njene **totalitete**. Bistvo človekove ogroženosti v razkrojenem okolju je posledica dejstva, da človek ne samouresničuje sebe v celoti, temveč le parcialno; da ne gradi okolja kompleksno, temveč ga oblikuje le kot predmet svojega potrošnega apetitusa.

Celostne samorealizacije bistva sodobnega človeka na način znanosti pa ni mogoče zagotoviti v primitivnih družbah političnega potrošnega pragmatizma. Prvi del programa razvoja sleherne družbe torej predstavlja zahteva za funkcionalizacijo, za vzpostavitev funkcionalne in tehnično dovršene strukture k razvoju usmerjene družbe. Vse nezadostnosti tega funkcionalizma se lahko odkrijejo in se odkrijejo šele tedaj, ko industrijska demokracija razvije proizvodjalne sile na stopnjo, ki zahteva kibernetizacijo in socializacijo (participacijo, samoupravo). Humanizma v zaostalosti in bedi ni mogoče uresničiti; to je lahko le beden in zaostal humanizem, licemerstvo samoodrekanja.

Absurd je torej dilema: ali socializem ali funkcionalni tehnokratizem. Socializem »pridrževanega razvoja« brez funkcionalnega tendiranja k visoko-

produktivnosti je lahko le uvod v anarhistično družbo, ki se duši v kompleksni neučinkovitosti vseh družbenih institucij in v iracionalnem trošenju človeške ustvarjalnosti, kjer se na pragu grozeče pauperizacije uveljavlja socialni humanizem. Humani socializem je lahko le notranja dimenzija razvoja v poindustrijske družbe; in prvi del programa tega razvoja je funkcionalističen. Njegov cilj je, da razpre družbo in zaplodi v njej znanstvenost v celoti kot izraz samohotenja.

Kakšna so izhodišča za funkcionalističen program razvoja slovenske družbe?

Prvo izhodišče: cilji razvoja

Nakazani obseg in struktura raziskovalne dejavnosti v Sloveniji²¹ tvori ta izhodišče ne le za nadaljnji razvoj tega področja, temveč, ob smotrnem koordiniranju ostalih dejavnikov, tudi osnovo za razvoj slovenske družbe v celoti. Da bi bila ta možnost uresničljiva, je treba zagotoviti sovisnost ciljev razvoja družbe, postavljenih v srednjeročnem in dolgoročnem načrtu družbeno-ekonomskega razvoja SR Slovenije, s cilji razvoja znanosti in njim podrediti obseg in strukturo sredstev, namenjenih ključnim področjem. Med temi postaja znanost vse pomembnejša, na določeni razvojni stopnji (ki smo jo pri nas verjetno že dosegli) pa celo odločilna.

Cilj dolgoročnega razvoja Slovenije moramo razumeti kot oblikovanje take demokratične družbe, v kateri bo materialno blagostanje predstavljalo optimalno možnost razvoja ustvarjalnosti slehernega posameznika, zagotovljene v humanih medosebnih razmerjih. Za uresničevanje tega cilja sta potrebni

— ustrezna psihosocialna klima v slovenski družbi, katere temeljno obeležje je **horizontalna struktura samoorganizirajoče se družbe** in

— ustrezna materialna osnova, ki jo zagotavlja visoka stopnja organiziranosti (kibernetizacije kot znanstvenjenja upravljanja) ne le enostavnih proizvodnih procesov, temveč celotnega socialno-ekonomskega sistema.

Iz tako določenih ciljev razvoja slovenske družbe izhajajo za znanost naloge, ki so uresničljive le ob njenem naglem uveljavljanju in razvoju, pa jih zato lahko pojmujejo enostavno kot kratkoročne cilje razvoja znanosti v slovenski družbi:

— znanost mora na podlagi pospešenega transfera tehnologije zagotavljati neprenehno rast kvalitete proizvodnih procesov, odkrivanje in aplikacijo novih tehnoloških postopkov, zakonov naprave in družbe ter organizacijo proizvodnih kompleksov v ožjem smislu in

²¹ Ta del teksta predstavlja dopolnjeno in spremenjeno gradivo, ki je nastalo v okviru moje službene dolžnosti in je bilo v obdobju daljšega dozorevanja dopolnjevano na osnovi utemeljenih pripomb zlasti Marjana Laha in dr. Eda Pirkmajerja; sledilo je prikazu obsega in strukture raziskovalne dejavnosti v Sloveniji, ki ga tu izpuščam iz dveh razlogov: prvič so podatki vsakomur dosegljivi, v svoji obsežnosti in specialnosti pa bi predstavljali nepotrebno obremenjevanje tega teoretičnega izvajanja.

— organizacijo družbenega kompleksa v celoti, v katerem bo materialni razvoj družbe podrejen humanizaciji in bo predstavljal njeno osnovo, kar je mogoče zagotoviti le z vzpostavitvijo uprave (policy) na znanstveni osnovi.

Da bi znanost lahko uresničevala ta dva osnovna cilja svojega razvoja, mora težiti predvsem k obvladovanju prostorskih dimenzij razvoja in s tem obvladovanjem zagotavljati:

— človeka dostojne pogoje prebivanja (hrano, stanovanje, medosebne komunikacije itd.), zlasti v smislu izboljšanja njegovega zdravja, in

— zaščito njegovega »naravnega okolja« (ki je v konfliktu z neobvladano ekspanzijo industrije izpostavljen razpadanju in uničenju), zlasti v smislu take dinamične organizacije družbe, ki ne bo zagotavljala le relativnega povečanja možnosti sedanjim generacijam, temveč bo hkrati te možnosti zagotavljala tudi v dolgoročnejsi perspektivi.

V tem razmerju pojmovanja vloga znanosti zastavlja razvoju znanosti zares pomembne cilje. Uresničujoč jih, postaja znanost **instrument razvoja** družbe. Da bi to zmogla, mora že danes postati **instrument politike**.

Drugo izhodišče: kadri

Slovenski raziskovalni potencial (v letu 1970 1250 raziskovalcev, 830 učiteljev, nepedagoških znanstvenih delavcev ter asistentov in raziskovalcev na visokih šolah) predstavlja v masi evropskih raziskovalcev (po podatkih UNESCO za leto 1968 približno 1,3 milijona) absolutno zanemarljivo količino: manj od 2‰, če jo primerjamo s številom prebivalcev v Sloveniji:

Tabela 1²²

Število raziskovalcev	Št. raziskovalcev na 10.000 prebivalcev	Skupno št. raziskovalcev
1. SZ	32,7	917.930
2. ČSSR	28,5	
3. Ukrajina	23,4	
4. Belorusija	19,4	
5. Švica	17,3	10.500
6. Danska	16,5	8.000
7. Poljska	14,1	45.000
8. Bolgarija	13,3	11.063
9. Nizozemska	12,5	15.700
10. Velika Britanija	12,0	65.000
Slovenija	11,6	2.002 (z univerzo)
11. Zahodna Nemčija	10,9	43.110
12. Francija	10,2	60.744
13. Madžarska	10,2	10.469
14. Romunija	10,0	19.231

15. Belgija	9,4	9.010
16. Norveška	9,3	3.512
17. Švedska	8,3	6.566
Slovenija	7,0	1.201 (brez univerze)
18. Jugoslavija	5,9	11.570
19. Finska	4,5	2.110
20. Irska	4,2	1.215
21. Italija	3,8	19.670
22. Avstrija	3,2	2.350
23. Grčija	2,4	1.217
24. Španija	1,1	3.486

Stopnjo normalne evropske razvitosti bi torej, ob ustreznih ostalih dejavnostih, nakazovalo razmerje med 8 in 12 raziskovalci na 10.000 prebivalcev. Vendar zaradi izredno visoke stopnje aktivnega prebivalstva v Sloveniji izgubi približevanje Slovenije tej stopnji razvitosti svojo realno osnovo, kadar število naših raziskovalcev primerjamo s številom vseh zaposlenih; v tem razmerju Slovenija bistveno (celo trikratno) zaostaja za državami, kot sta ZR Nemčija ali Švedska, s katerimi se po številu raziskovalcev v odnosu na število prebivalcev skoraj izenačuje.

Temelnjega problema naše znanosti pa vendar ne predstavlja preozka kadrovska osnova raziskovalne dejavnosti, temveč njena neučinkovitost, ki jo delno ilustrirajo podatki o številu prijavljenih patentov kot enem izmed meril intelektualne produkcije. V zadnjih 10 letih je bilo v Sloveniji poprečno letno izdanih le 70 patentov, kar je komaj petina na naše razmere preračunanega minimuma razvitega sveta. V tem številu, ki celo upada, so gospodarske in raziskovalne institucije udeležene le z okoli 30 %.²³

Verjetno je za to neučinkovitost cela vrsta vzrokov, predvsem pa se odpirajo vprašanja o položaju našega gospodarstva, ki (očitno) zanemarja organiziran transfer tuje tehnologije kot tudi prizadevanja za organizacijo lastnega razvojno-raziskovalnega dela²⁴, in vprašanje o vplivnosti inteligence v

²² Podatki so vzeti iz gradiva Minespol, ki ga je UNESCO pripravil za konferenco ministrov držav članic junija 1970 v Parizu. Zaradi znanih težav pri vpeljavanju in enotenju statistike v znanosti je treba podatke razumeti le kot označevanje »reda veličine«. V vseh tabelah je kasneje vnešena vrednost za Slovenijo.

²³ Izpuščene so vse podrobnejše opredelitive problematike in podatki, ki so dostopni iz obsežne analize: Pretnar, Stojan: »Znanstveno tehnična revolucija in ustvarjalnost v tehniki«, Naši razgledi, Ljubljana, 1971, št. 6 (26. 3. 1971) in št. 7 (9. 4. 1971), pa tudi v njegovem referatu na simpoziju o racionalizatorstvu, izumiteljstvu in tehničnih izboljšavah, Maribor, februar 1971: »Položaj izumov in drugih inovacij v svetu in pri nas.«

²⁴ Kar je ob sedanjih stopnjah inflacije in na osnovi razmisleka o izenačevanju političnih in ekonomskih dolgoročnih ciljev samo po sebi razumljivo.

slovenski družbi oziroma o znanosti kot instrumentu politike in o neustreznem psiho-socialnem okolju znanstvene kreacije.

Samo nekatera od nakazanih vprašanj se dajo numerično ilustrirati: učinkovitost raziskovalne dejavnosti je npr. v močni korelaciji s koncentracijo raziskovalcev v gospodarskem sektorju, ki nakazuje izrazito intencijo gospodarstva za uvajanjem modernejše tehnologije. Nekaterе države, ki se ponajso z relativno velikim številom raziskovalcev (npr. Poljska, Bolgarija, Romunija, in so na sedmem, osmem in štirinajstem mestu v Evropi po številu raziskovalcev na 10.000 prebivalcev), kar je v nasprotju s podatki o njihovem ustvarjanju dohodka per capita, pa tudi s podatki o splošnem potrošnem standardu in pomenu strokovnjakov v sistemu družbenega upravljanja, so v tabeli, grajeni prav na osnovi tega kriterija, pomaknjene globoko proti repu. Enako Jugoslavija.

TABELA 2²⁵

Struktura raziskovalcev po raziskovalnih sektorjih:

Zap. št.	Država	Gospodarstvo	Samo-stojni inštituti	Državni sektor	Visokošolske institucije
1.	Švica	90,3		7,8	21,9
2.	ZR Nemčija	61,8	2,8	16,3	19,1
3.	Švedska	52,3	9,5	18,9	19,3
4.	Nizozemska	50,9	17,5	13,1	18,5
5.	Francija	47,7	5,9	12,3	34,1
6.	Italija	42,3	4,2	13,7	39,8
7.	Češkoslovaška	41,8	40,6	13,6	4,0
8.	Finska	39,1	27,4	2,7	30,8
9.	Belgija	38,3	7,5	7,4	46,8
	Slovenija	32	—	53	14
10.	Španija	25,9	32,1	34,8	7,2
11.	Irska	25,1	—	39,3	35,5
12.	Norveška	24,9	14,1	18,8	42,2
13.	Grčija	20,8	4,8	39,4	35,0
14.	Poljska	20,0	48,0	15,4	16,0
15.	Bolgarija	11,4	37,6	28,4	22,6
16.	Romunija	5,8	39,8	29,9	24,5

Očitno je, da koncentracija raziskovalcev v gospodarskem sektorju ustvarja gradacijo, ki je eden izmed pokazateljev stopnje razvitosti: nad

²⁵ Podatki UNESCO, op. cit.

50 % raziskovalnega kadra zaposlujejo v gospodarstvu le najbolj razvite države (Švica, Nemčija, Švedska, Nizozemska), od 25 do 50 % razvite (v evropskem poprečju) in manj kot 25 % za evropske razmere nerazvite družbe. Ta razporeditev ima zaradi cele vrste razlogov neposredno korelacijo s stopnjo oddelitve sredstev na enega raziskovalca:

TABELA 3²⁶

Letno investiranje v raziskovanje in razvoj na raziskovalca v USA dolarjih (podatki se nanašajo v glavnem na 1968. leto).

Zap. št.	Država	Izdatki na raziskovalca v USA dolarjih	Izdatki za RR v USA dolarjih na prebivalca	
1.	Švedska	49,800	33,5	visoko razviti nad 35.000 na raziskovalca —
2.	Francija	46,700	34,1	intenzivna struktura raziskovanja — nad 20 dolarjev na prebivalca
3.	Velika Britanija	38,000	39,8	
4.	ZR Nemčija	36,000	24,6	
5.	Švica	29,100		
6.	Finska	28,900		
7.	Ciper	27,800		
8.	Norveška	25,300	11,5	
9.	Avstrija	24,300	3,2	
10.	Italija	22,700	6	srednje razviti nad 20.000 na raziskovalca
11.	Belgija	20,000	14,7	
12.	Španija	17,500		v evropskem poprečju nerazviti — ekstenzivna struktura raziskovanja — manj od 20 tisoč US dolarjev na raziskovalca in manj od 10 dolarjev na prebivalca
	Slovenija	16,600		
13.	Irska	14,800		
14.	Malta	14,700		
15.	ČSSR	13,500		
16.	SSSR	11,800		
17.	Madžarska	9,6000		
18.	Grčija	9,600		
19.	Poljska	7,500		
20.	Romunija	5,800		
21.	Jugoslavija	5,100		
22.	Bolgarija	4,800		

²⁶ Podatki UNESCO, op. cit. Visok količnik med oddeljevanjem sredstev na raziskovalca in oddeljevanjem na prebivalca (za RR) nam izrazi nizko število raziskovalcev oz. veliko inovacijsko odvisnost industrije teh družb. Ista razmerja nam pokaže tehnološka plačilna bilanca oziroma količnik med plačili za patente in licence in prejemki za prodane patente in licence. Pozitivno bilanco imata le ZDA in Velika Britanija. Glej: DOLINAR, Dušan, Delo, Ljubljana, 18. V. 1968.

Upoštevajoč vsa tri razmerja: razporeditev raziskovalcev glede na sektor dela, njihovo relativno število, in sredstev, ki jih daje družba na enega raziskovalca, lahko oblikujemo nadvse zanimivo tabelo, kjer je vzeta za izhodišče Jugoslavija, na njeno osnovo pa so preračunani količniki mase družbenega proizvoda in družbenega proizvoda na prebivalca ter količniki mase vlaganja v raziskave, količniki števila raziskovalcev in količniki sredstev na enega raziskovalca. Čeprav so take primerjave sporne zaradi različne metodologije, nas vendar opozore na nekatera ključna, v naši organizaciji znanosti večkrat zanemarjena razmerja:

TABELA 4²⁷

Količniki

Država	Količniki družbenega proizvoda	Količniki DBP po prebivalcu	Količniki stroškov za raziskave	Količniki števila raziskovalcev	Količniki deleža za enega raziskovalca
	1	2	3	4	5
ZR Nemčija	9,5	3,1	18,3	3,0	6,1
Francija	7,9	3,2	23,6	2,9	8,13
Italija	4,8	1,8	4,5	1,8	2,5
Kanada	4,1	4,1	8,0	1,2	6,66
Nizozemska	1,6	2,6	4,0	0,8	5
Belgija	1,4	2,9	2,9	0,5	5,5
Grčija	0,5	1,1	0,1	0,07	1,43
Slovenija	0,15	1,8	0,27	0,13	2,08
Jugoslavija	1,0	1,0	1,0	1,0	1,0

Očitno se v tej tabeli skriva eden najpomembnejših vzrokov za učinkovito organizacijo raziskovalne dejavnosti, saj tabela odkriva določena optimalna razmerja, ki niso odvisna samo od področja znanosti in njegove strukture, temveč mnogo bolj opredeljujejo optimalna razmerja družbe v celoti. Sovpadanje količin v kolonah 2 in 4 oziroma krivulja odmika navzdol pri manjših (ne pa manj razvitih) državah, ki ji Jugoslavija (in Slovenija) ne sledi, nas opozarja na naš ekstenziven razvoj znanosti oziroma njeno minimalno vlogo v ekonomski strukturi. Skrivnost visokoproduktivne belgijske in nizozemske znanosti je skrivnost njenega mednarodnega tehnološkega transfera in visoke stopnje podjetniške oziroma korporacijske organizacije. Najbolj značilna je seveda kolona 5: ekonomsko razvite države vlagajo 5–6-krat (v povprečju) toliko v raziskovalca kot Jugoslavija in 2,5–3-krat toliko kot Slovenija, hkrati pa je količina vloženih sredstev pogojena z vrsto spremlja-

²⁷ Vir: Tabela je iz teksta Vidojke Kozak »Ocena potreb po raziskovalnih kadrih v SFRJ do 1975«, narejena za študijo ZSKZD o kadrih (razen podatkov za Slovenijo in kolone 5); vsi podatki se nanašajo na leto 1965.

jočih ukrepov, ki zagotavljajo visoko stopnjo učinkovitosti raziskovanja in rezultatov znanstvenega ustvarjanja v sferi ekonomske produkcije in v oblikovanju družbene infrastrukture. Niti kadar planiramo razvoj naše znanosti niti kadar od te znanosti zahtevamo »hitreje, več in boljše rezultate«, na to ne bi smeli pozabljati.²⁸

Število raziskovalcev je v določeni družbi sicer signifikantno (in še to mnogo bolj **porast** tega števila kot pa njegova absolutna količina), vendar samo po sebi še ne opredeljuje kvalitete družbenega proizvajanja, pač pa komaj možnosti njenega razvoja — to je očitno tudi iz tabele št. 2, oziroma iz položaja nekaterih vzhodnih držav v tej tabeli. Obstoji neka meja, preko katere postane povečevanje števila raziskovalcev neracionalno in za družbeno okolje breme; ta meja pa je fleksibilna in odvisna od velikosti družbe, njene razvitosti in organiziranosti, od mednarodne povezanosti, ki omogoča transfer tehnologije in informacij, od psihološkega karakterja naroda itd. Te relacije niso enostavno določljive. Očitno pa je, da sleherno konstituiranje raziskovalne sfere zahteva določeno stopnjo pogojev za raziskovanja in znanstvene kreacije, ki jih lahko imenujemo »prag učinkovitosti«; dokler ta osnova ni vzpostavljena, od raziskovalnega dela ne moremo pričakovati bistvenih rezultatov.

Tretje izhodišče: Rast in struktura sredstev za raziskovalno delo v SR Sloveniji

Neustrezna institucionalna razporeditev raziskovalnega kadra po sektorjih izvajanja raziskav glede na gospodarstvo je običajno opravičevana z nesorazmerno visoko stopnjo sredstev, ki jih v primerjavi z oddeljevanjem preko proračuna v znanost investira gospodarstvo (74 %).

Pri oblikovanju srednjeročnega in dolgoročnega načrta razvoja je bila prisotna misel, da naj bo to razmerje ohranjeno. Ta misel ni bila posebej utemeljena, čeprav ima nedvomno močan argument v dejstvu, da nekatere najbolj dinamične družbe (Japonska, ZR Nemčija) dosegajo v tem pogledu sorazmerno visok odstotek — okrog 60 % vseh vlaganj v znanost neposred-

²⁸ Eden od spremljajočih pogojev za znanstveno učinkovitost je ustrezna struktura strokovnega osebja med zaposlenimi. Pregled strukture v jugoslovanskih republikah kaže najmanj ugodno sliko prav v Sloveniji: indeks udeležbe strokovnega osebja v celotnem (Jugoslavija 100) je za posamezne republike naslednji: Crna gora 110, Srbija 106, Makedonija 101, Hrvaška 100, Bosna in Hercegovina 93, Slovenija 92. Če vzamemo še druge podatke (npr. število zaposlenih v industriji na enega z visoko izobrazbo, število vseh zaposlenih itd.) in izračunamo generalni rang republik po **kvaliteti dela** (in to je v neposredni korelaciji s pripravljenostjo za aplikacijo znanstvenih metod in rezultatov) dobimo republiško zaporedje: Crna gora, Makedonija, Srbija, Hrvaška, Bosna in Hercegovina in poslednja Slovenija. Vir podatkov: Polovina Svetislav, »Produktivnost rada u industriji jugoslovanskih republika«, Naše teme, Zagreb, 1971, šol XV, št. 4, str. 653—681 (673). Analiza, ki jo je napravil Kos Marko: »O odnosu med znanstveno raziskovalnim delom in družbo«, Teorija in praksa, Ljubljana, 1970, št. 1, str. 81, zlasti v odnosu na obseg izobraževanja, ne podaja nobene jasnejše perspektive za Slovenijo v 70 in 80 letih.

no zagotavlja industrija teh dežel. Dejanski vzrok, da se ponavlja zahteva po ohranjanju obstoječega razmerja, je misel, da moramo težiti k bistvenemu povečanju sredstev za znanost, in da pri tem povečanju družbeni proračun ne more nositi osnovnega deleža.

Kljub temu je sedanja struktura neustrezna, če upoštevamo, da poleg gospodarstva zagotavljajo drugi neposredni naročniki še 12,7 % sredstev in da naročniki skupaj zaradi nedinamične strukture gospodarstva kljub svojim 68,7 % sredstev niso sposobni zagotoviti večje aplikabilnosti raziskovanih dosežkov v proizvodni in drugi družbeni praksi (tej zahtevi tudi sedanja struktura znanosti ne ustreza); resorni organi za znanost pa z vsakim svojim osmim (13,3 %) v znanost vloženim dinarjem tudi niso sposobni uresničevati družbene politike na področju znanosti.

Visoko stopnjo gospodarskega vlaganja v znanost dosegajo predvsem države, kjer obstaja velika koncentracija gospodarstva v nekaj vodilnih podjetjih; ta so močno odvisna od državne politike in interese svoje ekspanzije neposredno vežejo nanjo, zaradi česar razpolagajo te družbe (države) z vrsto neposrednih instrumentov za oblikovanje in usmerjanje znanstvene politike. Razdrobljenost slovenskega gospodarstva²⁹ ne zagotavlja takšne ugodne situacije, zato bi morala družba s svojimi (samo)upravnimi organi in instrumenti močneje vplivati na usmerjanje in uresničevanje nacionalne politike — preko povečanja svojega direktnega deleža vlaganj v znanost, preko vplivanja na koncentracijo gospodarskih sredstev in preko smotnejše bančne, zlasti investicijske politike. In te zahteve ne moremo razumeti kot zahtevo za etatizacijo, temveč kot zahtevo po uresničitvi ureditve, ki bo zavestneje upravljala pogoje svoje rasti.

Da bi zagotovili normalen razvoj raziskovalne dejavnosti v Sloveniji, bo treba povečevati sredstva za znanost po eksponentni krivulji tako, da bodo leta 1975 predstavljala vsaj 2 % udeležbo v takratnem družbenem proizvodu Slovenije. Razdvojenost organizacijske strukture in delovnega procesa pa nas opozarja, da boljših rezultatov in kvalitetnejše znanosti v današnjih razmerah ne moremo pričakovati samo z uvajanjem organizacijskih sprememb ali zgolj s povečevanjem sredstev za znanost, temveč je treba hkrati povečati tudi napore za pomladitev kadrovske strukture, za povečanje mobilnosti, za uveljavljanje rigoroznejše etike znanstvenega ustvarjanja, za oblikovanje takih sistemov financiranja raziskovanja, v katerih bo selektivnost temeljila predvsem na rezultatih in učinkovitosti, in za izgrajevanje takih gospodarskih in družbenih struktur, v katerih bo znanost postala način samo-uresničevanja volje rasti.

²⁹ Ta razdrobljenost je očitna celo v jugoslovanskem prostoru. Če računamo indeks udeležbe podjetij z nad 50 milijoni din osnovnih sredstev v gospodarstvu posameznih republik (Jugoslavija 100), dobimo naslednje rezultate: Bosna in Hercegovina 173, Črna gora 129, Srbija 94, Hrvaška 90, Slovenija 89 in Makedonija 69. Polovina Svetislav, op. cit. Približno isto sliko daje pregled največjih jugoslovanskih podjetij po ustvarjenem prometu. Eden od pogojev za razvoj je torej koncentracija proizvodnega procesa.

Cetrto izhodišče: Osnovna usmeritev prizadevanj oziroma oblikovanje programa

Če rezimiramo na kazane ugotovitve v zvezi z razvojem znanosti v Sloveniji, ki danes nedvomno že postaja najpomembnejši strateški faktor našega družbenega razvoja, potem je treba v naslednjem srednjeročnem obdobju do leta 1975:

1. Zagotoviti instrumente za **demokratsko in strokovno** izoblikovanje znanstvene politike in zadostno **vplivnost in učinkovitost** institucij za ureničevanje te politike. V tem smislu je treba organizirati Raziskovalno skupnost Slovenije in druge ustrezne institucije;

2. V raziskovanje vlagana sredstva je treba povečavati po eksponentni krivulji s tako stopnjo naraščanja, da bodo leta 1975 predstavljala najmanj 2% takratnega družbenega proizvoda. Hkrati je treba težiti k povečevanju deleža družbenih sredstev od sedanjih 21,3% na 25% v letu 1975 z orientacijo, da bi družba v letu 1985 zagotavljala 35—40% vseh sredstev za znanost, če hočemo slediti svetovnim razmerjem.

Tako povečana masa sredstev družbenega usmerjanja bi morala biti v pretežnem delu zagotovljena iz družbenega proračuna, hkrati pa bi se v njej pojavljala tudi sredstva, ki bi jih gospodarstvo (in zlasti bančništvo) združevalo in namenjalo za znanost z vidika dolgoročne orientacije in usmerjanja razvoja raziskovanja za razliko od vlaganj neposrednih naročnikov, ki teže za zadovoljitvijo trenutnih potreb. Skupno morajo torej sredstva za znanost naraščati v tem petletnem obdobju (na osnovi stalnih cen) po naslednjih stopnjah:

TABELA 5

	1971	%	1972	%	1973	%	1974	%	1975	%	1975	%
									1. varianta		2. varianta	
družbena sredstva	95,8	21,7	109,2	21,7	124,5	21,7	141,9	21,7	161,3	21,7	185,8	25
sredstva gospodarstva	344,2	78,3	392,4	78,3	447,3	78,3	509,9	78,3	581,3	78,3	557,3	75
Skupaj	440		501,6		571,8		651,8		743,1		743,1	
% od DBP	1,56		1,67		1,79		1,92		2,05*		2,05	

S tem bi odstotek sredstev za znanost naraščal za 7% letno (ob predpostavki 7% naraščanja DBP), za kar so potrebni ustrezni ekonomski ukrepi in zakonska regulativa. Taka stopnja naraščanja pa bi zaradi nizke startne osnove še vedno pomenila le zadrževanje trenda zaostajanja, saj so razvitejše družbe celo že v preteklem obdobju imele večjo stopnjo rasti: Japonska v obdobju 61—65 kar 19,7% (nominalno), Indija (56—66) 19,3% (nominalno), Francija (58—67) 16% (realno!), ZR Nemčija (56—64) 10,2% (realno), Velika Britanija (56—65) 7,9% (realno) itd. Slovenija je šele v obdobju 1965—70 prekoračila stopnjo 6% letno po realnih cenah. Če pa ra-

čunamo dohodek od raziskovalne dejavnosti, je ta naraščal komaj za 2 % letno.³⁰

3. Kljub nejasnim opredelitvam optimalnega števila raziskovalcev glede na našo družbeno ekonomsko strukturo naj bi število sedanjih raziskovalcev predvsem zaradi potrebe mobilnosti naraščalo s 5 % letno progresijo, tako da bi imeli

TABELA 6

leta	1971	1972	1973	1974	1975
število raziskovalcev	1310	1376	1445	1518	1597
prirastek	65	68	73	78	

pri čemer bi vlaganja na enega raziskovalca (upoštevajoč naslednji full-time ekvivalent raziskovalcev na univerzi: 1971 — 210, 1972 — 230, 1973 — 251, 1974 — 275, 1975 — 300) znašala:

TABELA 7

leta	1971	1972	1973	1974	1975
	290	313	338	365	392 v 000 din

4. Zagotoviti je treba drugačen odnos do raziskovalne dejavnosti in rezultatov raziskovalnega dela tako znotraj raziskovalnega sektorja kot v družbi v celoti: hkrati z uveljavljanjem rigoroznejše etike znanstvene krea-cije bi morali v tem obdobju zagotoviti tudi pogoje za inovacijsko perfor-manso in s tem podati izhodišče za intenzivni razvoj naše ekonomije po letu 1975. Da bi dosegli to, je treba predvsem pospešiti transfer tehnologije in temu prenosu podrediti pretežni del razvojnega in zlasti aplikativnega raz-iskovalnega dela, hkrati pa vzpodbuditi izumiteljsko dejavnost in racionalizatorske iniciative v delovnih kolektivih; selektivno intenziviranje funda-mentalnega raziskovanja pa mora v tem času ustvariti izhodišče za naglo ekspanzijo univerzitetnega sistema, predvideno v načrtu dolgoročnega raz-voja Slovenije, in zagotoviti mednarodno raven na nekaterih, za nas naj-aktualnejših področjih. Taka usmeritev zahteva koncentracijo raziskovalne dejavnosti v okviru gospodarstva, ki jo mora podpirati tudi raziskovalna skupnost s svojimi sredstvi, kadar gre za raziskave širšega razvojnega po-mena.

5. Bistveno je treba okrepiti raziskovalno dejavnost v zvezi z organi-zacijo in vodenjem gospodarstva in obvladovanjem družbeno-ekonomskih gibanj. Znanost mora že v tem obdobju postati osnovni instrument smotrne

³⁰ Vir podatkov: Mesarič Milan, »Značenje i domet procesa scientizacije«, op. cit., in RSPK, Osnovne karakteristike razvoja znanosti v Sloveniji v letih 1971—1975, str. 27.

in ekspanzivne republiške politike in metoda dela na vseh področjih razvoja; s tem se bo bistveno spremenil njen poslovni značaj, s čimer bodo podane možnosti za vzpostavitev inovacijske verige, ki je osnova moderne ekonomske ekspanzije. Verjetno pa je za tako orientacijo najbolj potrebna kadrovska revolucija v vodstvenih organih tako na področju ekonomske proizvodnje kot v celotni infrastrukturi.

6. Od financiranja inštitutov in institucij, ki je navidežno prekrito s financiranjem raziskovalnih nalog, se bo potrebno usmeriti na financiranje nekaterih širših raziskovalnih kompleksov, tesno povezanih s konceptom razvoja slovenske družbe.

Čer v naših razmerah ni možno in smotno razvijati velikih interdisciplinarnih raziskovalnih inštitucij, ki bi lahko same izvajale obširne raziskovalne komplekse, je treba iskati rešitev v združevanju raziskovalcev (glede na kvaliteto in ne glede na institucionalno bazo) v interdisciplinarne teame na osnovi obsežnih programov, vezanih za osnovne probleme našega družbenega razvoja. Med njimi nedvomno zahtevajo prioriteto pozornost:

— oblikovanje funkcionalne institucionalne strukture uprave (politične) in gospodarske sfere na osnovi samoupravnih odnosov;

— zagotovitev pogojev prebivanja (hrana, stanovanje, komunikacije);

— zaščita naravnega okolja pred razpadom in uničenjem;

— zagotovitev osnovnih parametrov razvoja slovenske družbe v smeri vključevanja v razvojne tokove razvitega sveta na način, ki bo zagotavljal pospešeno izmenjavo informacij, tehnologije in funkcionalnih organizacijskih struktur, pri tem pa ohranjal samobitnost naroda v pogojih svetovne integracije.

Očitno je, da take usmeritve in teh rezultatov ne more uresničiti poseben izločen sektor raziskovalne dejavnosti, pa najsi bo sam na sebi še tako učinkovit; nakazana usmeritev razvoja znanosti v naslednjem petletnem obdobju mora biti zato organsko povezana s kompleksno usmeritvijo slovenske družbe.

Obzorje razvoja vseh družb, tudi naše, je poindustrijska družba, kakor jo je poimenoval Daniel Bell.³¹ Vendar njenih dimenzij ni mogoče opredeliti samo z ustvarjenim dohodkom per capita med 4.000 in 20.000 dolarjev na prebivalca (Ljubljana danes nad 3000!), ker je ta le izraz delovanja določenih zakonitosti. Med osnovnimi dimenzijami poindustrijske družbe moramo predvideti (in v našem razvoju zagotoviti) naslednje:

— osnovni vzgon napredka bo v splošni in permanentni izobrazbi (RECYCLAGE),³²

— organizirano znanstveno raziskovanje bo zagotavljalo ustrezno rast kvalitete proizvodnih sredstev-tehnologije, ki bo organizirana v proizvodne komplekse in kibernetično upravljana;

³¹ Bell, Daniel, »The Reforming of General Education«.

³² V enem izmed kasnejših zapisov se nam bo morebiti ponudila priložnost, da podrobneje oblikujemo model takega izobraževanja — vsaj na stopnji visokega šolstva — ki bo iz naših sedanjih pogojev tendiral proti prikazani strukturi poindustrijske družbe.

- politika kot oblast nad ljudmi bo morala postati upravljanje s stvarmi s ciljem, zagotavljati možnost razvoja osebne ustvarjalnosti,
- osnovno področje »zaposlovanja« bo kvartarna dejavnost: znanstveno ustvarjanje, kulturne aktivnosti (svobodni poklici),
- ob pogojih univerzalizacije razvojnih procesov in ustvarjanja planetarne civilizacije se bodo odprle možnosti zoževanja razvojnega prepada, s tem pa bo podana transformacija volje za močjo v voljo za samorealizacijo subjektivitete zunaj asocijalnih struktur prisilne in nasilne samouveljavitve posameznika in družbe.

Emil Milan Pintar

Zasnutek filozofije pri Francetu Vebru

(Preliminarije za študijo o Vebrovi filozofiji
in njenem pomenu na Slovenskem)

Ivan Urbančič

Veber je svojo filozofijo zasnoval v času, ko je prevladovalo v Evropi pretežno pozitivistično duhovno razpoloženje, ko se je zdelo, da filozofija vse bolj in nezaustavljivo izgublja svoja lastna tla, ker jih v celoti zavzemajo pozitivne znanosti. V takem razpoloženju je seveda ne le metafizika, temveč celotna filozofija postavljena pred načelno vprašanje o svoji lastni možnosti in svojem nadaljnjem obstajanju. V taki krizi si je pristna filozofija skušala ponovno zagotoviti svojo možnost, tako rekoč ponovno spet samo sebe najti in se uveljaviti kot filozofija. Postavljena je bila torej pred zahtevo po izvornem začenjanju.

Sicer je bila filozofija vedno postavljena pred zahtevo, da je morala obenem s samo seboj zagotoviti tudi načelno možnost same sebe. Videti pa je, da se je ta zahteva še posebno zaostрила v zadnjih desetletjih 19. in prvih desetletjih 20. stoletja prav zaradi neslutene razmaha pozitivnih znanosti, ki so zavzemale tako rekoč vsa področja bivajočega in s svojo uspešnostjo zoževala filozofijo samo še na nekakšno ne zelo pomembno »propedeutiko« znanosti ali jo obravnavale kvečjemu še kot nekakšen splošni izraz vsakokratne kulture.

Tako duhovno ozračje je čutiti tudi iz Vebrovih filozofskih začetkov v njegovih dveh uvodih v filozofijo¹, v katerih je podal celovit zasnutek svoje filozofije. Tudi Veber se je kot filozof znašel pred vprašanjem o **možnosti** same filozofije in bil postavljen pred zahtevo zagotoviti filozofiji njen

¹ Tu mislim na Vebrovo knjigo »Uvod v filozofijo« iz leta 1921, ki naj velja kot njegov **prvi uvod**, in na knjigo »Filozofija. Načelni nauk o človeku in o njegovem mestu v stvarstvu«, ki jo moramo po Vebrovi lastni besedi imeti za njegov novi, torej **drugi uvod**. Naša študija se bo opirala predvsem na ta dva uvoda.

specifični predmet in njeno lastno metodo v prostoru, kjer je bilo videti, da vsa področja bivajočega že zavzemajo pozitivne vede.

Ta izhodiščna Vebrova »duhovna situacija« — če jo smemo tako imenovati — pa pri formiranju njegovih filozofskih pogledov ni bila zgolj nekaj vnanjega, ampak je neopazno segala globoko v samo strukturo njegove filozofije. Napotila ga je namreč v iskanje temeljne značilnosti vsega človeškega spoznavanja in spoznanja. Tako je našel Veber neko dvojnost v celoti spoznanj: na eni strani tisto spoznavanje, ki je naravnano samo na vnanje, predmetno, ter opušča vsako vprašanje o notranjem, subjektivnem, psihičnem; na drugi strani pa tisto spoznavanje, ki je usmerjeno predvsem na notranje, subjektivno, psihično — torej tako, ki se obrača k človeku **samemu**. Za prvo spoznavanje je ugotovil, da je lastno pozitivnim znanostim, za drugo pa, da je lastno filozofiji. Opisano razumetje človeškega spoznanja seveda že implicira neko najsplošnejše razumevanje **filozofskosti** filozofije, ki jo tedaj spolnjuje k pristno notranjemu, psihičnemu naravnano **spoznavanje**, t. j. spoznavanje notranje ustrojenosti človeka samega.

Zaradi tega je Veber v svojem shematičnem pregledu zgodovine filozofije le-to tudi razumel v luči opisanega razlikovanja vsega spoznavanja. Kot velike vrhunce filozofske misli pokaže ta »luč« predvsem tiste filozofije preteklosti, ki se izkažejo kot izraziti obrati k človeku samemu (spoznaj samega sebe!). Veber omeni tu sofistiko, Sokrata, Avguščina, Descartesa in Kanta.² Za vse velja, da se je njihova misel osredotočila predvsem na človeka. Nekakšen antropocentrizem bi bil torej za Vebra pglavitna poteza pristne filozofije tudi v vsej njeni zgodovini. Filozofija bi bila tako neka posebna antropologija v bistvenem smislu. Njena določna vsebina pa bi bila odvisna od tega, kako razume človeka.

Med omenjenimi filozofijami preteklosti, npr. med Sokratovo in Avguštinovo ali celo med Avguštinovo in Descartesovo Veber ne najde kake **bistvene** razlike. Zgodovina filozofije se mu tedaj pravzaprav prikazuje v nekaki bistveni brez-zgodovinskosti³, ki se bo določneje pokazala pozneje. Za zdaj naj velja splošna ugotovitev, da Vebrovo razumevanje filozofije in njene zgodovine določa prav orisana zgodovinska novodobna »duhovna« situacija. To bi bila ena stran Vebrovega izhodnega (začetnega) razumevanja filozofije.

Druga stran Vebrovega začetnega razumevanja filozofije se kaže iz njegove **zahteve po znanstvenosti** filozofije. Zdi se mu samoumevno, da mora biti filozofija znanost (!), ki mora imeti kot vsaka pozitivna znanost svoj poseben predmet in posebno metodo raziskovanja. Omenjena zahteva po znanstvenosti pa je spet odločilna za Vebrovo razumevanje zgodovine filozofije

² Veber pravi: »Za zgodovina filozofije dokazuje njeno najožjo zvezo s problemi človeka in njegovega razmerja do vsega stvarstva. Pravi pričetek je bil pričetek razmišljanja o bistvu človeka in tudi nadaljnji razvoj filozofije je hkrati razvoj načelnega pojmovanja človeške nature. Na zapadu naj priča za to dejstvo vrsta slededih mislecev: Sokrates — Avguštin — Kartezij — Kant.« — Fil. str. 140.

³ Veber pravi, »da so razlike med vsemi posameznimi pravimi filozofijami vsaj končno vendar le vnanje, navidezne«. Tisto vsem skupno je za Vebra prav nesprenemljiva istost (notranje) narave človeka. — Fil., str. 9.

in njenega začetka, saj se v luči te zahteve začetek filozofije pokaže zgolj kot neki enkratni dogodek v antični Grčiji, namreč dogodek, ko se je dotlej mitična človeška misel na podlagi **načel razuma** kot prvih klic znanstvenosti sprostila te svoje dotedanje mitičnosti (= ne-znanstvenosti) in se tako vzpostavila kot filozofija ter se nato postopoma razvijala naprej skozi svoje vzpone in obrate. Racionalizem **novoveške** filozofije je torej horizont, v katerem razumeva Veber zgodovino filozofije, zato ta razum (ratio) seveda v vsej tej zgodovini nahaja le samega sebe (sicer na svojih »nižjih« stopnjah) in ne dopušča pretekli misli, da bi se pokazala v lastni svojskosti in bistveni zgodovinskosti.

Predpostavka obeh navedenih strani Vebrovega začetnega razumevanja filozofije pa je neko njegovo vnaprejšnje razumevanje ustrojenosti človeške narave, ki sestoji 1. iz človeške telesnosti (ta je predmet pozitivnih prirodoslovnih znanosti), 2. iz človeške **duhovnosti** (ta je predmet pozitivnih duhoslovnih znanosti) in 3. iz človeka **samega kot jaza** in pogloblitve strani — bistva — človeka (ta je predmet filozofskih znanosti). Šele na tej vnaprejšnji vednosti (pred-postavki) je Vebru sploh mogoče govoriti o vnanjem in notranjem ter najti temu ustrezne naravnosti vsega spoznavanja itd.

Od kod izvira taka vnaprejšnja vednost, Veber ni povedal. Očitno pa je, da je taka vednost o človeku po eni strani mogoča le iz poznejše analize človeka, kakor je po drugi strani ta analiza mogoča samo, če že vnaprej vemo, kaj nam je na človeku analizirati; če imamo torej že pred analizo neko osnovno vednost o bistvenem ustroju človeka. Ta **krog** ostaja pri Vebru neekspliciran.

Doslej opisano Vebrovo izhodiščno razumevanje filozofije se torej opi-
ra na neko predpostavko ali vednost o ustroju bistva človeka. Ker je človek sam kot jaz ali subjekt tista bitnost, ki druží v harmonično enoto človeško telesnost in duhovnost, zato po Vebru filozofija kot znanost o tem jazu ali subjektu druží v harmonično enoto tudi — sicer razcepljeni — skupini prirodnih in duhoslovnih znanosti. Zato je filozofija tudi potrebna in smiselna, in tako se izkazuje kot edina osrednja človeška veda.

S tem je orisano Vebrovo začetno ali izhodiščno razumevanje filozofije: 1. vnaprej je določen njen posebni **predmet** — človek **sam** (ta »sam« označuje pri Vebru ravno **jaz**, dušo, subjekt); 2. vnaprej je orisano osrednje mesto tega »predmeta« v celoti vseh predmetov in s tem dana osrednja vloga vede, ki ima za predmet ta jaz ali subjekt; 3. z »najdenjem« **revolucionarnega filozofskega obrata navznoter**, k subjektu ali človeku **samemu**, je obenem dana vnaprejšnja splošna oznaka posebne **metode** filozofije kot znanosti; 4. vnaprej je dalje določena filozofija **kot znanost** med znanostmi; 5. tako razumevanje filozofije pa obenem implicira določeno razumevanje njene zgodovine in začetka, ki se kaže kot nastanek in razvoj racionalnega mišljenja nasproti mitičnemu in obenem kot neka antropologija v bistvenem smislu.

Za orisano Vebrovo izhodiščno razumevanje filozofije lahko rečemo, da ostaja nespremenjeno v vsem njegovem siceršnjem teoretičnem razvoju, ki ga najodločneje nakazuje razlika med njegovim prvim in drugim uvodom v filozofijo.

Mogoče je vprašati, zakaj govorimo tu o Vebrovem vnaprejšnjem ali predhodnem razumevanju filozofije. Odgovoru na to dokaj težavno vprašanje se približamo, če pomislimo, da nam gre tu za Vebrovo filozofski **zasnutek**, ki naj bi pokazal ravno pogloblitve poteze njegovega filozofskega »sistema«. Tak zasnutek vsekakor najboljše prinašata oba Vebrova uvoda v filozofijo, saj ima tako imenovani drugi uvod podnaslov »Načelni nauk o človeku in o njegovem mestu v stvarstvu«. Že iz tega je jasno, da govori Veber v tej knjigi o bivajočem v celoti in torej tudi in **predvsem** o človeku kot tistem bivajočem, ki ima med vsem drugim bivajočim neko prav posebno odlikovano — osrednje — mesto. To človekovo mesto najboljše opredeljuje oznaka človeka kot **subjekta** vsakega **spoznanja** vsega drugega bivajočega; torej kot subjekta, v katerem in **po katerem** je šele zagotovljeno, ne le **kaj** in **kako** je vse drugo bivajoče, kakor se kaže v tem spoznanju, temveč tudi in **predvsem**, **da** bivajoče **je**, kar bomo videli še pozneje. Spet pa se postavlja vprašanje, od kod Vebru taka vnaprejšnja (pred-postavljena) vednost.

Najprej si lahko mislimo, da je to vnaprejšnjo vednost in z njo omogočeno izhodno razumevanje filozofije ter s tem neke ustrojenosti bivajočega v celoti Veber vnesel v to svojo uvodno knjigo tako rekoč iz analiz in njihovih rezultatov, ki so izvedeni pozneje v tej knjigi, a jih je Veber premislil že pred pisanjem tega teksta. Vprašanje opisane vnaprejšnje vednosti bi bilo pri taki razlagi zgolj stvar nekega sloga pisanja, izhajajočega iz posebnega avtorjevega pogleda na bravca ipd., nikakor pa ne bi bilo načelno-filozofskega pomena.

Vendar ostaja še vedno brez odgovora vprašanje o načelnem, izvornem **začetku** Vebrove filozofske misli — torej prav vprašanje njene **izvornosti**, kar razlikujem od izvornosti (= navadno mišljenje »originalnosti«). Če gre za **zasnutek** filozofije — in za to v omenjenih dveh Vebrovih uvodih zares gre — če naj bo ta zasnutek vsakomur **razviden** in nepoljuben, univerzalen, sam v sebi utemeljen in tako utemeljujoč za vso zgradbo znanj — kar tudi zares namerava biti — tedaj je najbrž zares treba začeti pri samem **temelju**. To pomeni, da mora izvorno začenjajoči filozof, ki mu gre za filozofijo kot znanost, »podreti« vso zgradbo človeške vednosti do temelja, kot pravi Descartes. Vsa dana znanja in prepričanja bi bilo treba vsaj začasno izključiti, postaviti njihovo veljavo v oklepaj, kot pravi Husserl; načelno metodično bi bilo treba izključiti celo naivno vsakdanje prepričanje o bivanju stvari in sveta. Taka zahteva se ne postavlja filozofiji nasploh, temveč jo je mogoče upravičeno postaviti samo iz ozira na izvorno zahtevano **znanstvenost** same filozofije, kar sprejema tudi Veber, ko določa filozofijo **kot znanost**.

V našem nadaljnjem prikazu in premisleku Vebrovega zasnutka filozofije moramo torej tudi dognati, ali je Veber te zahteve spolnjeval, ali je našel svoji filozofski misli ustrezno trdno izhodišče, t. j. izvor, in nadaljnjo pot. Iz tega bi uvideli, ali je orisana Vebrova vnaprejšnja vednost o filozofiji, bistvu človeka in bivajočem v celoti zares **filozofsko izvorno izvedena**, ne pa morda le sprejeta od drugod kot nekaj povsem nevprašljivo samoumevnega, kar je potem mogoče po svoje določati.

Oglejmo si torej Vebrovo nadaljnjo miselno pot, ki jo v svojem drugem uvodu v filozofijo imenuje »izkustvena pot v duševni svet«.

Že takoj na začetku je značilno to, da govori Veber o »poti«, torej o metodi (methodos — pot). Kam pelje ta pot, je že vnaprej določeno — v duševni svet, na tisto področje, kjer ima filozofija svoja edina prava tla. Kje ima ta pot svoje izhodišče?

Veber začenja s faktom človeške **pozornosti**, ki da je najpogosteje obrnjena navzven, k predmetnemu. **Prvo**, kar je treba, da bi prišli do filozofije, je zato obrat pozornosti od vnanjega k notranjemu, **k sebi samemu**. Kar tako obrnjena pozornost **najprej** zagleda oziroma ugotovi ali izpostavi, je po Vebru **doživljanje**. V doživljanju se ponotranjeni pozornosti odpira popolnoma nov svet, čigar obseg se krije z obsegom vnanjega sveta, saj vsemu vnanjemu ustreza neko notranje doživetje, po katerem je to vnanje sploh šele dano. Svet doživljanja je torej po tem prvem vpogledu ponotranjene pozornosti treba razlikovati od vnanjega predmetnega sveta; razlikovati je treba med doživljajem in njegovim predmetom.

Druga ugotovitev te obrnjene ali ponotranjene pozornosti je vpogled v **netelesnost**, duhovnost vsega doživljanja in vsega pristno psihičnega, pri čemer se telesnost pokaže le kot pogoj za doživljanje. Ta ugotovitev se opira na naslednji vpogled: če vidim npr. mizo, tedaj je moje **videnje** te mize kot moje doživetje načelno telesno nevidno, kar pomeni, da sploh ni dostopno vnanjemu opazovanju, kakršno je lastno vsem pozitivnim znanostim. Kar pa velja za to videnje kot posebno doživetje, velja tudi za **vsa** druga doživetja, torej za doživljanje sploh.

Ker je človeku tudi njegovo lastno telo dano le v posebnih doživljajih (kot so mu tudi vsi vnanji predmeti dani le v posebnih doživljajih), zato človekova telesnost ni najbolj temeljna za človeka, saj jo posredujejo šele doživljaji, temveč so najbolj temeljni prav **doživljaji** ali **doživljanje**. Na ta vpogled se opira **tretja** ugotovitev metodično zahtevane obrnjene pozornosti, da je namreč **bistvo** človeka treba iskati prav v človekovem doživljanju, ne pa v telesnosti in še manj v vnanji predmetnosti.

Kot **četrto** in zelo pomembno »izkustveno« ugotovitev ponotranjene pozornosti je treba omeniti vpogled, da nam je samo in res samó **doživetje**, torej vse mnogotero **doživljanje**, neposredno in absolutno gotovo dano, vse drugo pa le posredno, prek teh doživljavaev.⁴

Z omenjenimi štirimi vpogledi oziroma ugotovitvami te ponotranjene pozornosti pa po Vebru še vedno ni dosežena skrajna, zares **fundamentalna** točka vsega notranjega, duhovnega sveta — namreč **subjekt** sam. Da bi do

⁴ »Vidimo, slišimo, okušamo, vohamo itd. res le vse vnanje pojave, svojega videnja, slišanja, okušanja, vohanja samega pa se vsaj v ugodnem primeru le — **neposredno zavedamo**, tako neposredno zavedamo, da že vnaprej ne moremo dvomiti, ali v trenutku res kaj vidimo, slišimo, okušamo, vohamo. Medtem ko nam je torej vsa vnanja природа z našim telesom vred tudi v najboljšem primeru le preko našega doživetja in v tem smislu **posredno** dana, pa nam je le to doživetje vsaj v ugodnem primeru popolnoma **neposredno**, tako dano, da nam pride na misel brez vsakega posredujočega činitelja« — Filozofija, str. 32.

te točke prišli, je po Vebru potrebna še zadnja kretnja ponotranjene pozornosti, namreč še temeljno razlikovanje med doživljanji in njihovim **subjektom** ali **jazom**, ki je enako temeljno kot razlikovanje med (zunanjim) predmetom in doživljanjem. Veber pravi: »Šele ko smo s svojo pozornostjo dospeli na to zadnjo točko, torej res na točko samega **sebe**, smo izmerili vso pot, ki vede od vse naše vnanjosti pa tja do glavnega jedra našega bistva.« (Filozofija, str. 25.)

Zadnji vpogled ponotranjene pozornosti je torej ugotovitev jaza kot najbolj notranjega **bistva** človeka in obenem kot **subjekta** vsega doživljanja.

Tako se torej tisto zadnje bistvo človeka, ki ga je po prejšnji ugotovitvi treba iskati v človekovem doživljanju, izkaže kot **jaz** in subjekt doživljanja. Najbolj pomemben pri tej ugotovitvi jaza kot subjekta doživljanja pa je po Vebru vpogled, da se v vsakem doživetju kot absolutno nedvomnem in gotovem izkazuje z enako gotovostjo tudi **jaz sam**; da v vsakem doživetju stopa neposredno tudi jaz sam — subjekt — predse in je tako sam sebi absolutno gotov in nedvomen.⁵ Reči smemo, da je ta jaz pravzaprav samozavest.

Ta **jaz** kot **subjekt** vsega doživljanja je po Vebru 1. posebna **samonikla bitnost**, ki je prav tako kot doživljanje čisto duhovna, absolutno samogotova, in jo je treba razlikovati od telesnosti (predmetnosti) in doživljajev; 2. **univerzalna bitnost**, pripadajoča vsakemu posameznemu človeku kot bistvo (kot tisto, po čemer šele je človek), zato ne gre zgolj za mojo ali tvojo posamezno enkratno osebo, temveč za tisto, kar je vsem ljudem skupno (analiza jaza se torej ne izgublja v kako absolutno izolirano posameznost, temveč odkriva univerzalne in vsakomur razvidne strukture človeškosti kot subjektivitete); 3. to **trajno** in nespremenljivo v vsem minljivem (čisto doživljajskem ali predmetno telesnem); 4. osnova (= subjekt) vseh človeških razmerij do samega sebe; 5. osnova vseh medčloveških razmerij; 6. osnova človekovega razmerja do prirode in vseh prirodnih predmetov kakor tudi do kulture in vseh kulturnih predmetov; 7. osnova človekovega razmerja do boga; 8. osnova (= subjekt) **spoznanja** vsega kakor koli predmetnega sploh (torej spoznanja bivajočega v celoti), zakaj spoznanje lastne notranjosti, lastnega jaza kot subjekta omogoča človeku spoznanje pravega bistva vsega drugega v veselju. (Glej Filozofija, str. 34.)

Po vseh doslej opisanih »skustvenih« tako fundamentalnih ugotovitvah obrnjene, ponotranjene pozornosti se moramo navsezadnje vprašati, kaj za Vebra pravzaprav je ta **pozornost** sama; posebno v taki svoji obrnjenosti k človekovi duhovni notranjosti, da nam lahko zagotovi take fundamentalne vpogleda in dognanja. Ta tako imenovana pozornost, če nas vodi do takih ugotovitev, najbrž ne more biti nekaj postranskega, kar bi bilo prepuščeno vsakemu na voljo, da s tem razume kar koli poljubnega. Ta **pozornost** je že

⁵ »Prevažna pa je zdaj še nadaljnja okoliščina, da se utegnemo enako neposredno zavedati tudi — samega sebe in da je prav ta slučaj uresničen pri vseh že navedenih primerih (...) tudi v vseh takih primerih stopate pred se **sami**, to je zopet brez vsakega posredujočega činitelja ter se v tem smislu enako neposredno zavedate ne več svojega trenutnega doživetja, pač pa **samega sebe**.« — Filozofija, str. 33.

metoda, ki je torej od celotne prej orisane Vebrove misli neločljiva, jo skoz in skoz prežema in nosi ter ima zato (tudi) v tem filozofskem zasnutku **centralni in fundamentalni** pomen. Za zdaj ne bomo iskali bistva te pozornosti, temveč nas zanima samo Vebrovo razumevanje njenega pomena.

Veber to **pozornost** po eni strani razume kot **pot**, po drugi strani pa kot neko posebno **gledanje**, saj nam pravi: »In tudi vas vabim k takemu novemu pogledu na svet in življenje.« (Fil., str. 34.) Kaj misli s tem **pogledom**, nam pove takole: »Kdor pa se je enkrat naučil, biti dalje časa tudi na znotraj, na samega sebe pozoren (...), tudi vsa okolica se mu bo začela prikazovati v novi in dotedaj nesluteni luči: kar je dotedaj tako rekoč samó od zunaj gledal, vse to se mu bo tudi tu, v vnanjem vesoljstvu polagoma odkrivalo po pravem notranjem bistvu (...), ko postaja tudi samo — duhovno motreno.« (Filozofija, str. 34.) To gledanje, ta pozornost dobiva, kot vidimo, vse globlji in širši pomen, saj nam zagotavlja tudi spoznanje **bistva** vesoljstva stvarni (torej tistega, po čemer bivajoče v celoti **je**, saj prav to pomeni bistvo).

Pozornost je po Vebru tudi naravnost ali naperjenost na **nekaj**: »Kajti kdor ni na nič pozoren, ta sploh ni ‚pozoren‘,« pravi Veber (Uvod v filozofijo, str. 41). Veber na drugih mestih veliko govori o naperjenosti (intencionalnosti) doživetij, kar se zdi, da se docela razlikuje od pozornosti. Premislek pa nam pokaže, da ni pozornosti brez naperjenosti in da tudi naperjenosti ni brez pozornosti; pomensko se v tem pogledu prekrivata: pozoren sem na nekaj ali naperjen sem na nekaj (obakrat lahko sicer na zelo različne načine).

Seveda ne smemo spregledati neke razlike med pozornostjo (tudi opazovanjem, motrenjem) in naperjenostjo, ki se pokaže iz Vebrove poznejše analize. **Pozornost** (predvsem ponotranjena) bi bila v najširšem smislu neka **zbranost samozavesti** na sámo sebe, v kateri se kaže (med drugim) naperjenost ali intencionalnost kot temeljna strukturna poteza vsake **zavesti**, vseh vsebin zavesti, ki jih Veber imenuje doživljaji. Naperjenost bi bila potemtakem torej lastna **zavesti**, pozornost pa **samozavesti**, ki šele pokaže to naperjenost. Ni pa mogoče spregledati, da je pravzaprav takó naperjenost kakor tudi pozornost le **način** omenjene **zbranosti** same.

Temeljna posebnost obrnjene ponotranjene pozornosti je, da za razliko od povnanjene pozornosti izpostavlja **absolutno gotovost** in nedvomnost vsega, kar se nji razločno pokaže — t. j. doživetja in z njimi vedno tudi in predvsem njihov subjekt. Veber pravi: »Dočim stopi miza pred me ravno na podlagi mojega gledanja te mize, se podaja to gledanje sámo moji pozornosti absolutno brez vsakega posredovanja v polni nagoti vse svoje individualnosti tako, kakor je.« (Uvod v filozofijo, str. 42.)

V svoji obsežni študiji »Vprašanje stvarnosti« govori Veber zelo obširno in podrobno o **opazovanju** — celo dovršen del te knjige je posvečen prav premisleku opazovanja, njegovih vrst in načinov. To kaže, da je Veber pripisoval opazovanju izjemno velik pomen. Iz tam danih opredelitev opazovanja vidimo, da je opazovanje pravzaprav pozornost, saj z našega vidika Veber v istem pomenu, kot govori v obeh uvodih o pozornosti, govori tam

o opazovanju, npr. o vnanjem in notranjem opazovanju ipd.⁶ O **opazovanju** smemo torej reči, da se pomensko docela krije s pozornostjo in tudi z naperjenostjo ter je prav tako le **način zbranosti**.

Posebna »kvaliteta« pozornosti pa je po Vebru njena čista brezinteresnost, vzvišenost nad vse interese in strasti. Veber nas namreč takole uravnava: »Drugič pa ta vaša na znotraj obrnjena pozornost ne sme izvirati iz nobenih, zgolj trenutnih želja in strasti, temveč mora biti smotreno-zavedna, to je, mora služiti samo vašemu hladnemu, nesebičnemu in nepristranskemu raziskovanju vsega tega, kar vam sama odpira.« (Filozofija, str. 34.)

Tako določeno pozornost prežema in nosi torej **čista teoretičnost** v izvornem pomenu te besede in tvori pravo pristno **znanstvenost** v novoveško metafizičnem pomenu te besede. Beseda teorija izvira iz grške **theoria**, ki pomeni **gledanje** in je bila prevedena v latinsko **speculatio**. Ta pomen govori tudi iz prav slišane besede **po-zornost**. Glede na opisani fundamentalno metodološki (pa tudi in predvsem ontološki, metafizični) pomen, ki ga ima v Vebrovem zasnutku (in izvedbi) filozofije **pozornost**, moremo torej narediti vnaprejšen začasn sklep, da je Vebrov »sistem filozofije« kljub vsej njegovi »doživljajskosti« v nekem globljem smislu vendarle **čisto spekulativem** in kot tak najbrž bistveno bolj soroden novoveškim metafizičnim sistemom od Descartesa do Hegla, kot se to zdi na prvi pogled.⁷

Doslej opisana (tudi) ponotranjena pozornost kot gledanje (theoria, speculatio), ki nam **daje** in absolutno **zagotavlja** vse notranje, duševno — šele po nji vse to sploh **je** kot dano — seveda ne pomeni gledanja v telesno čutenem smislu, saj je za tako gledanje (kar tu imenuje vse navadno čutenje) po Vebru celotna duševnost kot netelesna bitnost načelno nedostopna. Gledanje ali pozornost kot **ta** spekulacija ali teorija je v bistvu pravzaprav način **govornega** (»logičnega«; logos kot govor) **prezentiranja**, je pred-očevanje kot pred-stavljanje v smislu subjektovega postavljanja pred sebe kot **jaza**. Govorni subjekt, ki se izreka v besedi **jaz**, v govoru prezentira sebi kot skoz in skoz govornemu (samo-govorečemu) to v tem govoru govoreno in obenem reprezentira v tem govoru sebe samega kot govorečega ter se tako kot tak subjekt ali jaz obenem šele so-pred-stavlja sebi z vsakim izrečenim ali pred-stavljenim kot govoreči. Vsaka prezentacija je zato bistveno in še »prej« že reprezentacija. Tako govorno »gledanje« (ta ponotranjena pozornost) je govorno samozadrževanje (zbranost) govorečega pri sebi samem; je torej samozavest kot samorefleksija ali **samo-govor**. V tem je zajeta vsa Vebrova pot ali »metoda«, ko zahteva, da se mora vsak, ki želi slediti njegovim izvajanjem, obrniti k samemu sebi, v svoj lastni jaz, tako kakor se tudi Veber sam zadržuje ves čas v tej obrnjenosti k samemu sebi. Vsa Vebrova bistvena izvajanja so zato načelna **samorefleksija jaza kot subjekta**,

⁶ Od mnogih mest, ki potrjujejo to misel, naj navedem le eno: »Torej tudi sam ne zanikam take 'logične', 'teoretične' prednosti tako imenovanega notranjega opazovanja pred vnanjim.« — Teorija stvarnosti, str. 64.

⁷ Povsem v skladu s tem pravi Veber za predmetno teorijo, da je »... pravcati ideal res zgolj 'teoretskega', zgolj 'kontemplativnega' gledanja — same resnice«. (Fil., str. 179, pripomba 28). Izvorno pomeni kontemplacija isto kot spekulacija.

ki samó v tej **samorefleksiji** ali **samo-govoru** sam sebi stopa predse (se re-prezentira) v svojem **da je** in v svojem **kako je** — predstavi se sebi v svoji biti in vsej svoji ustrojenosti (kot sebe »gledajoče« »gledanje«, kot sebe izrekajoči govor, kot vednost o sebi samem; s tem se ta theoria ali speculatio izkazuje **obenem kot izhodišče in pot**, t. j. kot taka **znanost**) ter po tej ustrojenosti izkaže sebe kot subjekt bivajočega v celoti. Osrednjo in vse drugo določujočo vlogo ima torej v Vebrovem »sistemu filozofije« **govor** kot **samo-govor** ali **samorefleksija**.

Preden se napotimo dalje po Vebrovi poti, premislimo še, zakaj je Veber prvi in odločilni del te poti imenoval »**skustvena** pot v duševni svet«. Ta pot pride — po njegovi že citirani besedi — do zadnje možne in sploh dosegljive točke, ko zadene (ali izpostavi) človeka **samega**, njegovo bistveno notranjo točko — jaz ali subjekt. Šele s tem je izmerjena vsa pot od vnanjosti do fundamentalnega bistva.

To pot imenuje Veber »**izkustveno**« zato, ker začenja pri vnanjem in najbližjem, »obodnem«, vsakomur najprej dostopnem in oprijemljivem, in prodira k osrednjemu in temeljnemu.

Izkustvena se ta pot imenuje pri Vebru tudi zato, ker kot taka ravno razkriva in izpostavlja **faktičnosti**, neke takó ali drugače dejanske bitnosti, ki jih mora človek najprej **skusiti** (jih najti), da bi jih mogel potem analizirati. Kot taka ta »izkustvena« pot pravzaprav ni drugega kot **pozornost** sama, dokler le opisuje to, kar nahaja na svoji usmeritvi.

Tako razumljeno izkustvo pa ravno nakazuje, da je to, kar je zanj po njegovem redu »prvo« (to je tisto vnanje, pri čemer začenja) pravzaprav »zadnje« po redu same izkušene fakticitete. Po tehtnosti je torej **prvo** prav nazadnje najdeni subjekt (že ime samo govori za to — sub-iectum, pod-laga) in vse drugo je šele na njem utemeljeno. In šele v taki temeljnosti najdeni subjekt more postati predmet nadaljnje analize, ki ugotavlja njegov podrobnejši notranji ustroj. Prav zato je prvi naslednji Vebrov korak **analiza** tega tako najdenega zadnjega fakta — subjekta; Veber imenuje to »razstavna (= analitična) pot v duševni svet«, t. j. v svet absolutno gotovega: **doživetij in jaza**.

Eksplikacija ustrojenosti (strukturiranosti) jaza kot subjekta, analitična eksplikacija subjektivitete subjekta je pglavitna naloga filozofije (vseh tako imenovanih filozofskih ved). »Izkustvena« pot pa pravzaprav ne pomeni drugega kot način šele odkrivajoče (nahajajoče) **pozornosti** same, ki šele izpostavi (odpira, kot pravi Veber) pglavitne fakte.

Iz dosedanega izvajanja ni težko ugotoviti, da se Vebrova misel nahaja v tistem horizontu filozofskega mišljenja, ki se je prvič v zgodovini evropske filozofije odprl z Dešcartesovim stavkom **cogito, ergo sum** kot absolutno gotovim in nedvomnim, zato izhodiščem in fundamentom vse nadaljnje novoveške evropske filozofije kot same v sebi zagotovljene in utemeljene **znanosti**. Vso to filozofijo prežema in nosi **racionalizem**, ki se ujema s prej opisanim pomenom spekulativnosti. Kartezijski **cogito**, ki že pri Descartesu označuje pravzaprav vse vsebine zavesti in samozavesti (kar navadno imenujemo »kogitacije«), se zaradi različnih obratov v novoveški filozofiji pri

Vebru preglasi v **doživljaj** ali **doživljanje**. Značilna za to preglasitev je vzpostavitev »**psihologije**« kot osnovne in prve filozofske discipline. Pri tem pa ne smemo te psihologije kakor koli enačiti s pozitivno psihološko znanostjo in modernem pomenu besede. Psihologija je namreč pri Vebru tista »disciplina«, ki je pravzaprav po svoji bistveni vsebini prevzela mesto in vlogo tiste **spoznavne teorije**, ki je še prej v novoveški filozofiji prevzela mesto in vlogo **ontologije**. Rečemo torej lahko, da je tako razumljena psihologija **po svoji bistveni vsebini** ne le metafizična, temveč metafizika sama. V nji se namreč odločno razkriva bivajoče v celoti in predvsem tisto posebno bivajoče v bivajočem, po katerem vse drugo bivajoče sploh šele je (tisto, po čemer nekaj je, kar je, pa se imenuje bistvo). Ta psihologija je najdenje in razvitje ali izpostavitev ustrojenosti bistva človeka kot **subjekta — jaza**, kot tiste pod-lage, na kateri vse, **kar zanj je**, šele **je**, namreč tako v svojem **da je** kakor tudi **kaj je**. Pri tem je bistvo človeka razumljeno iz enotnosti razlike telesnosti in duševnosti (psihičnega). Ker pa je pri Vebru to duševno ali psihično kot **doživljanje razumljeno** še vedno v duhu kartezijanskega **cogito** in je le temu lastna absolutna nedvomnost in gotovost, telesnemu (animalnemu) pa šele posredno, po doživljanju, je to psihično človeku bližje in zato bistvenejše zanj kot sama telesnost. Prav zato je pri Vebru tudi določeno kot nerazsežna bitnost — duhovnost. Ker se subjekt ali **jaz** kot bistvo človeka vzpostavlja kot osrednje in temeljno »bivajoče« v bivajočem, prevzema »psihologija« kot veda o tem subjektu mesto prve in temeljne filozofske discipline. Veber imenuje subjekt tudi **jaz** ali **duša**, ki je vedno dana sama sebi v samorefleksiji ali samo-govoru — posredovanju sebe sami sebi v sami sebi. Jedro filozofije je tako **duše-slovje**. Ker pa je ta **jaz** po Vebru pravzaprav **človek sam** (kar pomeni njegova samost — das Selbst), je to duše-slovje kot filozofija sama pri Vebru pravzaprav antropologija v bistvenem smislu.

Iz dosedanjega prikaza se tudi že nasploh nakazuje neka sorodnost Vebrovega in npr. Husserlovega miselnega horizonta, ki ga označuje kartezijanski **cogito**. Poglavitna razlika med Vebrom in Husserlom pa je v tem, da Veber tega kartezijanskega izhodišča vsake »znanstvene« filozofije n dosledno radikaliziral, medtem ko je Husserl z dosledno radikalizacijo tega izhodišča razvil svojo fenomenologijo. To mu je omogočila tako imenovana dosledna eidetska redukcija in dosledno speljana zahteva »k stvarjem samim«. Eidetska redukcija pomeni metodično izključitev veljavnosti eksistence sveta, kakor je dan v naivni vsakdanji človeški naravnosti, in obenem pomeni izključitev (postavitev v oklepaje) vseh znanj, ki so dana v taki naravnosti — tudi znanstvenih spoznanj (to je enako metodičnemu »porušenju« celotne zgradbe znanja). Veber te zahteve ne izpostavlja v vsej metodološki strogosti in jasnosti, ki naj zagotovi dosledno utemeljitev celotne zgradbe spoznanj. Veber se, nasprotno, vedno sklicuje prav na vsakdanje skustvo, na vsakdanje razmerje do sveta. Dokoplje se sicer do fundamentalnega vpogleda v intencionalnost zavesti, kar je posebno pomembno za njegovo teorijo predmeta kot korelata intencionalne zavesti, vendar bomo videli, da kljub temu vpogledu v bistvo predmeta še vedno

izrecno vztraja tudi na dogmatični postavki absolutno transcendentne realitete predmeta — torej »predmeta« zunaj vsake intencionalnosti. Veber kratko malo — kot bomo videli pozneje — **podvaja svet**, podvaja predmet na fenomenalni in na »za«-fenomenalni, »zares realni« predmet, kar nasprotuje principu njegove filozofije. Veber je Husserlovo fenomenologijo poznal, saj v svojih delih na več mestih omenja Husserlova dela, vendar najbrž ni mogel prenesti dosledne fenomenološkosti modernega filozofskega »kartezijanstva«, ki se seveda nanaša tudi na vse moderne znanosti. Prevezel je Meinongovo predmetno teorijo, kar bo treba posebej podrobneje premisliti. Kje naj iščemo razlog za Vebrov »dualizem«, bomo poskusili pokazati pozneje, po prikazu nekaterih pglavlitnih potez Vebrovega pojmovanja subjekta. Za ta namen pa moramo slediti Vebrovi analitični (on sam pravi razstavni) poti v duševni svet. To pomeni, da gre za analizo prej »skustveno« najdenih psihičnih faktov — predvsem doživljanja in jaza ali subjekta.

Veber najprej našteje vse možne vrste doživljanja in jih razdeli na dve skupini, katerih prvo imenuje **umsko doživljanje** (»glava«), drugo pa **nagonsko doživljanje** (»srce«). Prva skupina doživetij nam kaže ali predočuje okolico in tudi nas same (lahko bi jih torej imenovali spoznavna doživetja ali nasploh spoznavanje), druga pa nam omogoča dejavno poseganje v to okolico (to so pravzaprav gonila, oziroma imajo gonilno vlogo; torej bi jih nasploh lahko imenovali tudi volja). Prav ta zmožnost dejavnosti ločuje po Vebro človeka od zunanje prirode. Nagonska stran človeškega doživljanja je po Vebro za človeka pomembnejša od umske strani.

Opisani veliki skupini človeškega doživljanja Veber še naprej členi, namreč: umska doživljanja na golo **predstavljanje** (čutenje v najširšem pomenu besede) in na **mišljenje**, nagonska doživljanja pa na **čustvovanje** in na **stremljenje** (hotenje).

Ko Veber nadalje ugotavlja razmerja med opisanimi vrstami doživljanja, govori najprej o **razvojni** medsebojni odvisnosti posameznih skupin doživljanja in pravi, da je nagonsko doživljanje odvisno od umskega, ker da se šele na njem razvija. Pri umskem doživljanju pravi, da je temeljnejše predstavljanje (čutenje) in da se mišljenje šele na njem gradi, kar opira na misel, da je golo predstavljanje (čutenje) možno brez mišljenja, mišljenje pa ni možno brez predstavljanja; pri nagonskem pa je čustvovanje temeljnejše od stremljenja, kar spet opira na misel, da je čustvovanje brez stremljenja možno, stremljenje brez čustvovanja pa ne. Razvojno najfundamentalnejše je torej v celotni doslej razviti strukturi doživljanja **predstavljanje** (= čutenje), ki je osnova vsemu drugemu.

Posebna, zelo pomembna stran nagonskega doživljanja, tj. čustvovanja in stremljenja, pa je po Vebro **vrednotenje**. Ta stran nagonskega doživljanja je zanj enaka umskemu doživljanju v tem, da ji je lastna bistvena poteza umskega, namreč **kazanje** ali **predočevanje**, to pot prav posebnih pojavov ali predmetov — **vrednot** ali **nevrednot**. Za vrednote in nevrednote bi bili brez čustev in stremljenj slepi, pravi Veber, ker jih ne kažejo oziroma ne predočujejo nobene gole predstave (občutki v navadnem pomenu) in tudi ne misli. Vrednotenje je prav zato po Vebro mogoče imenovati predstav-

ljanje, pri katerem čustva in stremljenja pred-stavljajo vrednote ali nevrednote, ki so torej na tem vrednotenju utemeljene in so tako predmeti vrednotenja. Vrednot kot predmetov vrednotenja je po Vebru toliko vrst, kolikor je različnih načinov vrednotenja. Veber govori pozneje o treh temeljno različnih načinih vrednotenja, katerih predmeti so stvari, osebe in bog. Čustva in stremljena zato nimajo le gonilne, temveč tudi posebno predočevalno funkcijo.

Zaradi te gonilne funkcije čustev in stremljenj so le-ta po Vebru za ohranjanje človeškega življenja (za vzdrževanje v biti) temeljnejša od umskega doživljanja. Praktična dejavnost človeštva je zato za Vebrarazvojni temelj vse poznejše teoretične usmerjenosti. Toda kljub temu daje Veber umskemu doživljanju odločilnejši pomen, ko pravi, da so nagoniska doživetja »v smislu brezčasne nujnosti zavisna od umskih doživetij«. (Fil. str. 47).⁸

Ko govori Veber o naperjenosti ali intencionalnosti vsega doslej najdenega doživljanja, najde neko posebno **nenaperjeno** doživljanje, ki ga ima za zadnji temelj vsega človeškega doživljanja in tudi za temelj vse človeške kulture in civilizacije ter njenega razvoja. To doživljanje so zanj vsi človeški **življenski goni**,⁹ na temelju katerih se razvija prej orisana umska in nagoniska stran človeškega naperjenega doživljanja. Tudi čustva in stremljenja imajo po Vebru kot gonila človeške dejavnosti svojo moč le od gonov kot nenaperjenega doživljanja.

Razen opisanega primarnega nenaperjenega doživljanja (gona) najde Veber še sekundarna nenaperjena doživljanja, ki jih imenuje **razpoloženja** ali **občutja**. Razpoloženja so kot doživljanja nenaperjena zato, ker se ne nanašajo na kake svoje predmete.

Končni ustroj človeškega doživljanja je torej po Vebru tak:

»Človeško doživetje je v svojih osnovah trojno, namreč zgolj gonsko, umsko in nagonsko, pri čemer so ti trije odseki našega doživljajskega bistva v sledečem razmerju: Gonsko življenje je načelna začetna in trajna nadaljnja osnova vsemu ostalemu našemu življenju. To gonsko življenje edino proizvaja tudi naša sledeča umska doživetja, vse naše predstave in misli, ter njim sledeča naša nagoniska doživetja, naša čustva in stremljenja; ta čustva in stremljenja torej sploh niso nič dru-

⁸ Da bi kljub vsemu zagotovil »umskim doživetjem« primat, je moral Veber uvesti neko **brezčasno logično nujnost**. O tem pravi v pripombi 10 (Fil., str. 156) naslednje: »Zato lahko to zavisnost nagonskega doživetja imenujem naravnost **sestavno ali brezčasno zavisnost**. Umsko doživetje je zavisno od nagonskega, pa se pravi, da so za uspešno vztrajanje življenja — to pa vsled njegovih izkustveno-okoliških vezi z vsem stvarstvom — še neobhodno potrebni razni (. . .) čini, za katere nas usposablja samo nagonsko doživetje. Zato lahko to zavisnost umskega doživetja imenujem le **okolišno ali časovno-izkustveno zavisnost**. Kratko: tu mišljena zavisnost nagonskega doživetja od umskega je brezčasno-logična, zavisnost umskega doživetja od nagonskega pa časovno-izkustvena.«

⁹ Taki goni so za Vebrarazvojni gon po ustvarjanju, gon po hranjenju, spolni gon, splošni življenski gon (da vidimo, slišimo, čutimo, se gibljemo, da dejansko naperjeno živimo) ipd.

gega nego našemu umskemu doživetju sledeči zastopniki našega zgolj gonskega življenja (zato jih z dobrim smislom nazivam vprav nagonaska doživetja). To gonsko doživetje je hkrati naše primarno nenaperjeno doživetje, ki mu sledi naše umsko doživetje kot enako primarno naperjeno naše doživetje; na tem primarnem naperjenem doživetju pa se gradi naše nagonsko doživetje kot naše sekundarno naperjeno doživetje. Na tem sekundarnem naperjenem našem doživetju pa se končno razvija vse naše sekundarno nenaperjeno doživetje, kakor se javlja v najrazličnejših naših občutjih.

Torej velja glede načelne vsestranske razdelitve in razvojnega sestava vsega našega doživetja vsekakor sledeča zaporedna vrsta: primarno nenaperjeno doživetje (zgolj gonsko življenje) — primarno naperjeno doživetje (umsko življenje: predstavljanje — mišljenje) — sekundarno naperjeno doživetje (nagonsko življenje: čustvovanje — stremljenje) — sekundarno nenaperjeno doživetje. In najznačilnejša stran vsega našega u m a je torej vsekako ta, da je z obeh plati tako rekoč vkovan v naše gonsko življenje, v gonsko življenje v ožjem pomenu besede po svojem izvoru, v nagonsko življenje pa po svoji neposredni posledici.« (Fil., str. 58—59)

Prvo, kar moramo pripomniti k opisanemu Vebrovemu pojmovanju ustroja doživljanja ali analize jaza, subjekta, je, da struktura zelo jasno in preprosto izstopa, da pa je analiza v svojem izvajanju ponekod izsiljena in marsikje tudi terminološko ni docela ustrezna.

Drugo, kar moramo ugotoviti, zadeva neko vprašanje, ki ga Veber ni tematično obdelal. Veber namreč ves čas analizira ustroj **doživljanja**, o ustroju samega **subjekta** doživljanja ali **jaza** pa ne govori, čeprav se je namenil prav k tej »zadnji točki«. Menim, da lahko velja Vebrova analiza doživljanja obenem za analizo jaza kot subjekta, saj sam Veber kljub zahtevi po razlikovanju subjekta od doživljanja zatrjuje najtesnejšo zvezo med njima. Jasno je namreč, da je za vsako vrsto doživljanja **jaz** tisti, ki doživlja in ki mora biti za vse to različno doživljanje zmožen. Celoten ustroj doživljanja kaže torej obenem ustroj samega subjekta in ta ustroj imenujemo **subjektiviteta**.

Celotna Vebrova eksplikacija ustroja subjekta, ki mu je tudi lastno telo dano le v posebnih doživljanjih, se zadržuje še vedno na tirih tradicionalno-metafizičnega pojmovanja bistva človeka kot animalno-racionalnega bitja. Razločno je to videti iz Vebrovega odgovarjanja na vprašanje, kaj je v opisanem ustroju najbolj temeljno — umska ali nagonaska stran. Izkaže se, da mora imeti umska stran »brezčasno logični« primat nad nagonsko, čeprav je razvojno in za faktično človeško življenje nagonsko in posebno še gonsko doživljanje (ta stran jaza) odločilno in fundamentalno. Če govori Veber tu o brezčasno logičnem, je jasno, da je treba v Vebrovi doživljajski shemi to logično iskati na umski strani, in sicer ne v predstavljanju (= čutenju), temveč prav v **mišljenju**. Pri tem je prav tako jasno, da je tako logično mišljenje — čeprav je sicer vrsta doživljanja — po svojih zakonih in

veljavnosti docela neodvisno od tega doživljanja. To logično mišljenje je navsezadnje tudi edini medij same Vebrove eksplikacije celotne strukture doživljanja in subjekta, torej njegove filozofije kot take, ki je sicer kot filozofiranje neko doživljanje, ki pa za to filozofijo samo nikakor ni in ne more biti relevantno, ker je ta filozofija pač **refleksija** doživljanja in s tem kot nanašajoča se na doživljanje vendarle od doživljanja **načelno** neodvisna. In prav ta **racionalnost, logičnost** mišljenja je tisto, kar stoji nasproti vsej drugi animalnosti (= duševnosti; anima — duša) in tvori kot enotnost teh dveh polov tradicionalno metafizično pojmovanje bistva človeka kot animal-rationale. In ker gre tu za logiko (»logos«, »govor«), ki šele sploh zagotavlja brezčasno nujnost (saj se vse drugo, doživljajsko, animalno nenehno menja), kaže ta logična racionalnost na že prej orisano **spekulativnost** kot odločilno potezo Vebrove misli. Analiza doživljanja torej nekako spregleda ali »pozablja« svoj lastni logični medij (samo sebe), vtem ko vse vsebine zavesti obravnava kot doživljanje. Zaradi tega se pri Vebru logično-racionalno mišljenje v opisani neodvisnosti od doživljanja le nejasno pokaže¹⁰ (psihologija prekriva logiko in spoznavno teorijo).

Ko govori Veber o vrednotah in vrednotenju, je očitno, da je zanj vrednotenje posebno razmerje subjekta do objekta kot predmeta tega vrednotenja. Pri tem izhaja to vrednotenje iz samega subjekta, njegov predmet — vrednota — pa je korelat tega vrednotenja in je v tem smislu dosledno gledano njegova bit le **predmetnost** (tj. pred-stavljenost ali po-stavljenost po tem subjektu samem). Vrednota je v tem smislu **objektivna**, kolikor je po svoji biti **pred-metnost**. Njena transcendentnost je razumljena tedaj fenomenološko, ne pa dogmatično racionalistično.

Veber je v tem pojmovanju vrednote nedosleden, kolikor misli »za« vrednoto kot pred-metom vrednotenja najti še neko od vsakega vrednotenja (= specifičnega načina predmetenja) absolutno neodvisno »vrednoto«, »pred-met« v dogmatično-racionalistično-transcendentnem smislu. Kakor da bi ne-kje zase obstajal pred-met in bi nato šele naknadno vstopil v neko razmerje do subjekta kot vrednota. Veber ne vidi, da je že samo **bistvo** slehernega predmeta kot pred-meta pravzaprav vrednota, če je tako predmet kakor tudi vrednota kot specifični predmet vedno le pred-met pred-metenja — korelat subjekta in razen tega nič.

Ker je pri Vebru apetitivna stran subjekta (nagonsko doživljanje) temelj vrednot, bi to govorilo, da Veber (sebi samemu ne docela prezentno) stoji na tleh zadnje zaostritve novoveške metafizike subjektivitete po Heglu (Marx, Nietzsche), kjer ni več »teorija« (= čisto brez-interesno gledanje), temveč »praksa«, človeška dejavnost (tj. **volja**) vse določujoči človekov odnos in se torej volja izkazuje kot bistvo človeka. Toda Vebrovo hkratno pojmovanje vrednotnih predmetov kot od vrednotenja ali pred-metenja absolutno neodvisnih bitnosti se postavlja nasproti onemu — dosledno edino možnemu

¹⁰ Glej Fil., str. 59. — Obširneje v poglavju, kjer govori o »pravilnosti ali nepravilnosti doživljanja«.

— subjektivitetnemu razumevanju vrednot in nakazuje tudi tu celotno njegovo filozofsko misel obvladujoči **dualizem** »zgolj fenomenalne« in »za« njo še nekakšne »prave«, »nefenomenalne« predmetnosti, ki naj bi bila podlaga oni. Ta njegov dualizem, ki poteka docela vzporedno s prej omenjenim Vebrovim razlikovanjem med razvojno časnim in brezčasno logičnim v človeku, je — kot bomo videli pozneje — izredno značilen za zavest slovenstva.¹¹

Nazadnje moramo premisliti še vprašanje, v čem je pravzaprav nujnost Vebrove postavitve **gona** kot neintencionalnega (nenaperjenega) doživljanja, ki naj bi šele omogočalo vse umsko in nagonsko doživljanje in obenem vso kulturo in civilizacijo. Zakaj mu pravzaprav ne zadoščajo že nagoni, zakaj misli, da si nagoni svojo gonilno moč sposojajo šele od gonov in zakaj morajo biti v Vebrovi misli goni nenaperjena doživljanja? Razlog za to je, kot je videti, Vebrova že omenjena predpostavka o dogmatično transcendentni realiteti predmetov, kar so tudi vrednote, — torej njegov dualizem. Veber je dognal, da so vsi predmeti sploh korelati predmetenja (tudi bi namesto predmetenje enako upravičeno lahko rekli tudi intencioniranje ali naperjanje) in razlike med predmeti so določene prav z razlikami ali načini predmetenja. Ker pa se mu je zdelo, da s takim predmetenjem predstavljeni predmeti kot fenomeni morajo imeti tudi svojo »za-fenomenalno«, absolutno transcendentno realnost (ta njegov spekulativni dogmatizem), ki jo je dogmatično razumel celo kot **absolutni temelj** predmetenja in predmetov kot fenomenov, bi iz tega sledilo, da so vsa človekova umska in nagoniska doživljanja **kot naperjena** na nekaj kot predmet, pravzaprav utemeljena (postavljena, **izzvana**) po tem **nekaj** kot predmetu. To pa bi pomenilo, da subjektu (jazu, človeku samemu), če bi mu pripadala samo naperjena doživetja, — ne bi bilo mogoče pripisati nobene **samodejnosti** in torej nobene bistvene svobode. Zaradi svojega spekulativnega transcendentnega dogmatizma je torej Veber moral postaviti v temelj subjekta nenaperjena doživljanja ali gone, zakaj samo iz takih nenaperjenih doživetij bi izhajala samodejnost subjekta, ki ne bi bila izzvana po čem vnanje predmetnem, kar bi ogrožalo njegovo svobodo. Vse to pa pomeni, da Veber »ni maral« uvideti (ni tega »prenesel«), da je subjekt že izvorno, v vsaki vrsti ali načinu svojega **predmetenja samodejaven** in torej že v vsem doživljanju, ki ga Veber imenuje naperjeno, neodvisen od česa absolutno transcendentno vnanjega kot »za-fenomenalnega«. Naravnost fantastično je videti, kako Vebrova celotna filozofska misel že po svojem osnovnem izhodišču teži k samoovedeni dosledni eksplikaciji subjektivitete subjekta in kako se celotna Vebrova zavest »upira« tej jasnosti in doslednosti z dogmatsko, v mnogih oblikah izražajočo se postavko absolutno transcendentne realitete predmeta, ki kot taka prikriva dejansko samopostavljenost in neodvisnost subjekta. Spet je treba pripomniti, da je táka struktura Vebrove misli najbrž v neposredni zvezi s tradicio-

¹¹ O tem sem pisal v razpravi »O filozofiji in slovenstvu«, »Problemi«, štev. 91—92.

nalnim slovenstvom, kakor sem ga poskusil opisati v že prej omenjeni študiji.¹²

O Vebrovi uvedbi gonov v njegovem drugem uvodu v filozofijo je treba reči, da se pri tem opira na dokaj neustrezne in ponesrečene primere, ki utrjujejo vtis, da je vsa njegova teorija gona privlečena za lase (čeprav je glede na prej rečeno postavka gonov kot nenaperjenih doživetij nujna, če naj ob dogmatski postavki transcendentne realitete predmeta zagotovi subjektu neko **samodejnost**). Veber se je tudi sam zavedal slabo argumentirane — sicer nujne — postavke gona kot nenaperjenega doživetja,¹³ vendar do jásnega vpogleda v to ni prišel. Postavka gona (gonila, gonilne moči) pa je v Vebrovi misli neogibna, če naj se kakorkoli pokaže samodejavnost subjekta, na katero je Veber, kot bomo videli, razločno opozoril.

Nenavadne in nad vse pomembne so Vebrove misli o tem, da je gon temelj vse človeške kulture in civilizacije ter njenega razvoja — torej zgodovine. To pomeni, da so vsa človeška spoznanja, vsa znanost in pesniška dela, vsa tehnika, tehnologija, industrija itd. **pravzaprav načini utelešanja gona kot najbolj notranjega gonila subjekta ali jaza (človeka samega)**. Bistveni pomen gona v Vebrovi filozofiji kaže na tisto, kar se v novoveški evropski metafiziki imenuje **appetitus** in kar se v svoji znanstveni samorazsvetlitvi (= samopreračunavanju) imenuje **volja** kot **moč**. Prav zato ima gon pri Vebru pomen gonilne moči, torej prav **moči same**. Ker je Veber pojmoval subjekta prav po gonu kot **samodejnega**, je subjekt prav po tem gonu **svoboden**; samodejnost je svoboda subjekta.

V nadaljnjem opisu poti v duševni svet, ki jo imenuje »presojevalna«, Veber podrobneje razčlenjuje vrste čustvovanja in stremljenja kot načine vrednotenja (pred-metenja vrednot), ki jim ustreza prav toliko vrst vrednot (= pred-metov vrednotenja) kot korelatov tega vrednotenja. Ne da bi se spuščal v podrobnosti, naj omenim, da čustva veselja in žalosti kot način vrednotenja »pred-mečejo« ali pred-stavljajo **stvar-ne** vrednote (»ocenjujejo« vrednost stvari); čustva ljubezni in sovraštva, spoštovanja in zaničevanja kot višji način vrednotenja »pred-mečejo« ali pred-stavljajo **osebe** ali jaze kot vrednote (»ocenjujejo« vrednost osebnosti); čustva molitve in čaščenja kot najvišji način vrednotenja pa »pred-mečejo« ali pred-stavljajo boga kot absolutno osebo in najvišjo vrednoto. Vrednote kot pred-meti vrednotenja temeljijo torej pri Vebru na subjektu kot njegove pred-stave (= postave).

¹² Zanimiva je s tem v zvezi izjava, s katero Veber pove, v katerem miselnem toku se mu je prvič porodila misel o gonskem doživljanju: »Potrebo zgolj gonskega (in sicer animalnega kakor tudi duhovnega) življenja pa sem prvič vsaj zaslutil, ko sem snoval svoje Idejne temelje slovanskega agrarizma.« (Fil., str. 158, prip. 13). Torej ga prav premislek »slovanske zavesti« napelje na to, zahtevajoč od njega nemogočo zamisel subjekta, ki naj bi bil na nečem sebi tujem (transcendentnem) absolutno utemeljen in obenem samodejaven ali samoutemeljen.

¹³ O tem pravi: »Vsi ti primeri morda le zato nekoliko motijo, ker so pač primeri za tako nenaperjeno, zgolj gonsko človeško doživljanje, ki se javlja šele na izvestni stopnji doživljajskega razvoja, torej pri človeku, ki ima tudi že poljubno obilico umskega in nagonskega naperjenega doživetja.« — Fil., str. 56.

Naj bo to vrednotenje pri Vebru takó ali drugače izvedeno ali opisano (in tej Vebrovi izvedbi bi bilo mogoče marsikaj očitati), ostaja vendarle v vsem nespremenjeno to, da je vrednotenje — pred-stavljanje vrednot — bistvena poteza subjektivitete subjekta, po kateri je vse predmetno bivajoče iz-postavljeno kot na določen način **vredno** in je ta vrednost pravzaprav bitna poteza predmetno bivajočega. Predmetna bit (= pred-metnost kot pred-stavljenost po subjektu) je v Vebrovem filozofskem zasnutku objektivnost v izvornem pomenu te besede, zato je v okviru Vebrovih filozofskih izhodišč dosledno gledano predmet ali objekt sicer že kot fenomen transcendenten neposrednemu doživljanju, neodvisen od nenehnega toka doživljajskega spreminjanja v subjektu, vendar ne neodvisen od subjekta v absolutno transcendentnem smislu (paradoks »za-fenomenalnega fenomena«, »absolutnega pred-meta«, ki mu ne-premišljeno zapada Veber). To velja za vse vrste predmetov, kakor so določeni pri Vebru — za vse predmete umskega in nagnskega doživljanja. Prav vprašanje **konstitucije** samostojnega predmeta, ki je kot pred-met subjekta v izvornem smislu vendarle postavljen po subjektu, ostaja pri Vebru tematično ne-popolno. Nepopolna izvedba izvorne konstitucije predmeta pa je v Vebrovem zasnutku filozofije izvor vseh pglavitnih nedoslednosti in nedomišljenosti, predvsem pa njegovega že omenjenega **dualizma**. Posebno razločno se to pokaže iz Vebrovega pojmovanja **volje** kot temelja subjektive samodejavnosti. Prej smo videli, da je bil to **gon**.

Volja spada po Vebru med tista doživetja, ki niso le sama dejavna, temveč delajo dejavne tudi svoje subjekte. Volja je za Vebra dejstvo osebnega pristanka in jo torej označuje **avtonomija**. »Ta volja je edini dej, ki izvira iz človeškega subjekta, iz človeške osebe same in ki ima temeljno nalogo, da dela vsa ostala dejavna človeška doživetja (. . .) notranje pravilna ali nepravilna. Seveda je z vsem tem rečeno, da tudi teoretični razum in praktična pamet, inteligenca in vest v bistvu niso nič drugega nego osebna volja, osebno hotenje . . .« (Fil, str. 83). Za Vebra je tak značaj volje izjemen, zato razume voljo kot dejavnost subjekta samega, njegov dej. Biti dejaven in hoteti je za Vebra isto; volja je zato svobodna. To za Vebra pomeni, da je vsa **notranja** pravilnost ali nepravilnost našega dejavnega doživetja od volje povzročena in zato tudi svobodna ter smo zanjo odgovorni.

Prav ta samodejavnost razlikuje človeški subjekt od vsega rastlinskega in živalskega, pravi Veber. Za Vebra je »volja kot orisana **samodejavnost** človeškega (osebne) subjekta edini skustveno obistinjeni dinamičen fundat«, tj. osnova teoretičnega razuma, inteligence itd., medtem ko je »človeški subjekt edini skustveno obistinjeni realno-dinamični, to je pravi **podstatni** ali **substancialni** nosilec svojih doživetij«. ¹⁴ Zato Veber pravi, da so

¹⁴ Določna je tudi naslednja Vebrova izjava: »Duhovnost ali osebnost nam zdaj pomenja toliko kakor stroga podstatnost, stroga substancialnost, o kateri obenem velja, da bi jo izven človeške narave v vsem izkustveno danem vesoljstvu povsem zaman iskali.« — Fil., str. 96. (Primerjaj tudi pripombo 27 na strani 177.)

»človeški subjekti edini skustveno obstinjeni **dinamični fundamenti**«. (Fil., str. 167, pripomba 25). Volja kot avtonomna ni povzročena po prirodni vročnosti, ni pa tudi slučajno dogajanje, ker utemeljuje in uravnava sama sebe.

Kljub temu zatrjevanju avtonomnosti subjekta pa Veber v nadaljevanju to spet zabriše, ko pravi: »Saj bomo sami še izrecno ugotovili, da je človeška oseba res prava podstat ali substanca, vendar samo relativna podstat ali substanca, ki sloni razvojno-skustveno na mrtvi ter živi nepodstatni prirodnosti in ki je metafizičnonadprirodno zavisna neposredno le od edine absolutne podstati, to je od božje ali absolutne osebe«. (Fil., str. 168, pripomba 25). Taka paradoksalnost Vebrove trans-subjektne utemeljenosti subjekta, ki skozi in skozi obvladuje celotno njegovo misel, se skoraj ne more pokazati razločneje kot iz naslednjih njegovih besed: »Naj torej kakorkoli velja, da človeka (človeško osebnost) neposredno Bog sam ustvarja, da človek sam realno-dinamično neposredno iz Boga izvira, — svojo **voljo** pa človek neposredno sam ustvarja, **naša volja** je tudi realno-dinamično **naša last**, naša in ne — božja volja.« (Fil., str. 169, pripomba 25).

Poglavje o volji kot najbolj svojski potezi subjekta in potemtakem bistva človeka najbolj razločno kaže notranji razcep Vebrove filozofske misli, ki tu jasno formulira človeško samodejavnost oziroma svobodo na eni in človekovo »povzročenoost«, nesamostojnost, nesvobodo na drugi strani ter hoče oboje vendarle nekako združiti; torej paradoksalni poskus orisa **šamopostavljenega** (svobodnega) **subjekta kot postavljenega po drugem** (nesvobodnega). S tem so povezane vse bistvene težave Vebrove filozofije, ki sem jih omenjal že doslej. Mislim, da mi tu ni treba posebej poudarjati, da označene bistvene razpoke Vebrove filozofske misli nikakor ne moremo razumeti kot kake njegove gole pomote ali napake, temveč ima globlje korenine prav v bistveni potezi **zavesti tradicionalnega slovenstva**, ki sem jo poskusil opisati na drugem mestu.

Težave, v katere zabrede Vebrova misel zaradi omenjene razpoke, so nepremagljive. Če je namreč **volja** temeljna za vse človeško doživljanje in so predmeti samo korelati (pred-meti subjektovnega mnogoterega predstavljanja), je volja prav tako temeljna za vse predmete. To pomeni, da je volja temelj vsega tako imenovanega »notranjega« in »vnanjega«; torej je volja temelj bivajočega v celoti. To bi tedaj veljalo tudi za tista doživetja, katerih korelativni pred-met je **bog** ali pa **»priroda po sebi**«, zakaj tudi to oboje je dano le v doživetjih, ki jih nosi dejavni subjekt — volja. Potemtakem je njuna dejanska bit zagotovljena le na biti subjekta (= človeka); temelj boga bi bila tedaj — če dosledno sledimo smeri, ki jo ubira Vebrova misel sama — volja dejavnega človeka samega. Pri taki dosledni izpeljavi Vebrove misli bi bilo torej treba reči, da bog ali kaka nasebna priroda ne »ustvarjata« človeka subjekta, temveč ta »ustvarja« **tega** boga in **to** nasebno prirodu (to »ustvarjanje« bi bilo treba seveda razumeti podobno Husserlovi razlagi **konstitucije predmeta**). Šele s tem in v tem bi se potrjevala dejanska samopostavljenost ali avtonomija človeka kot subjekta. Šele s tem bi bilo dognano moderno novoveško samorazumevanje evropskega človeka, kakor

se zgodovinsko nepoljubno izkazuje v **modernej tehniki**, znanosti, organizaciji, tj. v celotnosti vseh človekovih razmerij do »bivajočega«.

Po eni strani govori Veber — kot smo videli — o gonu kot zadnjem temelju v človeku, kot temelju vse kulture in civilizacije oz. zgodovine, kot tistem temelju, iz katerega se razvija vse drugo človekovo umsko in nagonsko doživljanje itd. Podobno govori Veber tudi o **volji**, ne da bi eksplicite premislil razmerje med gonom in voljo. To nas postavlja pred vprašanje, kakšna je notranja zveza med gonom in voljo v Vebrovi misli, da jima Veber kljub različnosti, kakor jo je opisal, pripisuje enako fundamentalno in skoraj nerazlično vlogo. Verjetno bi Veber različnost enako fundamentalne vloge gona in volje zvedel na že opisano razlikovanje med skustveno-časnim (gon) in brezčasno-logičnim (volja) temeljem človeka. Za to bi pričala Vebrova bistvena določitev volje kot tistega edinega deja v človeku, po katerem so vsa druga človeška doživljanja **pravilna ali nepravilna**. Ker je Veber na drugih mestih določal **resnico** kot **pravilnost** in ker je volja odločilna za to pravilnost ali nepravilnost, pomeni to, da **volja** odloča o notranji (pristni) resnici sami. Gonu pa v njegovi fundamentalni vlogi po Vebru vendarle ne pripada ta odločilnost o pravilnosti ali resnici vsega »doživljanja«. Kakor že vemo, je brezčasno-logično pravzaprav **razumsko-spoznavno** in kot tako — čeprav ravno tako neko doživljanje — vendar po svoji **spoznavno-veljavnostni** strani načelno neodvisno od doživljanja in njegovega stalnega spreminjanja ali toka. Ker pa je po Vebru celotna doživljajska struktura človeka utemeljena na gonu in celo razum, um, inteligenca itd., vse »doživljanje« **izhaja** iz gona, zato tudi vse **razumsko-spoznavno** (tj. vse človeške znanosti) kot sicer neodvisno od doživljanja **ni neodvisno od gona**, če ga ne gledamo zgolj kot nekega (po Vebru nenaperjenega) doživljanja, temveč kot **gonilo** v pravem pomenu besede, kot **moč**. To gonilo oz. ta moč si namreč vzpostavlja in izpostavlja svoje spoznanje **zato**, da ne bi bila v svojem po-gonu **slepa**. To pomeni, da mora **gon**, da bi sploh mogel biti temelj vse kulture, civilizacije, razvoja (= vse znanosti, tehnike, organizacije itd.), **razsvetliti samega sebe s spoznanjem ter se tako samo-vzpostaviti kot volja**, v kateri in po kateri je ipso facto odločeno o notranji pravilnosti ali nepravilnosti »doživljanja« (pravzaprav o **resnici** vsega, kar za to voljo sploh je). Volja v bistvu ni nič drugega kot znanstveno (spoznavno) samorazsvetljeni **gon**, tj. tak »**gon**«, ki se v vsem notranjem in vnanjem (tj. v samoeksplicaciji subjektivitete ali v filozofiji oz. metafiziki, znanosti, tehniki, tehnologiji, organizaciji, skratka v celotni kulturi in civilizaciji) iz-kazuje ali pro-izvaja — **ne slepo** —, temveč po samoproizvedenih znanstvenih principih spoznavanja in predvsem po **samodoločbah** ali principih avtonomne moralnosti. Tako je torej v Vebrovi misli **volja kot znanstveno samorazsvetljeni gon** (zato Veber tudi lahko reče, da »svojo **voljo** človek neposredno sam ustvarja«) zares **subjektiviteta subjekta**; zato je za Vebra subjekt »edini skustveno obstinjeni . . . substancialni nosilec svojih doživetij«, tj. **sub-stantia, sub-iectum**.

Nazadnje moramo orisati še Vebrovo pojmovanje prirode, ki je določeneje izvedeno v njegovem **Uvodu v filozofijo**. Bivajoče v celoti, tj. vse pred-

metno sploh, je po Vebru »razplasteno« 1. na čisto stvarno (»mrtva« priroda), ki mu pripada tudi vse animalno (rastline, živali), 2. na animalno-duhovno (človeka) in 3. na čisto duhovno (boga). Človek je tako »sredina« med naravo in bogom; v samem sebi, v svojem samorazumevanju odkriva človek naravno in božansko in je tako ključ za razumevanje bivajočega v celoti.¹⁵ V tem je Vebrov antropocentrizem in tako je njegova filozofija antropologija v bistvenem smislu.

Kako pride Veber do postavke o čisto stvarni nasebni naravi in kako jo razume? Videli smo že, da je po Vebru ves ustroj subjekta (subjektiviteta) in njegovega doživljanja zgrajen na podlagi doživljajev najnižjega reda in zato najbolj fundamentalnih, namreč na **predstavah**, ki pomenijo občutke (čutne »podatke«) v navadnem pomenu besede. Šele na podlagi teh čutnih predstav se gradijo vsa druga doživetja subjekta, namreč mišljenje, čustvanje, stremljenje, vrednotenje itd. Toda presenetljivo je, kako samoumevno sprejema Veber **danost** teh doživljajev najnižjega reda ali čutnih predstav. Če imamo enkrat zagotovljene te čutne danosti, potem je nadaljnjo zgradbo subjektivitete že mogoče tako ali drugače postaviti. Toda vprašanje je, od kod te čutne predstave same, kakšen je način njihove danosti, če nam temeljno miselno filozofsko izhodišče doživljanja (kartezijskega **cogito**) ne dopušča absolutnih dogmatično transcendentnih postavk. Veber na to vprašanje ni jasno odgovoril, temveč je tem čutnim predstavam dogmatično položil v osnovo neko **nasebno naravo**, vsled česar je moral — glede na svoje filozofsko izhodišče nedosledno — sprejeti tudi **»bistveno odvisnost** duševnosti od neduševnosti«. ¹⁶ Za »dokaz« temu se Veber preprosto sklicuje na tisto, kar imenuje npr. Husserl naivno vero v nasebno eksistenco sveta, kar pa načelno mislečemu mislecu filozofije kot znanosti ni dopustno.

Kljub omenjeni dogmatični postavki pa Veber noče veljati za naivnega realista, ki ga razume nekako iz razlikovanja primarnih in sekundarnih kvalitete teles, ko pravi, »... da predpostavlja ravno konstantno in zakonito **pristno** predstavljanje teh **fenomenalnih** fizikalnih pojavov, ki tvore v svoji skupini nam znani **fenomenalni** (dišeč, barvan, topel, hladen, doneč...) **zunanji svet** (ki kot tak gotovo ne **eksistira**), po svoji naravi še **eksistenco** nekega nefenomenalnega, to je objektivno bivajočega zunanjega sveta«. (Uvod v fil., str. 316.) Za Vebra bi bil torej naivni realisti tisti, ki bi zatrjeval eksistenco fenomenalnega sveta.

Opisana nasebna narava, nefenomenalni svet nasproti fenomenalnemu pa pri Vebru ni mišljen iz razlike med pojavom in stvarjo po sebi v Kantovem smislu, temveč iz razlike ali razcepa med pred-znanstveno (vsakdanjo človeško) podobo sveta in moderno znanstveno-tehnično podobo sveta. Prva je podoba dišečega, barvitega, toplega itd. sveta, v katerem sonce vzhaja in zahaja, so zime, pomladi, poletja in jeseni, je rojstvo in smrt itd.; drugo je podoba brezbarvnega sveta, kjer sonce ne vzhaja in ne zahaja, ni ne barv ne svetlobe ne teme ne vonjev ne glasov ne letnih časov ne rojstva in ne smrti.

¹⁵ Primerjaj »Uvod v filozofijo«, str. 325.

¹⁶ Primerjaj »Uvod v filozofijo«, str. 314, 315, 316.

Nefenomenalna Vebrova priroda ni torej nič drugega kot mnogotera merljiva in preračunljiva kvantitativna razmerja golih mnogoterih, po merah in štetju določenih razsežnosti. Pri tem je treba posebej podčrtati, da to ni le kaka **gola podoba** prirode ali sveta, ki bi bila izmišljena ali poljubna, temveč je z dejansko znanstveno-tehnično produkcijo in po nji sami iz-postavljeni njen **dejanski svet** oziroma **dejanska priroda**. In presenetljivo je, da Veber ta **tako** dejanski svet ali **to** prirodu, ki po svojem bistvu ni nič drugega kot dejanska iz-postava ali način dejanskega samoutelešenja volje do moči oziroma obvladovanja,¹⁷ nereflektirano postavlja v osnovo samemu človeku kot nosilcu ali subjektu te volje (ki je sama pravzaprav subjekt) ter tako povratno razlaga človeka iz njegove lastne iz-postave (češ da »eksistenca jazov predpostavlja existenco zunanega sveta«), namesto da bi TO in TAKO prirodu dosledno filozofsko razumel »iz« človeka, kar bi ustrezalo samemu načelnemu **izhodišču** filozofije kot znanosti. S tem bi tudi odgovorno in utemeljeno izrekel moderno samorazumevanje človeka kot dejansko avtonomnega, po lastni znanosti in tehniki dejansko samopostavljajočega se bitja.

Veber je bil zelo blizu tej misli dejanske samopostavljenosti človeka kot subjekta, vendar jo je vedno znova zgodovinsko ne-odgovorno (vendar ne v smislu napake ali samovolje) **prekril** z mnogimi absolutno transcendentnimi, dogmatičnimi postavkami, kar lahko zasledimo v vseh poglavitnih mislih njegovega zasnutka filozofije. Tu je tudi treba iskati razlog, da je ostala pri Vebru moderna **tehnika** v najširšem pomenu, ki vključuje tudi sodobne znanosti, tematično ne-premišljena oziroma se sploh ni pokazala kot vprašanje. Kot je v Vebrovi filozofski misli ostala **konstitucija** pred-meta v Husserlovem fenomenološkem smislu nepopolna, prav tako je ostala tematično nedotaknjena tudi filozofsko razumljena dejanska **produkcija** pred-meta, npr. v Marxovem smislu. Tudi v pojmovanju volje kot temelja bivajočega v celoti in kot najbolj lastnega bistva človeka je ostalo pri Vebru prikrito razmerje te volje do nji **lastne moči** in njenega nenehnega samopreseganja (npr. v Nietzschejevem smislu), kar je z drugega (bistvenejšega) gledišča zagledana ekspanzija moderne tehnike.

Če tehnika v najširšem možnem smislu ni kaka poljubna dogodivščina človeštva, če je bistvo tehnike neki usodno-zgodovinski dogodek sveta, potem moremo reči, da je Husserlova misel temu bližja; predvsem pa sta Marxova in Nietzschejeva misel, ki vsaka s svoje strani premišljata ta dogodek sveta, bistveno zgodovinsko odgovornejši od Vebrove, ki je sicer temu zelo blizu, obenem pa to tudi **prikriva**. Opozorilo na to prikrivanje pa ne more veljati za káko golo kritiko Vebrove filozofije, zakaj v nekem globljem slovensko-narodnem, zgodovinskem smislu je prav to prikrivanje in z njim vsa doslej nakazana paradoksija Vebrove filozofske misli za nas najbrž v posebnem smislu **razkrivajoča**, če dopustimo možnost, da je celotna Vebrova misel v neki pristnejši zvezi z **zavestjo slovenstva**.¹⁸

¹⁷ Primerjaj s tem mojo razpravo *Leninova »filozofija«, ali o imperializmu*, ki bo v kratkem izšla pri založbi Obzorja v Mariboru.

¹⁸ Kaj s tem mislim, glej že omenjeno razpravo »O slovenstvu in filozofiji« v »Problemih«, štev. 91—92.

Kljub omenjenim nesamovoljnim prikrivanjem in nepopolni bistveno zgodovinski odgovornosti (če smemo tako reči) pa je **Vebrova misel glede na zasnutek in izvedbo filozofije kot znanosti v bistvenem smislu samoizraz in samopotrjevanje znanstveno-tehnične epohe sveta na Slovenskem**, kljub vsemu svojemu antropologizmu, teološkosti ter gibanju v sferi doživljanja in **prav zato**. Reči smemo, da je Vebrova filozofska misel, taka, kakršna pač je, vendarle najvišji dosežek slovenske čisto filozofske (laične) misli med obema vojnama, ki je v primeru s sočasnimi zelo razvitim slovenskim neotomizmom oziroma neosholastiko tudi bistveno zgodovinsko odgovornejša; namreč odgovornejša zato, ker se v nji pristneje kot v neosholastiki izkazuje zgodovinsko nepoljubno samorazumevanje človeka kot avtonomnega, samodejavnega bitja. Prav zaradi tega pa gotovo zasluži mnogo večjo pozornost, kot je bila deležna pri nas po drugi svetovni vojni, ne da bi seveda hoteli delati iz nje kako novo ideologijo.

dar — naj bo tako ali drugače, rad bi ekspliciral nekatere probleme, do katerih sem se dokopal v svoji kritični praksi in ki mi jih je moja teoretična misel osvetlila kot temeljne, bistvo zadevajoče in potrebne jasne obdelave. Pri tem bom, kot se omenil že v začetku, skušal izhajati iz konfrontacije marksizma in strukturalizma.

Prvo po vrsti se mi vidi vprašanje branja.

Sprašujem se namreč, ali je marksističnemu kritiku še mogoče brati literarne tekste na nereflektiran, samoumeven način in ali ne mora pri svojem branju neogibno upoštevati dognanj fenomenologije, ki so prešla tudi v strukturalizem (predvsem hermenevtika)? Tu ne gre za to, ali je branje psihološko, sociološko, politično, formalistično, temveč za odnos med bravcem kot takim in tekstom kot takim. Sme gledati bravec-kritik na tekst kot na trdno gmoto, strukturirano po eni sami zakonitosti, vsebujočo svojo bit, ki jo je treba dešifrirati — in to enoznačno — svojo formo, ki jo je treba opisati, in tisto tako imenovano čutno-nazorno plat, snov, živost, videz, ki jo na eni strani vsebina — bit — pomensko določa, na drugi pa forma estetsko oblikuje? Vprašanje kritika bi bilo torej — v nereflektiranem branju — samo vprašanje pravih, zadostnih, primernih kriterijev, ki da so »objektivni« in ki se jih da priučiti ter aplicirati na sleherni tekst. Tekst je dan in izoblikovan v svoji danosti, branje je dano, konfrontacija enega in drugega pa je oditis teksta v branju, čisti prenos pomena in oblike teksta v zavest bravca, ki je povrh vsega še družbena — se pravi splošna — zavest. Nekoliko sicer poenostavljam, vendar hočem zadeti bistvo: nereflektirana vulgarno marksistična kritika ne bo teksta jemala kot pomensko ter oblikovno mrežo, ki jo različna branja, različno kodirani pristopi k njemu tudi različno dešifrirajo, spravljajo v različne pomenske sisteme in jo s tem po svoje preustvarjajo (čeprav je že vnaprej jasno, da ne gre za individualno svojevoljnost — naključnost — slehernega posameznega branja, temveč prav tako za determiniranost teh branj po predhodnih sistemih, ki pa so lahko najrazličnejše vrste: razlikujejo se po smeri predmeta branja ali pa po kriterijih lastnih izhodišč). Najbrž bi moral sleherni kritik-analitik ob začetku branja razstaviti svoj instrumentarij, preanalizirati svoja izhodišča, jih prikazati javnosti in pri tem ugotoviti: glede na tak cilj, taka sredstva in taka merila prihajam do takih rezultatov. Tako se razprava o rezultatih določenega kritičnega postopka ne bo mešala z razpravo o njegovih filozofskih, znanstvenih itn. izhodiščih, pač pa bosta potekali vsaka zase. Lahko se namreč z neko metodo ne strinjam ali mi je tuja, pa zato ne bom zametaval njenih rezultatov, če so metodi — izhodiščem — primerni.

Vzemimo konkreten primer, s katerim se pravkar ukvarjam. Poezija Alojza Gradnika sodi že petdeset let v vrh vse slovenske poezije. Leta 1932 je Josip Vidmar uredil njeno prvo antologijo — **Svetle samote** — in ji napisal uvod. Ta uvod je eden najtehtnejših in najprodornejših Vidmarjevih spisov, zato ni čudno, da ni le inavguriral določene interpretacije Gradnikovih pesmi, temveč jo je celo definiral, še več, zablokiral, zabetoniral. Vidmarjevo razlago Gradnika so pozneje drugi samo nadaljevali in — glede na Gradnikovo nadaljnje pesniško delo — razširjali, delno modificirali, v osnovi

pa je niso spremenili (mislim na Boršnikovo, Kalana, Legišo, Slodnjaka). V nekaj besedah naj posnamem bistvo te interpretacije: Gradnik je sicer človek mračnega, temnega nagona, zato ga ta nagon nenehoma peha v soočanje s smrtjo. Prava človečnostna, etična, močna, zrela osebnost, ki se ravno tako nahaja v Gradniku, a se je šele polagoma razvijala in prišla do polne veljave, pa je ta mračni nagon ter njemu sorodno povezanost s smrtjo premagala in obvladala. Zato je smrt v tej poeziji samo nastopni takt, tema, ki jo pozneje preglasijo ter v povsem drugačno — pozitivno — harmonijo uskladijo druge teme; smrt je za Gradnikovo poezijo, tako pravijo ti tradicionalni interpreti, podrejen element; višje, pomensko določajoče je Življenje, Ljubezen, Domovina in Natura.

Takšno branje seveda ni v nasprotju z Gradnikovo poezijo. Še več, celo nenavadno močno je v skladu z intencijami samega avtorja, ki se je, kolikor bolj se je staral, zmerom bolj predajal krščansko katoliški ideologiji o premagovanju vsega smrtnega, zemskega, na eni strani v načelu Boga, na drugi v formiranju zrele, obvladane, v pozitivnost, v moralno ravnanje usmerjene osebnosti. Oboje, avtorjeva ideologija in ideologija njegovih kritikov-interpretov, v nekem smislu in na neki ravni celo sovpadata. Zdi se torej, da je branje kritikov ne le povsem pravilno, temveč celo edino mogoče. Vendar — je res tako?

Avtorjevo branje lastne poezije, tendenca, ki se je njegovi poeziji vsiljevala, Vidmarjevo in branje drugih kritikov, vsa ta branja so izvirala iz povsem določenega ideološkega sistema, za katerega lahko rečemo, da je prevladoval v predvojnih časih na Slovenskem in je imel različne variante: od strogo katoliške do liberalne. Ta tradicionalni sistem, ki smo ga včasih imenovali tudi humanističnega, je bil sestavljen iz cele vrste dovolj natančno med sabo povezanih stališč, meril, odnosov, sodb, ocen, misli, namenov, predpostavk in samovrednotenj. Bil je neka čisto določena pomenska struktura, značilna za že spet čisto določen čas bivanja slovenskega naroda. Kritiki-bravci, ki so brali literarne tekste — a ne le njih, temveč svet, ki se je razgrinjal pred njimi — so jih brali znotraj tega sistema. Za ta sistem — in s tem seveda tudi zanje — je bilo karakteristično, da ni bilo govora o samorefleksiji, se pravi o preučevanju sistema samega. Zato ga ni nobeden relativiral, nobenemu ni prišlo na misel, da gre za povsem določen pomenski kod, znotraj katerega se stvari kažejo tako, kot jih vidijo zdaj, da pa bi se znotraj drugačnega pomenskega koda — drugačnega temeljnega sistema — kazale drugače. Kritiki so bili usmerjeni predvsem v to, da bi znotraj tega nezavednega horizonta priborili prvenstvo svoji varianti: ta katoliški, oni liberalni, spet tretji stalinistični. In vse bi bilo v redu, nobene razpoke ali problema ne bi bilo opaziti, če bi se ta sistem ohranil in obnavljal; nihče ga ne bi odkril kot sistem, vsak bi ga jemal kot svet v celoti, kot dejanskost, kot edino mogočo in obstoječo realiteto (Vidmarjevi pogledi na umetnost in na življenje so še danes natančno takšni; povsem samoumevno se mu zdi trditi: človek kot tak je že od začetka usmerjen k višjemu, zmerom bolj se dviguje svoji človeški zrelosti, prava umetnost je organizirana na način te zrelosti in jo tudi izpoveduje; če je ne, ni in ne more biti umetnost; kriterij

je torej večer, nastanjen v človeku kot takemu). Dogodilo pa se je, da se je povojna slovenska literatura spremenila, bistveno oddaljila od predvojne, razkrila nekatere vidike, stališča, odnose, ki jih predvojni svet — »sistem« — preprosto ni mogel prebaviti; s stališča predvojnega sveta je bila videti ta — nova — literatura zmerom bolj slaba, napačna, nerazumljiva, nesmiselna, odveč. Ker je povojni literaturi sledila tudi kritična misel, se je ta seveda začela spraševati o vzrokih tega neskladja, intenzivno se je spravila k analizi kritičnih izhodišč predvojne zavesti in pri tem kmalu ugotovila, da se od njenih ločijo. Oba svetova je začela primerjati in pri tem odkrila, da gre dejansko za dva svetova, dva različna odnosa do sveta, ki vsebinsko, vrednostno ipd. izključujeta drug drugega. Kaj je bilo po vsem tem bolj naravno, kot da se je porodila misel o zgodovinski pogojenosti obeh sistemov, o različnih kodih, s katerimi beremo en in isti predmet: literaturo ter svet.

Zdaj smo prišli do drugega bistvenega vprašanja, ki se ga namerava dotakniti ta spis: do vprašanja časa.

Ko danes berem Gradnikovo poezijo, se ne morem načuditi, kako jo je bilo — in jo je še (ljudje danes pač berejo že interpretiranega, se pravi za dejanskost današnjega časa preinterpretiranega Gradnika, ne pa Gradnikove poezije) — mogoče razumeti, kakor jo je razumel na primer Vidmar. Priznam, da je sicer cela vrsta pesmi, ki dajejo njegovemu branju prav. Vendar jih je prav toliko, ki kažejo povsem drugačen svet. Naenkrat odkrijem, da je ta poezija v mnogočem sorodna današnji, da je današnje pripravljala, da pomeni neko določeno stopnjo v nastajanju današnje. In vidim, kako se motijo tisti mladi kritiki, ki Gradnika odklanjajo, ga uvrščajo v poezijo devetnajstega stoletja; vidim, da berejo Vidmarja, Kalana, Slodnjaka, ne pa Gradnika. Smrt kot ena temeljnih kategorij povojne slovenske poezije se mi iz prejšnje podrejenosti dvigne v osrednji element. Neposredna čutnost, pravzaprav seksualnost, prav tako pride v ospredje, medtem ko so jo nekdanji bralci sramežljivo odrivali, češ da pomeni pesnikovo etično stranpot in mladostno oviro. Pred mojimi očmi se začenjajo razpletati zelo zanimivi in zelo zamotani odnosi med seksualnostjo kot temeljno življenjsko voljo ekspanzivne subjektivitete, ki pod vplivom vladajočega ideološko-etično-religioznega horizonta-sistema sama sebe ovira, blokira, napada, na eni strani ter bogom in smrtjo kot dvema variantama doživetega roba, meje te subjektivitete na drugi strani. Na tem mestu bi bilo brez pomena spuščati se v podrobnejšo analizo Gradnikove poezije, zato nam zadošča ugotovitev: z vidika ali s stališča sistema, ki mu sam pripadam, jo je mogoče — in neogibno — brati zelo različno od tistega, kot so jo brali moji predniki. In vendar gre za iste črke, za isti grafični zapis tekstov.

Tu je točka, kjer se po mojem mnenju marksizem in strukturalizem srečata. Ne morem sprejeti misli, da bi bil marksizem tisti, ki bi učil o enotnem, večnem, enakem človeku in torej o enotnih kriterijih, s katerimi je mogoče tega človeka razložiti. Ali ni ravno nedogmatski marksizem usmerjen v razlago človeka kot determiniranega ter v času, v različnih zgodovinskih epohah nastajajočega, oblikujočega se?

Nalogi teoretsko podkovane in samoreflektirajoče se kritike bi bili torej dve: napraviti najprej jasen lasten sistem presojanja, sistem, ki bi ustrezal današnjemu trenutku oziroma, kot temu ponavadi rečemo, dvajsetemu stoletju, hkrati pa tudi odkriti v zgodovini nastale in obstoječe sisteme prejšnjih stoletij, dob in kultur, sisteme, znotraj katerih so literarna dela pisali in razčlenjevali, proizvajali in gledali (razumevali). Pri tem pa nastopa nov problem, ki izvira iz kritikovega odnosa do časa. Je mogoče odkriti neki transhistorični sistem (recimo freudovsko-lacanovski ali derridajevski ali kak drug), ki bi vse druge le utemeljeval in obrazložil? Vse druge, to pomeni, tako pretekle kot današnjega? Ali so med sistemi neprehodne ločnice in jih ni mogoče spraviti na skupen intelegibilen imenovalec (kot meni Foucault v knjigi **Besede in reči**)? In še — kako danes brati tekste preteklih dob (sistemov)? Se jih sploh da v nekdanji optiki? Ta predstava, ki izvira iz postavke o človeku kot tabuli rasi, odsevu, ki se lahko — kot fotografski aparat — priliči slehernemu objektu, ta pa nosi v sebi bistvo in bit (da se lahko — in celo mora — označujoče priličiti označenemu), je bila osnova dogmatskega marksizma, ravno tistega, ki bi ga moderna marksistična kritika rada pospravila v kot. Zato najbrž ni mogoče mimo misli, da je sleherno gledanje pogojeno po subjektu, po subjektiviteti subjekta, po njegovi — historični, vrednostni in sploh najrazličnejši — strukturiranosti. Vendar — kaj to pomeni? Da literarne tekste jemljemo iz njihove zasidranosti v času, jih pravzaprav razčasimo in popolnoma hermenevtično povežemo s svojim trenutkom, ki pa s tem ni več trenutek, del v sosledju časa, temveč mesto, kraj, prostor, ki je sam na sebi brez časa, saj je aprioren in sam sebi zadosten?

A tudi pri takšnem branju razlikujemo nekaj nivojev. Najprej »naivno« branje, ki pa v bistvu nikoli ni tako naivno, kot se kaže. Preprosti bravec, ki bere navidez le površino teksta, zgodbo, čustvo, zanos, žalost, zaplet, spopad in kar je še brez števila teh vidnih, na prvi pogled razumljivih elementov literarnega teksta, dejansko nikoli ne bere samo zgodbe, čustva, zanosa itn., nikoli ne bere samo teh določenih zunanjih dejstev, temveč zmerom razbira zraven že tudi njihov pomen, njihovo temeljno — po pomenskem sistemu, pomenskem polju — determinirano in strukturirano naravo. Ni branja brez konotiranja. A v tem konotiranju ne vidim toliko povsem individualnega bravčevega dodajanja, barvanja tekstov (to brez dvoma neogibno obstaja, vendar je za nas zdaj postranskega in teoretsko ne posebno zanimivega pomena), temveč njegovo temeljno zmožnost razreševanja tekstov, odkrivanja njihove notranje zakonitosti, pomena, integritete ali diskontinuitete, vsega tistega, kar ločene drobce spreminja v tekst. Ta zmožnost razreševanja pomeni, da je bravec v posesti koda, po katerem lahko kodira in dekodira, da mu je ta kod samoumevno dan, implicitno inherenten kot njegova najbolj notranja, naravna, »podzavestna« last: da znaki, na katere naleti v tekstu (in tekst sam je prvi ter najvišji, najbolj diferenciran znak), v njegovi notranjosti, vidu, rezoniranju takoj sprožijo čisto določene reakcije (kot pri Pavlovljevem psu) in se takoj prevedejo na isto valovno dolžino, v sistem, ki mu je bravec podložen. »Naivni« bravec ni nič manj utemeljen v sistemu razumevanja kot njegov najbolj kritični kolega, glede na

določeni pomen teksta ni nič bolj pri vrhu razumevanja; razlika med njima je drugje: v kompleksnosti, kritičnosti, razkrojljivosti in samorazkrojljivosti branja.

Kritični bravec leta 1970 teksta enostavno ne more več brati kot enote, celote, iluzije, čutnega sevanja ideje, nazorne utelesitve enega načela, temveč zaradi svoje védnosti o naravi branja, o pogojenosti teksta po branju ter različnih barvnih sistemih (znotraj vélikega pomenskega sistema dobe) tekst neogibno razstavlja ter njegove elemente (tiste, za katere se bo odločil) postavlja v razmerje do centra, ki je dejansko središče barvnega sistema. Prostornino teksta razseka pod najrazličnejšimi koti in vsak od teh presekov se spet nanaša na vidik, s katerega je prostornina presekana, pa naj bodo to vsebinski ali formalni vidiki, psihološki ali filozofski pristop. Tekst začne izgubljeni svoje lastno življenje, zmerom bolj postaja podaljšek subjektive — bravčeve — subjektivitete, ki se je zavedela same sebe, s tem izgubila svet kot svojega enakopravnega partnerja, še več, svet kot sebi nadrejeno osebo (Boga, Bit, Zgodovino), obenem pa svet določila deloma kot možnosti, v kateri se bravec (ki je postal ta hip seveda pisec — proizvajavec: proizvajavec sveta in njegovega pomena) razteguje, razširja, bogati, množi, kot ploščo, na kateri vadi in se samopotrjuje, deloma — in to je usodna plat subjektivitete — pa kot področje, v katerem se subjekt začenja izgubljeni, kot neznani prostor, ki je nič (ker ni subjekt, subjekt pa je vse), a kot nič intenzivno vleče vase subjektive (sámo)pomene, jih uspešno dela vprašljive, jih zvija, razlamlja, moti in mota, dokler se mu ne posreči celotne subjektivitete (se pravi od nje same edino priznanega sveta) priritati do njenega lastnega roba, to je do lastnega ne-smisla, njena temeljna negotovost in razpadljivost; s tem pa seveda tudi meja, konec kakršnega koli celovitega, totalnega, na Logosu počivajočega bravnega ali bravskega sistema. Tam se po vsej priliki začenja drugačen način branja, takšen in tisti, ki ga vsi že čutimo kot nov način človeške eksistence, ga pa s svojimi, na logocentrizmu sezidanimi instrumenti zaenkrat še ne moremo otipati; skušamo ga zajeti in ujeti, a se ne da, ker je njegova narava najbrž ravno v tem, da ni lastninsko opredeljen in da je torej že vnaprej neujemljiv, nezajemljiv, nepolastljiv.

Za kritičnega, samoreflektiranega bravca leta 1970 je značilno, da se nahaja ravno vmes: med pluralizmom, mnogokratnostjo kriterijev ter presekov, se pravi razčlenjevanj in presojanj na eni, in končevanjem, izginjanjem, samoraztapljanjem teh kriterijev in presekov na drugi strani. Kaj storiti? Reflektirati to svojo mejno in vmesno pozicijo? Vsekakor. To pomeni hkrati: zavedati se svoje pogojenosti, utemeljenosti na nič, se pravi, na subjektiviteti, ki izginja. (In tu vidim veliko možnost marksistične filozofije kot tiste, ki na eni strani subjekt ter njegovo subjektiviteto tematizira, pristruje do zadnje izbrušenosti, jo kaže kot temeljno svetovno silo ekspanzivne, vse požirajoče, vse postavljajoče — producirajoče in trošeče — človeške volje, na drugi pa je hkrati že imanentna kritika ne le značaja te volje — simboliziranega in opredmetenega recimo v lastnini, lastništvu, kapitalu, kapitalizmu, moči materialnih interesov itn.; — temveč njene narave, njenega temelja; s to kritiko odpira marksizem vrata v območje onkraj dane, lastniške,

na subjektiviteti počivajoče, logocentrične, iz Idej-Idealov-Vrednot napajajoče se, na Oblasti in Očetu legitimirajoče se avtoritarne človeške družbe.) To pomeni seveda tudi: prepustiti se scientizmu, planetarni logiki do kraja ekspanzivno se razširjajoče voluntaristične subjektivitete: tehniki. Rigorozno, kritično, precizno, koherentno analizirati tekste, delati analize po natančno določenih presekah skoz tekst, analize, ki zmerom že takoj v začetku povsem znanstveno eksplicirajo svojo aksiomatiko, postopke in cilje, pomeni udeleževati se znanstvene projekcije človeka v svet, biti na nivoju sedemdesetih let dvajsetega stoletja, prihajati do neštevilnih zanimivih in pomembnih rezultatov, ki jih takšno delo lahko daje, do izredno kompleksnega, čeprav hkrati v posameznih segmentih ostro opredeljenega in omejenega razumevanja svojega predmeta (teksta? sveta? sebe? — sebe kot teksta sveta, ki sem jaz; teksta kot sveta sebe; in sveta kot sebe teksta, ki se piše z usodno pisavo — česa?), obenem pa poglobljati razumevanje sebe (spet isto: sveta? teksta? . . .).

Na tem mestu se zdaj z vso nujno zastavlja nenavadno težko rešljivo vprašanje tako imenovane estetske sodbe, ocenjevanja in obsojanja literarnih tekstov.

Tradicionalna literarna kritika je poznala analizo bolj kot uvod v sodbo. Sodba je bila cilj in smisel kritike. Biti literarni kritik je pomenilo — vsaj pri nas doma, v Sloveniji — biti sodnik nad literarnimi teksti, tista oblast, ki nepregledno snov, amorfni material ureja po vrednostno hierarhični lestvici. Literatura sploh še ni bila prava literatura, dokler ni bila nostrificirana, uvrščena v nacionalni red, razvrščena po zaslugah, pravzaprav sprejeta v sistem nacionalnih vrednot, ki jih je narod (oziroma skupina, ki je narod vodila, se z njim identificirala) potreboval za svojo samoafirmacijo, legitimnost in establishment. Čeprav je zanimiva, nas ta plat — še posebej slovenske — literarne kritike v tem spisu ne more zanimati. Odločilnega pomena pa je vprašanje, ali je moderna kritika še dolžna ocenjevati na stari način; če je, kako, in če ni, zakaj ni.

Ali beseda kritika res že ipso facto pomeni ocenjevanje? Neko ocenjevanje brez dvoma; to je že sam izbor. Izbor teksta, ki ga kritik analizira, je že znamenje, da vidi kritik v njem nekaj posebnega, značilnega, pomenljivega (razen v primeru, kadar obravnava prav vso produkcijo — recimo celotne nacije, kar je mogoče pri naših mini-nacijah, ali neke založniške hiše, nekega žanra). Vendar izbor sam še ne pove mnogo. Več zvemo v njegovi utemeljitvi: v vsebini kritike. Ta pa je lahko zares zelo različnih tipov. Tradicionalna kritika izhaja z idealističnega (očitno prav nič marksističnega) stališča, da obstoje na eni strani vrednote (Ideje), na drugi snov, ter da je temeljna naloga kritike (kot — to je zdaj očitno — prvenstvene idejno poklicane urejevalke notranjega družbenega reda, zaščitnice njegovih vrednot, se pravi Vélike svečenice obstoječe moralno ideološke socialne ureditve) poklicati snov, materijo na odgovornost, jo — kot snovno produkcijo — primerjati z vnaprej obstoječimi Idejami ter potem na osnovi te primerjave na vrednostni lestvici odčitati, do katere stopnje se je bila snov zmožna vzdigniti. Nato kritika ugotavlja: v snovi — v tekstu — je toliko in toliko Ideje,

seveda pa ni nujno, da tej Ideji reče ideja (to dela le katoliška ali stalinistična, eksplicite ideološka kritika), lahko jo imenuje tudi drugače, recimo — v slovenski kritiki svobodomiselnega vidmarjanskega tipa — Talent, Etična zrelost, Človeška ali celo Človečanska — humanistična — odgovornost, Oblikovna moč, Prodornost Duha (kjer vladajo Ideje, brez Duha ne gre) ipd. Sistem, v katerem je utemeljena takšna kritika, horizont, znotraj katerega se nahaja, je jasen: na eni strani idealni svet, na drugi materialni. Subjekt, ki sodi, je skrit in netematiziran; če ga kdo povpraša, kaj ga je pripeljalo v to funkcijo, ga posadilo na to mesto, bo ponavadi odgovoril: talent (se pravi spet Ideja), zmožnost, po kateri je postal tolmač Ideje, znani platonistični posrednik Genija (Duha). V tem odgovoru se hinavsko skriva za odgovornost Ideje, za etabilirani sistem vrednot, do katerih je v enosmiselnem odnosu: kot njihov zastopnik, kot neke vrste moralno-estetski policaj, ki budno pazi, da zavest o superiornosti, absolutni veljavi, primarnosti Idej ne potemni, da je ne zasenčijo ter popačijo šušmarji (ti pa so zmerom zastopniki materije: teme, zla, hudiča). Kritikova osebna zasluga ali odgovornost je le v tem, da varuje Odgovornost Idej, njegova bit, avtonomija, eksistenca je s tem drugostopenjska, izvedena, odvisna. Ko je sodba izrečena, velja: sodila je Ideja. Sleherna sodba je le ponovna okrepitev Idej nad materijo, stabilnosti nad dinamiko, establišementa nad revolucijo, danega nad nastajajočim, obstoječega nad produkcijo, vrednostnega nad živim, idealnega nad dejanskim, bistva nad bivanjem.

Moderni kritiki, ki izhaja iz modernega sistema ter horizonta (oba pa smo že nekoliko naznačili), je takšen idealizem seveda kar se da tuj. Moderni način branja, védenja o konotaciji, sproizvajanju tekstov, o pogojenosti kritikovega pristopa k tekstu itn. onemogoča primerjanje nizkega z visokim, naključnega z nujnim, empiričnega z idealnim, temveč postavlja oba elementa v povsem drugačen — vrednostno enakopraven — odnos; lahko bi celo zapisali: v instrumentalen, funkcionalen odnos. Izhodišča, iz katerih moderna kritika razčlenjuje svoj predmet, so dana oziroma izbrana, potek analize pomeni na osnovi teh izhodišč in z uporabo določenih instrumentov čim bolj izčrpno ter jasno opisati predmet (to je presek skoz tekst), odkriti odnose v njem, nasprotja, tenzije, nadgradnje, pomene, skratka vse, kar je kritiku glede na naravo izhodišč ter instrumentov omogočeno. Razumljivo je, da bo neki kritik prišel v analizi dlje kot drugi, ker je zmožnejši; a to je zgolj empirični problem znanstvenikove sposobnosti in prav nič ne vpliva na naravo analitičnega sistema. Oziroma: lahko vpliva — kot produkcija sistema — vendar na eni strani s tem, da potisne samoprosojnost, transparentnost sistema do zadnjih meja, in na drugi strani s tem, da sistem podgradi z drugim sistemom, se pravi, da odkrije možnost drugega sistema, morda širšega in temeljnejšega od prvotnega, morda samo dopolnjujočega se s prvotnim, in napravi potemtakem celotno analizo kompleksnejšo, večstransko in večpomensko. V vsakem primeru pa ostane kritik samo — recimo da intenzivno prodirajoči in razpirajoči — merivec predmeta z izhodišči in instrumenti; nazadnje je to merivec samega sebe s samim sabo, saj če je v svetu, ki je samo neskončno pomnožena in ekstenzivirana subjektiviteta,

vse samo subjekt(iviteta), najde subjekt povsod samo sam sebe (le enako spozna enako). Tekst ni nič drugega kot ekstenzifikacija in intenzifikacija subjektovega — bravčevega, kritikovega — sveta, in če kritik misli dovolj radikalno, dovolj metodično, skušenjsko in globoko (skušenjsko in globoko pomeni: z zadostnim upoštevanjem zadostne množine izhodišč ter instrumentov), bo domislil svet teksta kot tekst sebe — seveda, in to je treba nenehoma poudarjati — strogo, rigorozno, prav nič »ingeniozno«, svojevrstno, individualno spreminjajoč meje metodičnega raziskovanja.

Prišli smo do ugotovitve, da je torej sleherno kritično branje hkrati potrošnja in produkcija. Potrošnja tega, kar je (dano): izhodišč, sredstev, s tem pa eo ipso produkcija, ker pomeni spreminjanje teoretskih modelov (sistemov, znotraj katerih se gibljemo in ki jih ne moremo preseči: ki so naša meja in horizont) v realno materialno gibanje, modela potrošnje v dejanskost produkcije, dejavnost, ki z nenehnim samoustvarjanjem subjekta-subjektivitete ex nihilo (iz modela) proizvaja celoten materialni svet; literarni tekst. Kritika torej ni afirmacija vnaprej obstoječih Idej-Idealov, temveč obratno: afirmacija tega, kar nastaja, z uporabo idej (modelov) v življenje priključena čutna pomenskost sveta. Pomeni, ki jih odkriva kritik v tekstu, niso samo bolj ali manj slepo, neživo, reproducirajoče se ponavljanje Idej-Obrazcev, temveč narobe: ti pomeni nenehno znova nastajajo, interferirajo, se množijo, križajo, si nasprotujejo, se pobijajo, urejajo, torej proizvajajo nenavadno zapleteno in dinamično mrežo v sistemih determiniranega, a v življenje, se pravi k drugemu, k intersubjektiviteti se pretakajočega človeka; intersubjektiviteta kot naravna emanacija subjektivitete in prispelost te subjektivitete do njenega roba (ki je neskončno razmnožen v vsem njenem telesu kot nešteto robov; za vsako voljo tiči njen konec: drugi, smrt, nič), do usodne odvisnosti od drugega, brez katere je ni, saj je ta drugi ravno tako temeljna in izvirna subjektiviteta, ta intersubjektiviteta je kot nenehna produkcija (znakov in pomenov) in nenehno (njihovo) trošenje (trošenje kot rob: konec) polje označevanja, pomenjanja, razpomenjanja in prepomenjanja.

Ali ni takšna — moderna — kritika povsem normalna kritika? Ali res mora v imenu Idej soditi ter obsojati, da bi postala kritika? Ali s svojo tako rekoč hipertrofirano, neomejeno, sleherni predmet v péroznosti spreminjajočo in s tem vanj infiltrirajočo se, presnavljajočo ga dejavnostjo ni celo hiperkritika, obsesivna dinamika prodiranja v vse kar je, notranjega širjenja, čiščenja, vzpostavlja sorazmerje v vsem tem, kar je, komuniciranja med deli vsega, kar je: temeljnega inteligibiliziranja vsega, kar je? In to glede na nekaj, česar ni (modeli so samo teoretska slika sveta-subjekta, njegova metodična možnost)? In glede na nekaj, česar še ni (na nove pomeni)? In na nekaj, česar sploh ni (na mejo, na smrt, na nič)? — Temeljna negativiteta kritike je tako ohranjena.

Razumevanje (inteligibiliziranje), ki je obenem komuniciranje (transformacija in hranitev, razmnoževanje in precizna stabilnost pomenov v intersubjektivnosti), je edina »sodba«, ki jo lahko da moderna kritika. Konec rodovno statičnega sistema logocentrizma, v katerega intenzivnem h-koncu-

-trajanju se nahajamo, pomeni prehodno dobo totalne kritične prepustnosti sveta, kjer sta materija in model samo dva obraza istega gibanja.

V branju — pomenskem dešifriranju — literarnega teksta zadenemo že takoj na začetku na temeljno vprašanje: ali ima — vsebuje — tekst tako imenovano zadnje označeno ali ne? Odgovor je preprost: odvisno je od tega, v kakšni optiki ga bomo brali. Ideja, talent, poduk, etično jedro, umetniška prepričljivost itn., to so seveda sinonimi za bit, za boga, za zadnje označeno; določeni niso po ničemer, a sami določajo vse. Žal je tudi znanost — kot poslednja in najvišja oblika logocentrizma — tako strukturirana, da ne more shajati brez zadnjega označenega: brez zakona, strukture kot zakona. Vendar — tu se je treba vprašati (posebno v smislu raziskav Rolanda Barthesa): so možne decentrirane strukture, tiste, v katerih se središče nenehoma prenaša oziroma je nedoločljivo? Je takšno branje transscientistično? Ali ni Marxova radikalna kritika vseh idealizmov zadevala ravno Idej kot zadnjega označujočega in jih skušala nadomestiti s produkcijo (znakov in pomenov)? Morda bi bilo zanimivo in napeto primerjati dva tipa branj, dva koda: scientistično in kritično filozofsko (marksistično), ter ravno iz razlike med rezultatoma obeh branj, med obema proizvedenima (pomenjenima, dešifriranimi) tekstoma razumeti posebnost literature, ki je umetnost? Znanstveno branje nam da čisto določene rezultate: odkrijemo določeno strukturo teksta, recimo Gradnikove pesmi, določimo mesta, ki jih imajo temeljni eksistenciali (smrt, neposredna čutnost, bog, narod, subjekt, drugi, ljubezen itn.), natančno lahko orišemo — celo z diagramom — odnose med temi mesti, odnose glede na določene in izbrane kriterije, opazujemo, kako v teku časa — v teku pesnjenja tega pesnika (Gradnika) — eksistenciali zamenjujejo mesta, dobivajo nove pomene, formalno in vsebinsko torej lahko opišemo ves znakovni sistem, napolnjen s pomeni, kakor ga pozna recimo Gradnikova poezija ali pa slovenska poezija v celoti. In vendar — smo določili poetični ali zgolj enopomenski tekst? Smo brali literaturo ali znanost? Se res da vse prevesti — reducirati — na zakon? Kaj pa, če se da enako dobro govoriti tudi o igri, o strukturi igre, ki je odprta na vse strani, ki nima enoznačnega tipa znanstvene deskripcije, temveč polnost nenehnega doseganja roba, nenehnega padanja čez rob — v nič —, s tem pa nenehnega prehajanja v drugo? Ni to tip, ki temeljno razbija naš logocentrični metodizem, temeljna načela večtisočletne svetovne zgodovine, brez katerih si do zdaj nismo mogli zamisliti sveta: razbija in odpravlja pojem enotnosti, skladnosti, celote, zakona, identitete, harmonije, zadnjega označujočega, reda, načel? Kako misliti ta translogocentrični svet? Nam igra zares dovolj pomore? Se nam more posrečiti izdelava takšne kombinatorike, ki bi s svojo notranjo dialektičnostjo prelisičila zakon, a pri tem ne bi padla v shicofreno zmedo, v naključnostno otipavanje in vdljanje?

S tem v zvezi bi bilo še posebej koristno raziskati naravnost notorični marksistični problem: odnos poetičnega teksta do ideologije oziroma obratno. Ali ne nakazuje rešitve misel, da gre pri literarnem tekstu (artikulirani govoricu kot mnogoznačnem pomenskem sistemu) za tak permeabilni sistem (?), oziroma zunajsistem, za sistem/zunajsistem (da uporabim oznako

za alternanco dveh členov paradigme), ki ni notranje cenzuriran po odločilni, vse determinirajoči, bitno-božji Ideji, se pravi po ideologiji, temveč nastopa v njem ideologija samo kot en element, kot nujna cenzura, ki pa jo literarni tekst ravno v svoji umetniškosti nenehoma presega? Ideološko — dogmatsko, enosmiselno itn. — branje je tisto, ki bere tekst iz svojega svetovnega nazora (se pravi s stališča degradirane, banalizirane, buržoazirane filozofije), hkrati pa tudi v tekstu išče zgolj — ali predvsem — to, kar je v njem ideološkega. Ena cenzura bere drugo. Ena cenzura išče drugo, bodisi sebi enako, da se sama potrdi, bodisi različno, da jo pobije (militantni temeljni namen sleherne ideologije), da z njeno eksistenco dokaže eksistenco Zla, načela Negativitete, torej tega, kar je prepovedano (represivnost ideologij oziroma tistega, kar zastopajo: logocentrizma: opresivnost Logosa) in z dokazovanjem eksistence tega dokazuje spet le sama sebe — sebe kot Vrednoto (Dobro, Pravo, Idejo; Zlo je zmerom kontraideja, kontravrednota, vrednota, ki konstituira svoje nasprotje, drugo(st), ta pa s svojo različnostjo — sovraštvo Ideje do pluralnosti —, z odstopanjem od Norme, z zavrženostjo priča o večni eksistenci-predeksistenci Identitete). Branje, ki bi hotelo poiskati poetičnost teksta, bi moralo brati čez cenzuro, ki si jo sleherni tekst postavlja sam nad sabo in pred sabo. A kako brati? Kako — recimo v Gradnikovi poeziji — ne zadevati predvsem na tisto, čemur navadno rečemo teza, tendenca, svetovni nazor, spoznanje, in kar je v tej ali oni obliki, bolj ali manj poudarjeno do zdaj prebiralala vsa slovenska literarna kritika?

Kako rekonstituirati slovnico literarnega — umetniškega — teksta? S tem da znakov tega teksta ne beremo kot polnih, naravnih, od biti — zdnjega določujočega — danih, kot organizmov, ki govorijo sami po sebi, direktno, že vsi v enosmernosti smisla, s katerim so čez in čez nadevani (to bi bilo ideološko, »naivno« branje, v katerem logocentrizem spoznava in utrjuje sam sebe), temveč da jih gledamo kot arbitrarni sistem (oziroma zakonito/arbitrarni, gre za temeljno dvojnost naše prehodne dobe, ki stoji v koncu metafizike, v koncu Logosa, a si še ne more pomagati brez njega)? Da beremo tekst kot zaprto/odprto strukturo, kateri določa zaprtost zakon te strukture, fiksnost, stabilnost, jasnost, identičnost, sorazmernost njenih notranjih odnosov, odnosov med spet fiksnimi, stabilnimi itn. elementi, odprtost pa igra teh odnosov, dinamizem, zamenljivost, plasticiteta, fluktuabilnost elementov, ki jim — kot posameznim znakom in celotnemu znakovnemu sistemu — vsako novo, različno (pluralno) branje daje novo vsebino, odkriva nove pomene njihovih odnosov, nove odnose med njihovimi mesti (ker so tudi temeljno prazni, arbitrarni), omogoča njihovo zmerom znova obnovljeno igro, njihovo padanje čez rob (v nič) in vstajanje iz tega nič?

Je to tisto, kar hočemo, se pravi moderno kritično — in tudi marksistično — branje literarnega teksta?

Narava in struktura religioznega fenomena*

Marko Kerševan

»Religija, država, družina, pravo, morala, znanost, umetnost so samo posebne oblike proizvodnje in sodijo pod njen splošni zakon« (Marx)¹

»(Znanstveno-spoznavno) ... umetniško, religiozno, duhovno-praktično prisvajanje tega sveta« (Marx)²

»Človek — ustvarjalec svoje religije na isti način, kot je ustvarjalec svoje umetnosti, znanosti, filozofije« (R. Pettazoni)³

1. Namesto uvoda

Že od prvih začetkov proučevanja religije se postavlja vprašanje o razmerju med znanstvenim proučevanjem religije in obstojem religije oz. reli-

* Razprava obravnava isto temo kot članek »Teoretski model za obravnavanje religije kot specifične prakse« (Naše teme 1969/5). Nekaterih vprašanj, ki se jih v tem članku dotikam, niso pa neobhodno potrebna za razvijanje naše teme, tokrat ne ponavljam. Podrobneje pa obdelujem nekatera ključna vprašanja. Temeljni pristop ostaja isti, vendar v pričujočem tekstu na nov, drugačen način razrešujem dve temeljni vprašanji: razmerje med religijo kot individualno psihološkim in religijo kot družbenim pojavom ter (oziroma) vprašanje o razmerju med religioznim doživetjem in družbeno formiranimi elementi (komponentami) religioznega pojava (mit, dogmatika, teologija; obredno-praktična komponenta; cerkev). Drugačna rešitev teh dveh temeljnih vprašanj ima seveda za posledico tudi nekatere modifikacije drugih tez.

Gre za dve vprašanji, ki sta se mi že pri pisanju omenjenega članka zdeli nezadovoljivo rešeni, vendar mi takrat ni uspelo oblikovati drugačne koncepcije. V prepričanju, da javna strokovna razprava in kritika lahko le pospeši dozorevanje boljših rešitev, sem članek kljub temu objavil.

¹ Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844, v Marx-Engels, Rani radovi, Naprijed, Zagreb 1961, str. 242.

² Uvod v očrte kritike politične ekonomije (prvi osnutek 1857—1858), Marx-Engels, Izbrana dela, CZ, Ljubljana 1968, IV, zv., str. 35.

³ R. Pettazoni, Gli ultimi appunti, v Religione e società, Bologna 1966, str. 122.

gjoznosti same. Minili so časi, ko so na znanstveno proučevanje religije gledali (s strahom in sovraštvom ali pa z iluzornim upanjem) kot na apriori ateistično dejavnost. Kolikor je religija več kot prevara ali samoprevara zavesti — in to znanstveno proučevanje ravno ugotavlja — potem je, kot je zatrdil že Durkheim, *č i s t i i d e a l i z e m*, če menimo, da bi spoznanje nekega specifičnega in objektivnega družbenega pojava odpravilo pojav sam: znanost lahko razloži in mora razlagati religijo (podobno kot umetnost), kajti religija sama sebe ne pozna, ne more pa je nadomestiti, ustvariti ali uničiti.⁴ Podobno je v bistvu »potolažil« zagovornike religije Freud: če je religija to, kar psihoanaliza o njej ugotavlja — pojav z globokimi psihološkimi osnovami — potem se ni bati, da bi jo odpravila na površini zavesti gibajoča se znanstvena ali logično filozofska kritika.⁵ Konec koncev so to, sicer v drugi zvezi — v zvezi z razrednimi »koreninami« religije — poudarili že klasiki marksizma.

Toda če je očitno, da znanost ne more odpraviti religije, pa je vprašanje, koliko je lahko nekdo še naprej na isti način religiozen ali nereligiozen, potem ko spozna naravo in mehanizem religiozne prakse.

Očitno je namreč, da mora tudi religiozni znanstvenik gledati na religijo (vsaj) t u d i kot na človeško oz. družbeno stvar in proizvod, če jo hoče znanstveno proučevati. Izhajati mora vsaj iz minimalne metodološke ateistične predpostavke, da je religija odvisna tudi od družbenih in zgodovinskih pogojev ipd. Priznati mora — kot je storil Le Bras — da »socialni in življenjski pogoji ustvarjajo v d o l o č e n i m e r i svoje bogove«. ⁶ Religiozni znanstvenik ni več religiozen, če ne govori o d o l o č e n i m e r i; toda tudi ni več znanstvenik, če si ne prizadeva te določene mere razširiti do skrajnih meja, ki mu jih dopuščajo njegova znanstvena sredstva. Znanost vnaprej predpisanih meja ne pozna.

Na drugi strani nereligiozni znanstvenik — ki ni le polemični ateist — ne more mimo tega, da ne bi odkrival stvarnega človeškega in družbenega smisla in pogojenosti religije; pri tem pa se ne more izogniti temu, da ne bi tega smisla in pogojev skušal dosledno raziskovati pri vseh ljudeh: ne more se izogniti vprašanju, kakšen je smisel religije **zanj**, koliko njegova teorija o religiji, če je res obča teorija, zadeva tudi njega. Kajti če je res, kot je zapisal Kołakowski, da ljudje slede ideologiji le, dokler ne vedo, da gre »le« za ideologijo, verjamejo v iluzijo, dokler je kot iluzijo ne razkrijejo, je ravno tako res, da brez iluzije in ideologije ljudje nikdar ne živijo in ne živimo. Zopet pridemo do m e r e: v tisti meri, kakor se neka ideologija razkrije kot ideologija, je z njo kot ideologijo konec; toda v danem času se kot ideologija razkrije vedno le **neka** ideologija ali **le del** ideologije. Razkritje pa je že znak za nastajanje nove ideologije in spodbuda zanjo.

⁴ Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P. U. F. 1960, str. 614.

⁵ S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, Fischer Bücherei B. 851, str. 115.

⁶ po H. Desroche, *Socialismes et sociologie religieuse*, Ed. Cujas, Paris 1960, str. 430.

Ali se nam torej glede na religijo ne ponuja naslednja paralela, ki jo je postavil marksistično orientirani H. Desroche, ko je proučeval Marxov ateizem:

Religiozni znanstvenik, ki ne more mimo tega, da ne bi izhajal iz predpostavke o božjem izvoru (svoje) religije, mora ugotavljati, da religijo do neke mere ustvarjajo družbene in življenjske razmere, mora v imenu znanosti do skrajne možne meje desakralizirati religijo.

Za nereligioznega znanstvenika, ki izhaja iz predpostavke o socialnih ali individualno psiholoških »izvorih« religije, pa velja parafrazirana Marxova misel ob analizi grške umetnosti, da »ni problem razumeti, da je religija (po Marxu: grška umetnost) povezana z določenimi oblikami zgodovinskega razvoja; problem je razložiti, da še danes z določenih vidikov zbuja religiozna (estetska) čustva in predstavlja nedoseženo normo«.⁷

Lahko se strinjamo z avtorjem, da kakor niti ateizem niti religioznost apriori ne kvalificirata niti ne diskvalificirata ljudi za znanstveno raziskovanje religije, tako tudi rezultati raziskovanj niso apriori v prid niti danemu ideološkemu ateizmu niti dani religiji. Res pa je, da stalno rušijo njune iluzije o njiju samih (točneje rečeno: prispevajo k njihovemu rušenju).

2. Nekatere metodološke predpostavke za obravnavanje religije kot specifičnega pojava in specifične (družbene) prakse

Marksistična teorija o človeku kot bitju prakse je prav v jugoslovanski filozofiji doživela največjo afirmacijo. Kar zadeva religijo, je pomen Marxove misli, da »človek ustvarja religijo in ne religija človeka« in da so »religija, družina, država, morala, znanost, umetnost itd. samo posebne oblike proizvodnje in da spadajo pod njen obči zakon«, pred nedavnim poudaril V. Pavičević: »Le na osnovi takega temeljnega prakseološkega koncepta religije postajajo razumljive vse odvisnosti religije od celotnega človekovega izkustva z naravo in družbo«.⁸

Enega nedvomno najpomembnejših prispevkov k teoretičnemu razvijanju pojma prakse v Marxovem smislu pa sta podala L. Althusser in njegova šola (čeprav sicer v polemiki s koncepcijo marksizma kot »filozofije prakse«). Ne glede na to, do kod sprejmemo Althusserjevo, z vplivom strukturalizma pobarvano zanikanje historizma in humanizma kot izhodišč Marxove teoretične misli, je njegova analiza Marxove metode družboslovne analize in v njej impliciranih teoretsko metodoloških predpostavk tako pomembna, da bi bila velika škoda za nadaljnji razvoj marksistične misli, če bi z njim na kratko opravili kot s »strukturalistom« ali »neostalinističnim dogmatikom«.⁹

⁷ H. Desroche, prav. tam.

⁸ V. Pavičević, Fenomenološka filozofija i religija, Filozofija 1967/1—2.

⁹ Prim. Problemi filozofije marksizma, »Rad«, Beograd 1967, str. 137—139 in

Pri našem poskusu obravnavati religijo kot specifično (družbeno) prakso se bomo večkrat poskušali opreti na njegove koncepte oziroma na njegovo interpretacijo in razvijanje Marxovih konceptov.

Althusser je v skladu z Marxom odločno znova uveljavil načelo oziroma metodološko izhodišče o obstoju različnih, relativno avtonomnih in specifičnih družbenih praks in ostro nastopil proti zreduciranju pojma »prakse« le na materialno produkcijsko prakso ali celo na vsakdanjo politično aktivnost.

Človeška oziroma družbena praksa vključuje različne specifične prakse v ožjem smislu — prakse, ki so relativno avtonomne in ustrezajo različnim nivojem družbenega življenja, a hkrati pripadajo isti kompleksni celoti (totaliteti) družbene prakse v širšem smislu. Med seboj se ločijo po svoji strukturi — ki je vedno struktura produkcije — glede na objekt, na katerega so usmerjene, glede na sredstva, ki jih uporabljajo, in glede na odnose, v katerih proizvajajo.

Althusser poudarja obstoj različnih praks; mednje šteje tehnično (materialno-produkcijsko), ekonomsko, politično, ideološko (ki oblikuje človekovo »zavest«) in teoretsko prakso¹⁰ (znanstveno prakso).¹¹

Glede religije, kot tudi glede drugih »oblik družbene zavesti«, Althusser ni povsem jasen; večkrat jo šteje k ideologiji skupaj z moralo, pravom, antropološko filozofijo, včasih govori posebej o religiozni, estetski, etični itd. praksi, včasih — zlasti v delih novejšega datuma — govori o pravu, morali, religiji itd. kot o »praktičnih ideologijah«. ¹² V vsakem primeru pa poudarja nujnost priznanja ideologije (in v tem okviru tudi religije) kot **specifične** prakse. Ideologija je organski del vsake socialne totalitete. Le ideološka slika sveta si lahko po njegovem zamisli svet brez ideologij, svet, kjer bi ideologija izginila brez sledov in bi jo nadomestila znanost. Taka utopija se po Althusserju skriva tudi v osnovi idej, da lahko znanost nadomesti moralo oziroma da lahko postane morala v celoti »znanstvena«; ali da lahko znanost razruši religijo in zavzame njeno mesto. (Althusser sicer dopušča, da bi posamezne ideološke oblike izginile — misleč morda tudi na religijo —

¹⁰ Althusser uporablja namesto izraza filozofija raje izraz teorija. Znanost je v tem okviru teoretična praksa, filozofija pa teorija teoretične prakse; zgodovinski materializem ima za »teorijo različnih specifičnih ravni družbene prakse«. Prim. npr. Althusser, *Sur le travail theorique, La pensée* (Paris) No 132. V novejših delih sicer priznava, da je taka opredelitev filozofije enostranska; dopolnjuje jo predvsem s tezo, da je funkcija filozofije v tem, da stalno razločuje ideologijo od znanosti in (s tem) predstavlja politiko (razredni boj) v filozofiji in znanstvenost v politiki. Prim. Lenin et la philosophie, Maspero, Paris 1969.

¹¹ Prim. Louis Althusser, Jacques Ranciere, Pierre Macheray, *Lire le Capital*, I. (L.C.I.), Maspero, Paris 1965, str. 74.

¹² Glej C. Glucksman, *A propos d'Althusser, La nouvelle critique* (Paris) 1969/23 str. 45.

toda le pod pogojem, da jih nadomestijo druge, ekvivalentne ideološke oblike: »znanstveni pogled na svet« navaja kot primer take nove ideologije).¹³

Ideologijo (ki vključuje v širšem smislu tudi religijo) opredeli kot »odnos ljudi do sveta«, odnos, kot ga le-ti **doživljajo**; v ideologiji ljudje ne izražajo svojih stvarnih odnosov s svojimi življenjskimi razmerami, temveč način, kako žive te odnose. Ideologija je tako »odnos odnosov«, je »enotnost stvarnega in ‚doživetega‘, ‚imaginarnega‘ odnosa z realnimi eksistenčnimi pogoji«. Imaginarni odnos kot njen sestavni del in s tem ideologija v celoti »**izraža** bolj voljo, upanje ali nostalgijo, kot pa opisuje stvarnost«. Ideologija ima zato aktiven značaj: njena funkcija je prav v tem, da oblikuje, spreminja ljudi, jih usposablja, da odgovarjajo na zahteve obstoječih eksistenčnih pogojev.¹⁴ V tem smislu definira Althusser »praktične ideologije« — h katerim prišteva tudi religijo — kot »kompleksne formacije ‚montaž‘ pojmov-predstav-podob na eni strani in ‚montaž‘ obnašanj-ravnanj-zadržanj na drugi strani. Celota funkcionira kot praktične norme, ki obvladujejo stališča ljudi in njihovo zavzemanje konkretnih pozicij nasproti stvarnim problemom njihove socialne in individualne eksistence in zgodovine.«¹⁵

Ce v tem okviru obravnavamo temeljne Marxove misli o religiji, potem se nam kot vsebinsko najbogatejša pokaže doslej zanemarjena misel, da je religija eden načinov človekovega prisvajanja sveta (naveden skupaj z znanstveno spoznavnim, umetniškim in »praktično-duhovnim« — verjetno ideološkim v ožjem smislu — načinom).

Izraz »prisvajanje« (Aneignung) kaže na razmerje človek—svet. Vsebinsko so mu blizu opredelitve »narediti za svoje«, »podomačiti«, »obvladati«, in — morda najustrezneje — »dati svetu oz. pojavom v njem človeško mero«; t. j. s tehničnim preoblikovanjem materiala za človeške potrebe, z odkrivanjem in oblikovanjem znanstvenih zakonov, z umetniškim delom, v nekem — videli bomo v kakšnem — smislu tudi z religijo itd. Tako ima prisvajanje obliko proizvodnje, prakse.

Umetniško, znanstveno, religiozno prisvajanje sveta se ne dogaja na kakršen koli način pasivnega umetniškega, znanstvenega, religioznega **odražanja** nekih realnih objektov, temveč na **način proizvodnje** spoznavnih, umetniških, religiozних objektov. Človek na določen način prisvaja realni objekt, ko proizvaja določene (spoznavne umetniške, religiozne ipd.) objekte.¹⁶

¹³ Althusser šteje tudi humanizem za ideologijo in govori o teoretičnem antihumanizmu oz. ahumanizmu maksizma **kot znanosti**. Vendar je treba pri prehitrem ogorčenem zavračanju takega stališča upoštevati prikazani Althusserjev odnos do ideologije (ki je, kot je poudaril, nima za enostavno popačeno zavest, povzročeno z omejenim, odtujenim ipd. položajem človeka, temveč za nepogrešljivo v vsaki družbi, kjer opravlja specifično in nenadomestljivo funkcijo).

¹⁴ L. Althusser, Pour Marx, navajamo po izdaji Per Marx, Ed. Riuniti, Roma 1967, str. 207—209.

¹⁵ C. Glucksman, A propos . . . , prav tam.

¹⁶ Althusser L. C. I., str. 74—75.

V tem okviru zastavljen pristop k religiji kot specifičnemu pojavu in specifični družbeni praksi odpira vprašanja:

- o (specifičnem) realnem objektu religiozne prakse,
- o načinu proizvodjanja religioznega objekta,
- o načinu, kako religiozni objekt prisvaja realni objekt religije, t. j. o naravi in mehanizmu proizvodjanja religioznega učinka,¹⁷
- in končno o mestu religije kot specifične prakse v totaliteti družbenih praks.

Preden preidemo na konkretno obravnavanje religije, je treba opozoriti še na eno temeljno metodološko predpostavko, ki omogoča in zahteva obravnavanje religije kot specifične družbene prakse. Marksistična, pa ne samo marksistična religiologija je vse prepogosto usmerjena k primitivnim oblikam religije in k njenim »izvorom«; vse to v skladu s prepričanjem, da so najprimitivnejše oblike hkrati tudi najenostavnejše in najbolj »čiste« oblike religije, da tako najbolje kažejo njeno »bistvo«, nadaljnji razvoj pa je to bistvo le kompliciral in zakrival. Konkretna raziskovalna praksa je sicer namesto obstoja enostavnih, »čistih« oblik religije kazala na obstoj t. i. »nediferencirane zavesti«, ki je vključevala med seboj prepletene moralne, religiozne, filozofske in znanstvene elemente. Kot odsev evolucionistične sheme o religiji kot najprimitivnejši obliki zavesti so to prvotno, slabo zdiferencirano zavest pogosto opredeljevali kot religiozno zavest, iz katere da so se kasneje osamosvajale umetnost, znanost, filozofija in morala. Skratka, namesto pojmovanja o diferenciaciji, razvoju in izoblikovanju relativno samostojnih oblik zavesti — znanosti, filozofije, umetnosti in religije — so enostransko zagovarjali pojmovanje o razvoju in osamosvajanju znanosti, umetnosti itd. od religije; slednja je ostajala kot ostanek v osnovi taka, kot je že bila, doživela je kvečjemu variacije, ne pa formiranje v relativno samostojno obliko zavesti. Pogosto spregledajo osnovno dejstvo: da ravno tako, kakor lahko specifičnost morale bolje razumemo šele, ko se le-ta loči od religije in običajev, tudi specifičnost religije lahko bolje razumemo šele, ko se loči od morale, filozofije in običajev — torej na kasnejši stopnji razvoja.

3. Specifičnost religije in religija kot specifična družbena praksa

a) Specifičnost religije

V čem je specifičnost religije kot specifične družbene prakse; v čem je specifičnost religioznega prisvajanja sveta?

Prvi element za odgovor na to vprašanje nam dajo definicije, ki skušajo opredeliti osnovno usmerjenost, o b j e k t religiozne prakse. Kot tipično lahko vzamemo znano definicijo M. Yingerja: Religija je sistem verovanj in praktik, s katerim se skupina ljudi bori z zadnjimi problemi človeškega življenja.¹⁸ Če sam izraz »zadnji« kaže v bistvu na relativnost objekta religije:

¹⁷ Althusser L. C. I., prav tam, posebej str. 85.

¹⁸ M. Yinger, Religion, Society and the Individual, The Macmillan Co, New York 1957, str. 9.

kaj vse je tisto »zadnje« za nekega človeka, družbo in kulturo? Že bežen pogled v zgodovino religije pokaže najrazličnejše »probleme«, ki se jih je človek loteval na religiozni način: od strele in naravnih pojavov do bolezni in družbnih stisk ter »večnih« eksistencialnih vprašanj. Pa še pri slednjih lahko opazamo razlike glede na različna obdobja in kulture: Tillich npr. piše: Za ljudi v obdobju nastajanja krščanstva je bilo osnovno (zadnje) vprašanje vprašanje smrti in posmrtnega zveličanja, v obdobju reformacije vprašanje krivde in moralnega opravičenja, danes je glavni problem občutek praznine in vprašanje smisla.¹⁹

Kot najbližji skupni imenovalac vseh možnih empirično ugotovljivih objektov religiozne prakse lahko štejemo dejstvo, da gre za objekte, ki so v danem času za človeka dane kulture izrazita afirmacija nje-mu tuje moči, za objekte, ki so mu nedostopni, pred katerimi je nemočen in ki jim s svojimi drugimi praksami — materialno-tehnično, znanstveno, umetniško — ne more dati zadosti »človeške mere«.

»Stanje, raven vseh oblik človeškega izkustva s svetom opredeljujeta tudi mero človekove potrebe po nadsvetovnih, transcendentnih silah«. (V. Pavičević)²⁰

Pri tem je pomembno, da se zavedamo, kako ne zadošča le gola nemoč, le dejstvo, da človek ne obvladuje določenih pojavov, temveč da gre za soočanje s pojavi, pri katerih ni značilno le to, da jih človek ne obvladuje, temveč se sam čuti od njih obvladanega, ogroženega, eksistenčno odvisnega. Gre za pojave, ki jih ne obvladujemo, a jih nekako moramo obvladati. Treba je poudariti, da pri tem tudi ne gre le za »zunanje« naravne pojave, temveč ravno tako za pojave družbnega izvora, pred katerimi se človek dane družbe in kulture čuti nemočnega, jih srečuje kot nekaj danega, česar sam ne obvladuje, pač pa to obvladuje njega. Poleg različnih družbenih protislovij očitno lahko spadajo sem tudi najrazličnejše »najvišje« vrednote in moralne norme neke družbe, zlasti s frustracijami, ki jim botrujejo. Kot pojavi in situacije, ki jih človek v svoji družbi srečuje kot dane, ne da bi mu bila razvidna njihova zveza in pogojenost z drugimi pojavi, ki jih sam oblikuje, lahko nastopajo tudi najbolj vsakdanji, običajni, stalni družbeni pojavi in situacije; le-ti hkrati prav zaradi svoje vsakdanjosti in zato (relativne) **neizogibnosti** zahtevajo svojo utemeljitev (npr. različni običaji, življenjske in delovne navade in norme). Kot »zadnji« problemi lahko nastopajo torej **najbolj nenavadni**, izjemni, pa tudi **najbolj »navadni« pojavi**. Za pojavi obeh vrst zija »praznina« neutemeljenosti, neosmišljenosti.

Po Freudu in po koncu »homo psychologicusa«, čiste Zavesti, ki se s svojimi imanentnimi težnjami in potrebami postavlja nasproti Svetu, je razumljivo, kako objekt religije niso lahko le »zunanji pojavi«, temveč tudi psihični procesi, konflikti in frustracije, ki ogrožajo človekov Jaz (najzna-

¹⁹ Po H. Zahrnt, Die Sache mit Gott, Piper V. München 1966, str. 118.

²⁰ V. Pavičević, Fenomenološka filosofija i religija, Filosofija (Beograd) 1967/1—2, str. 144.

čilnejši in tako rekoč pri vseh religijah ugotovljeni občutek krivde kot tipično »vprašanje«, s katerim se religije spoprijemajo).

Preden sklenemo obravnavanje objekta religiozne prakse, še dve metodološki opombi:

1. S tem, da rečemo, da je religija usmerjena v obvladovanje »zadnjih«, neobvladljivih vprašanj, »mejnih situacij« (Jaspers), pred katerimi je človek nemočan ipd. smo še zelo malo povedali o specifičnosti religije. Specifičnost neke prakse ni predvsem v njenem objektu, temveč v načinu proizvajanja (prisvajanja). Prav relativnost objekta religije nam priča za to: neki pojav, ki je bil v danem času in kraju »rezerviran« za religijo (od raznih naravnih pojavov do nekaterih duševnih konfliktov), je kasneje postal objekt znanstvene ali materialno-proizvodne prakse, ali pa sploh ni bil več aktualen. Zato je zgrešeno, če apriori razglashaмо za religijo npr. vsak poskus lotiti se »zadnjih vprašanj« oz. odgovoriti nanje. Pogosto se sicer pokaže, da so »odgovori« na zadnja vprašanja, kolikor so res z a d n j a in res (eksistencialno doživeta) vprašanja, pogosto bolj ali manj religiozne narave. Toda to lahko in moramo vedno šele ugotoviti z analizo odgovorov samih, to je z analizo načina odgovarjanja. V nasprotnem primeru lahko nasledemo zamenjavi: da razglasimo nekaj za religijo in nekoga za religioznega, ker po naši predpostavki kaj drugega ob so očenju z danim »zadnjim« vprašanjem ni mogoče; pri tem pa spregledamo, da tisto, kar je za nas (npr. za našo kulturo) »zadnje vprašanje«, za druge morda ni niti »zadnje« niti »vprašanje« v prej označenem smislu.

S tega vidika izreka G. Kehrera, opirajoč se na rezultate svoje raziskave,²¹ upravičeno kritiko na račun funkcionalističnega pristopa k religiji (zlasti pri ameriških avtorjih).

2. Nesmiselno je govoriti o opisanih objektih religiozne prakse kot o izvori h ali »virih« religije.

Če gledamo na religijo kot na specifično strukturirano prakso, vprašanje o izvoru religije v svoji klasični obliki izgubi smisel; in to tako kot vprašanje o prvih, enostavnih oblikah religije, iz katerih so se razvile vse poznejše, pa tudi kot vprašanje, kaj je te oblike porodilo, jih tako rekoč »izločilo«, oz. kaj še danes stalno poraja religijo. Nima smisla govoriti, da se religija rodi, izvira iz človeškega neznanja, nemoči, družbene bede, alienacije ipd. oz. iz želja, da bi vsaj iluzorno premagali to stanje. To ne pomeni, da navedena stanja in dejstva niso v nobeni zvezi z religijo. Zgrešen je način njihovega povezovanja v »izvore religije«; mišljenje, da je s tem tako rekoč rešeno eno bistvenih vprašanj pri obravnavanju religije. Če bi se v istem smislu vprašali o izvoru znanosti, bi lahko prišli do istih sklepov: da jo je porodila človekova nemoč nasproti naravi in želja, da bi to stanje premagal. Vendar se pri znanosti ali umetnosti le redkokdaj tako vprašujemo o »izvorih«. Pri znanstvenem proučevanju različnih družbenih praks so znanstveno pomembna vprašanja o realnem objektu teh praks, o načinu

²¹ G. Kehrera, *Das religiöse Bewusstsein des Industriearbeiters*, Piper V., München 1967, str. 162 in 189.

transformacijskega procesa, o njihovih proizvodih in o njihovi vlogi, mestu v družbeni strukturi (ali v psihičnem življenju posameznika, kolikor gre za psihološke in socialno-psihološke raziskave).

Ko obravnavamo religijo kot specifično prakso, ni mogoče mimo teorije, ki grozi, da bo spodnesla in vnaprej onemogočila vsak pristop do religije, ki se začneja s trditvami kot npr.: religija je (človekov) napor... Ne, religija ni človekov napor, prizadevanje ipd. Religija je doživetje, izkustvo neskončnega, absolutnega, nadnaravnega, numinoznega, svetega, skrivnostnega, »radikalno drugega« (Ganz anderes), srečanja z Močjo. Religija je »doživetje srečanje s svetim in ravnanje, s katerim človek na to srečanje odgovarja« — tako je, podobno kot številni teologi in pripadniki fenomenološke šole v religioziji (R. Otto, Max Scheler, G. van der Leeuw, M. Eliade), definiral svoje stališče Ottov učenec G. Mensching.²²

Religija je predvsem doživetje, izkustvo, odnos, srečanje — za religijo je značilno doživetje pasivnosti, odvisnosti od religioznega objekta. V religiji je osnovna kategorija »ergriffen (sein)«, ne »begriffen«, poudarja Troeltsch,²³ za religijo sta značilni prevzetost in predanost, piše npr. Windelband.²⁴

Opisi in definicije religioznega doživetja so seveda od avtorja do avtorja v podrobnostih različni. To kažejo že izrazi, ki jim posamezni avtorji dajejo prednost (doživetje navzočnosti Moči — Van der Leeuw; numinozno, sveto — Otto, Mensching; Ganz anderes — zlasti M. Eliade; nadnaravno, transcendentno — zlasti tisti, ki so bližji cerkveni ortodoksiji). Vendar pa se v bistvu definicije presenetljivo bližajo druga drugi (kar se kaže tudi v tem, da noben avtor ne uporablja dosledno le enega samega termina).

Osnovne karakteristike doživetja svetega (termin, ki se je najbolj uveljavil) so:

1. doživetje navzočnosti moči in odvisnosti od nje,
2. doživetje navzočnosti pojavov, ki spadajo v čisto drugačen svet, ki so nekaj »radikalno drugega« od običajnega, vsakdanjega, človeku domačega, (že) počlovečenega sveta,
3. doživetje privlačnosti, intimnosti, obrnjenosti k človeku, doživetje medsebojnega obojestranskega »osebnega« razmerja s tem radikalno drugim in s to »močjo«.

Navedene značilnosti bi celo lahko zgostili v dve osnovni in rekli, da gre za doživetje obojestranskega medsebojnega odnosa, srečanja s skrivnostnim, radikalno drugim (svetom); ali še krajše: za doživetje participacije na radikalno drugem svetu.

Kot rečeno, uporabljajo različni avtorji različne izraze: vendar ima vsak od njih svoj navedeni religiozni pomen le, če pojem, ki ga označuje, vklju-

²² G. Mensching, Die Religion, Ludwig Röhrscheid, Bonn 1969, str. 18: »Religion ist erlebnishafte Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen«.

²³ Po J. Hessen, Lehrbuch der Philosophie, Zweiter Band, Wertlehre, Religionsphilosophie, Ernst Reinhardt V., München-Basel 1959, str. 260.

²⁴ W. Windelband, Das Heilige, v Präludien II, Tübingen 1917, str. 357—358.

čuje vse tri oz. obedve navedeni značilnosti, ne glede na to, kateri je dan poudarek. Izrazi kot absolutno, nadnaravno, radikalno drugo očitno bolj poudarjajo nečloveškost, tujost, definicije religije kot doživetja Jaz-Ti (Buber) — poudarjajo osebni odnos.

Absolutno, nadnaravno, radikalno drugo brez doživetja medsebojnega odnosa nima specifične religiozne narave. V obliki opredelitve, da je religioznost odnos do absolutnega kot do nečesa, od česar se čuti človek skrajno, absolutno odvisnega, bi ga lahko razumeli tudi kot odnos do »sveta v celoti«, od katerega je človek kot posameznik v končni meri odvisen — ne da bi bila to že religija: razen če »odnosa« ne pojmujejo res kot **osebni, tj. označeni obojestranski odnos**. V tem primeru je poudarek na odnosu in na možnostih odnosa: absolutno se v tem primeru nujno spremeni oz. se postavlja kot možen **obojestranski** odnos. Podobno velja za »nadaravno«. »Nadaravno«, ki je le negativno opredeljeno v tem smislu, da je to vse, kar presega naravo, se spreminja s pojmovanjem »naravnega«, ki pa je zopet bistveno odvisno od obsega našega poznavanja narave. Nadnaravno, v katero človek veruje, pa ima eno bistveno lastnost ne glede na svoj z »naravo« določeni obseg in mesto: v nasprotju s »hladno« in tujo naravo, ki deluje, ne oziraje se na človeka, je nadnaravno človeku blizu, deluje z oziranjem nanj, ne glede na to, ali mu je v konkretnem primeru »milostno« ali mu milost odteguje. V tem je specifičnost nadnaravnega — ne v goli nadnaravnosti. Sicer ne bi imeli kriterija za razlikovanje različnih pojavov paranormalnega izkustva od religioznih »nadaravnih sil«. Podobno lahko rečemo za pojem »radikalno drugega«.

Analogno ima odnos Jaz-Ti religiozno naravo le, če Ti vključuje element skrivnostnosti, drugosti.

Ravno tako lahko pokažemo, da skrivnostnost (misterij) — kolikor ni le »še ne poznano«, vključuje element grozeče moči in privlačnosti, ki predpostavlja obrnjenost k človeku, odprtost do njega (nominosum kot mysterium — tremendum in fascinans pri Ottu); ali kot zatrjuje sodobni teolog E. Schillebeeckx: misterij ima vedno osebni značaj.²⁵ Sploh bi se najraje odločili za »doživetje skrivnosti« kot najustreznejši termin za natančno določitev specifičnosti religije.

Če je zgornji fenomenološki opis specifičnega religioznega doživetja tako prepričljiv, da ni mogoče mimo njega in brez njega obravnavati specifičnosti religije, pa je po drugi strani dejstvo, da se religija pojavlja »v zvezi« z naštetimi stvarnimi neobvladljivimi pojavi, zadnjimi vprašanji, mejnimi situacijami, psihološkimi konflikti ipd., tudi tako nesporno, da se ga tudi fenomenološko zasnovana teorija religije ne more izogniti. Če spet nekoliko poenostavimo (damo na skupni imenovalec), lahko rečemo, da so uvodoma označeni objekti religije po zgornji teoriji oz. teorijah tisto, v čemer se kaže navzočnost in s tem obstoj radikalno drugega, tisto, ob čemer ljudje doživljajo »skrivnostnost« in »svetost«, ali vsaj tisto, ob

²⁵ E. Schillebeeckx, *Dio e l'uomo*, Ed. Paoline, Roma 1967, str. 199.

čemer in preko česar se navzočnost tega najpogosteje, najobičajneje kaže in doživlja (Eliade namreč poudarja, da je vsak pojav lahko »hierofanija«).

Za naravne pojave pravi npr. Eliade: Bog se najraje izraža skozi neskončnost neba in tremendum viharja;²⁶ za psihične pojave pa npr. Jung: Čudovita skrivnost greha, krivde je, da v njih človek odkrije boga.²⁷

Analiza razmerja med objektom usmerjenosti religiozne prakse na eni strani ter »svetim« in njegovimi ekvivalenti na drugi strani nam odpira pot iz slepe ulice. Ni težko uvideti osnovne mere razmerja: »sveto« nasproti »neobvladanemu«, a eksistenčno pomembnemu na eni strani potencira in absolutizira za človeka negativne vidike, na drugi strani pa je, kot za odškodnino, hkrati odprto za človeka, obrnjeno k njemu, deluje z ozirom nanj (v nasprotju s »hladno« in za človeka »brezobzirno« naravo in njena neobvladana dogajanja).

Za opis tega razmerja bi skoraj lahko uporabili »negacijo negacije«: kar stoji človeku nasproti kot »drugo«, tuje, brezosebno, kot nedostopna moč — kot negacija človeka, kot »narava« — se negira tako, da postane človeku odprto, dostopno, v nekem smislu počlovečeno (s tem da omogoča obojestranski odnos človeka do njega), hkrati pa na višji ravni ohrani absolutizirano začetno tujost, drugost itd. **Ne-človeška narava postane človeška nad-narava.** Začetna nasprotja se odpravijo s spremembo njihovih predznakov in z njihovo združitvijo na višji ravni. Združitev nasprotij seveda ostane združitev nasprotij ne glede na spremenjene predznake: religiozne rešitve tako nujno vključujejo občutek skrivnosti in nad-razumskosti.

Formulo: »radikalno drugo« se kaže človeku (ga človek doživlja) skozi »tuje«, nedostopno, ogrožajoče, skozi mejne situacije — lahko torej obrnemo: človek »prisivaja«, kar mu je tuje in nedostopno (za druge njegove prakse) na religiozen način tako, da to doživlja kot skrivnost, kot izraz »radikalno drugega« sveta, ki pa je s tem, da je človeku odprt, da omogoča doživljanje obojestranskega medsebojnega odnosa z njim, hkrati tudi človekov svet.

Gre za dvojni obrat, ki so ga lepo izrazili številni misleci. Nekaj primerov:

»odvisnost, nemoč pred naravo... in nemoč pred normami, ki poraja občutek krivde, skrušenosti, ponižanja, spremlja hkrati občutek soudeležnosti na transcendenci... kot čudež, milost, razodetje... kdor ne pozna te priklonitve in hkratnega povzdignjenja, ta je dejansko nereligiozen« (Windelband)²⁸

»religija naredi za nekaj lahkega in posebej izbranega to, kar je v vsakem primeru nujno« (W. James)²⁹

²⁶ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Rowohlt, Hamburg 1967, str. 199.

²⁷ *Po Philosophie de la religion, Actes du XI^{ème} Congres international de Philosophie*, vol. XI., Louvain 1953, str. 107.

²⁸ Windelband, n. d., str. 369.

²⁹ W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York 1958, str. 56.

»religija pomeni **paradoksalni preobrat**« vse zajemajočega strahu in neznanske ponižnosti v neomajno gotovost ... tako da za globoko religiozne narave ni niti strahu niti ponižanja« (E. Sapir)³⁰

»religija je humanizacija naravnih **zakonov**« (tistega, kar se dojema kot neizogibno in nujno, op. p.) (C. Lévi-Strauss).³¹

In še mnenje dveh teologov:

»Bog je v zadnji instanci tisto **nedoločljivo**, kar daje gotovost in polet našim mislim in dejanjem« (De Lubac).³²

»Poslednja in edina samoumevnost je absolutna božja **skrivnost** ... najlažje in najtežje dejanje pa je sprejeti to samoumevno skrivnost kot neizrečeno ljubečo in odpuščajočo **bližino**« (Rahner).³³

Klasičen opis najdemo pri Freudu: »Neosebni silam in usodam ne moremo blizu, ostajajo nam večno tuje. Toda če v elementih vladajo čustva in strasti kot v naši duši, če celo smrt ni nič spontanega, temveč nasilno dejanje zlorabe volje, če imamo povsod v naravi bitja, kakršna poznamo iz lastne družbe, potem lahko zadihamo, čutimo se domače v tujem svetu (heimisch in Unheimlichem), lahko psihično obdelamo nesmiselno tesnobo.«³⁴

Lahko povzamemo, da ne vidimo prepada med pojmovanjem religije kot doživetja svetega, srečanja z radikalno drugim itd., ter pojmovanjem religije kot človeške aktivnosti ob srečanju z neznanim, nedostopnim, premočnim, vzvišenim itd. Neznano, nedostopno, »mejno«, ogrožajoče je **objekt** religioznega prisvajanja; doživeti tak objekt kot izraz »radikalno drugega«, skrivnosti, brezpogojnega, pomeni prisvajati si ta objekt na religiozen način, proizvajati religiozni učinek.

b. Religija kot **družbena praksa**.

Ob doslej razvitem pristopu do religije se postavljata dve vprašanji.

Prvo je na načelni ravni: kako je ob doslej povedanem mogoče govoriti o religiji kot specifični **družbeni praksi**, specifični človeški **aktivnosti** in **strukturi** te aktivnosti.

Drugo, na empirični ravni, pa hkrati konkretizira načelno vprašanje: kaj je z vsemi tistimi empirično ugotovljenimi elementi religije, ki najbolj nesporno predstavljajo nadindividualne sestavine religioznega pojava, ki skratka nesporno predstavljajo religijo kot družben, družbeno konstituiran pojav: kaj je z mitom, kaj z ritualom, kaj z versko obredno skupnostjo? Oziroma v širši in točnejši interpretaciji: kaj je 1) s predstavno-miselno, 2) z obredno-praktično, 3) s skupnostno (»sociološko«) komponento religije?

³⁰ Sapir v istem članku navaja misel, ki je tudi sicer blizu naši konceptiji: »Religija je iracionalno prepričanje o možnosti doseči mistično varnost z neke vrste identifikacijo samega sebe z nepoznavnim«; gl. E. Sapir, *The Meaning of Religion*, v *Selected Writings*, University of California Press, 1959, str. 347.

³¹ C. Lévi-Strauss, *Divlja misao*, Nolit, Beograd 1966, str. 258.

³² De Lubac, *Sulle vie di Dio*, Ed. Paoline, Alba 1959, str. 61.

³³ Rahner, *Duhovnikova vera danes*, Nova pot, Ljubljana, 1962/2—4, str. 170.

³⁴ Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, n. d., str. 97.

Bistveno je vprašanje, kakšno je razmerje med doživetjem svetega kot individualnim, »čustvenim« fenomenom (individualno seveda še ne pomeni, da gre za pojav brez družbenega pečata) in zgoraj navedenimi, očitno družbeno formiranimi elementi religije.

Eno razlago, ki se ponuja, sem prikazal v članku »Teoretski model za obravnavanje religije kot specifične prakse« (Naše teme 1969/5): da ljudje **primarno spontano religiozno doživetje** osmišljajo in vključujejo v celotno **jezikovno-miselno izkustvo**, da ga prakticirajo po družbeno »kolektivno izoblikovanih normah« (**praktično-obredna komponenta**), pri čemer se izoblikujejo med udeleženci posebni družbeni odnosi (**verska skupnost**).

V istem smislu je ta problem zastavil npr. Windelband. K bistvu religioznega občutja spada po njegovem skrivnost. »Toda prav v skrivnosti tiči spodbuda za razsvetlitev. Zavest mora poskušati, da ta docela nedoločeni predmet transcendentnega občutka naredi za določeno predstavo. Iz transcendentnega čustva se razvije transcendentna predstava« itd.³⁵

Toda, kot sem nakazal že v omenjenem članku (čeprav se mi tam ni posrečilo razviti drugačne rešitve), taka zastavitev razmerij zbuja pomisleke.

1. Empirično ni točna. Le maloštevilni posamezniki za čnejo z religioznim doživetjem, pa še ti ga običajno vključijo delno ali v celoti v že obstoječe, že dane religiozne predstave oz. se ga šele ob vključitvi v dane religiozne predstave kot religioznega sploh zavedo. Velika večina pa se **prej** (že kot otroci) sreča z religioznimi obredi, doživlja religiozno vzgojo v neki verski skupnosti, preden se sreča (če se sploh) z lastnim religioznim doživetjem. Le za ustanovitelje novih religij in za religiozno posebej »nadarjene«³⁶ bi lahko — pa celo zanje s pridržki — rekli, da izhajajo iz svojega primarnega religioznega izkustva, ki ga nato sami osmišljajo in formirajo.

2. Izhajajoč iz predpostavke o univerzalnosti in primarnosti spontanega religioznega izkustva se postavlja vprašanje — čemu sploh mit, ritual, cerkev, religiozna vzgoja ipd. Vprašanje ima še večjo težo ob (naši) predpostavki, da je religiozno doživetje način človekovega prisvajanja njemu tujih in neobvladljivih situacij. Če se to lahko dogaja tudi brez mita, rituala in cerkve, ki pridejo **naknadno**, čemu se jih potem sploh ustvarja? Mit je do neke mere morda razumljiv iz potrebe po intelektualnem ravnotežju (glej zgoraj Windelbandovo razmišljanje), toda od kod potreba po razvitem, redno opravljanem ritualu? Očitno zaidemo v nekakšen *l'art pour l'art*. Z ne-religioznimi dejavniki in latentnimi funkcijami lahko sicer pojasnimo, zakaj se neko obredje, neka dogmatika ali cerkev ohranjajo, tudi če ne zadovoljujejo neke aktualne religiozne »potrebe«, ne moremo pa razložiti, zakaj so nastali.

³⁵ Windelband, n. d., str. 371.

³⁶ Teze o neenaki sposobnosti ljudi za religiozno doživljanje ne podpirajo le W. James in fenomenologi; o njej govori tudi Marx Weber (glej npr. njegov Uvod v gospodarsko etiko svetovnih religij); med empiričnimi raziskovalci jo vehementno brani ameriški etnolog P. Radin (npr. v delu Gott und Mensch in der primitiven Welt, Rhein Verlag, Zürich, 1953).

Drugi vidik težav ob taki razlagi razmerja med religioznim doživetjem in drugimi elementi religije nam razkrivajo razhajanja med različnimi avtorji pri navajanju in razvrščanju »komponent« ali »konstitutivnih elementov« religije.

Danes religiologi soglašajo, da je »religija« kompleksen pojav, čeprav različni avtorji navajajo različno število različno imenovanih »elementov«, »komponent« ali »dimenzij«. Ameriška avtorja, ki se v zadnjem času posebej ukvarjata s to problematiko, govorita o štirih ali petih »dimenzijah«: G. Lenški upošteva: udeležbo pri obredih (ritual participation), religiozna verovanja (doctrinal orthodoxy), religiozno izkustvo (devotionalism), religiozno »samosegregacijo« (associationism).³⁷ Glock sam razlikuje: religiozno izkustvo (experimental dimension), ritualno dimenzijo, ideološko dimenzijo (religiozno verovanje), intelektualno dimenzijo (religiozno znanje) in dimenzijo »konsekvenc iz religioznega prepričanja«.³⁸ Japonec Fukuyama loči kultno, veroizpovedno (creedal), pobožno (devotinal) in spoznavno orientacijo znotraj religije.³⁹ Nekateri se zadovoljujejo z obravnavanjem mita in rituala ter razmerij med njimi (tako tudi J. Levada, ki govori o kultu in kulturnem tekstu).

Za naš problem je zanimivo navesti dva tipa razvrstitev »konstitutivnih elementov religije«, h katerim se tudi sicer steka večina drugih. Prvega navaja pri nas V. Pavičević, ki govori o predstavno-miselni, čustveni, obredno-praktični in organizacijski komponenti religije.⁴⁰ Drugega naj reprezentira Wach. Ta našteva teoretično (sistem verovanj), praktično (sistem obredov in religioznih ravnanj) in sociološko (sistem odnosov) komponento izraza religioznega izkustva.⁴¹

Ob tem lahko opazimo:

1. da mnogi avtorji poudarjajo, kako noben izmed elementov sam po sebi, izoliran, nima religiozne narave;

2. da dela največ težav prav »čustvena komponenta« (religiozno doživetje, izkustvo);

a) Videli smo že, da zlasti fenomenološka šola, pa tudi drugi, poudarjajo, da je doživetje svetega nekaj specifično religioznega (čeprav nimajo le-tega vsi za kategorijo apriori, za specifični »duševni preelement« kot R. Otto, temveč le za specifičen kompleks sicer običajnih psihičnih reakcij).

b) Religioznega čustva ali doživetja ne navajajo vsi med konstitutivnimi elementi religije — očitno zato, ker v nasprotju z drugimi objektiviziranimi in družbeno institucionaliziranimi elementi predstavlja le »neoprijemljivo«

³⁷ Po J. Matthes, Kirche und Gesellschaft, Rowohlt V. Hamburg, str. 153.

³⁸ Prav tam, str. 72.

³⁹ Prav tam, str. 72.

⁴⁰ V. Pavičević, Osnovi etike, Kultura, Beograd 1967, str. 101.

⁴¹ J. Wach, Universals in Religion, v Religion, Culture and Society, Ed. by L. Schneider, J. Wille, New York, str. 41—49. Glej tudi metodološki uvod v njegovo Sociology of Religion, London 1947.

psihološko stanje (razumljivo, da ga zato največkrat izpuščajo prav sociologi in zgodovinarji religije).

c) Hkrati pa naletimo tako rekoč pri vseh avtorjih (pa tudi sicer) na poudarjanje, da brez »notranjega doživetja«, brez »čustvene komponente« religija ni religija, ni živa religija, je npr. le še kompleks fantastičnih zgodb in običajev.

d) Težave ilustrira tudi nihanje v razporedju komponent: nekateri začnajo z religioznimi predstavami in nadaljujejo z religioznim čustvom, drugi z religioznim doživetjem in nadaljujejo z religioznimi predstavami. Nihanje po vsej verjetnosti izvira v že ugotovljenem dejstvu, da na eni strani nobena predstava o bogu (najvišjem bitju z različnimi karakteristikami) sama po sebi, izven religioznega doživetja, izven odnosa, nima ničesar specifično religioznega (»o Bogu se lahko govori le v vokativu«). Po drugi strani pa je težko govoriti o religioznem doživetju, če se neko doživetje, neko psihično stanje, v ničemer ne veže na neko bolj ali manj opredeljeno predstavo.

Zdi se nam, da omenjene težave nakazujejo drugačno opredelitev razmerja med religioznim doživetjem in družbeno formiranimi elementi religije. Izrazimo jo lahko v dveh komplementarnih stavkih:

1. Religiozno doživetje ni niti temelj, na katerega se naknadno postavi zgradba drugih elementov, niti ni eden izmed enakovrednih elementov religije; doživetje svetega (skrivnostnega, radikalno drugega z opisanimi značilnostmi) je specifični (religiozni) učinek, ki ga proizvaja po družbeni praksi konstituiran specifični objekt: religija (ki predstavlja kompleks mita-rituala-verske skupnosti).

2. Specifičnost religije ni niti v določenih predstavah, idejah in pojmihi niti v določenih gestah in obnašanjih niti v določenih oblikah združevanja niti, končno, v določenih realnih objektih (»zadnjih vprašanjih«), h katerim je usmerjena, temveč v specifičnem učinku, ki ga proizvaja opredeljena struktura misli, ravnanja in oblik združevanja (religiozni objekt), običajno v zvezi z opredeljenim realnim objektom. Ta specifični učinek je ravno doživetje radikalno drugega, skrivnostnega itd., ki pomeni religiozno prisvojitve realnega objekta.

Kolikor ji tega učinka ne uspe proizvesti, je religija kot religija mrtva, je le kompleks nekih idej in predstav, ravnanj in oblik združevanja, (ki ima sicer lahko **druge** učinke — spoznavne, integracijske, ideološke v običajnem pomenu besede, estetske — zaradi katerih tudi obstaja).

Religija je družbeno konstituirana struktura (mišljenja-ravnanja-združevanja), ki proizvaja religiozni učinek in tako omogoča specifično (religiozno) prisvajanje sveta. Ali drugače povedano: religija kot družbena praksa je proizvajanje in vzdrževanje takega objekta — na tak način strukturiranega kompleksa mišljenja-ravnanja-združevanja — ki proizvaja religiozni učinek.

Z drugega vidika: doživetje radikalno drugega ali skrivnostnega je religiozno doživetje v ožjem pomenu besede le, če je učinek **specifičnega** družbeno konstituiranega objekta (kompleksa mišljenja-ravnanja-združeva-

nja), posreden rezultat specifične družbene prakse, s katero se družba sooča s svojimi »zadnjimi vprašanji«. Religija oz. religiozna praksa je družbeno pomenjajoč sistem. Doživetje radikalno drugega ipd., »religiozni učinek«, ki nastane spontano in neposredno ob soočanju z zadnjimi vprašanji, neovladanimi silami itd., se imenuje religiozno doživetje le pogojno, če se kasneje ali po drugih kot tak ne osmisli ob nekem obstoječem religioznem objektu (nekem religioznem sistemu) ali če se neposredno ne osmisli v n o v religiozni sistem.

Vprašanje religije kot specifične družbene prakse in vprašanje o specifično religioznem načinu prisvajanja sveta se — če se opremo na Althusserjevo koncepcijo, ki jo je razvil ob analizi znanstvene prakse⁴² — tako kaže kot dvojno vprašanje: 1) kot vprašanje o načinu produkcije specifičnega objekta — specifične strukture mišljenja-ravnanja-oblik združevanja — tj. konkretnega religioznega sistema in njegovih sestavin. Smo pri vprašanju o nastajanju, spreminjanju in odmiranju konkretnih mitov, ritualov, verskih skupnosti, ki je osrednja tema (primerjalne) zgodovine religij in sociologije religije v ožjem pomenu besede. 2) Kaže se nam kot vprašanje, zakaj, po čem tak objekt, taka specifična struktura, funkcionira prav kot religija, ne pa na primer kot znanstvena teorija, politična ideologija, društvo za zabavo ipd.; v čem je in kakšen je njegov mehanizem proizvodjanja specifičnega religioznega učinka, kako omogoča religiozno prisvajanje stvarnega objekta religije. Na to vprašanje — ki je jedro teorije religije — zgodovina religij očitno ne more odgovoriti. Le-ta jemlje za religije tisto, kar se za tako proglašča, gleda jih kot gotove proizvode, rezultate; opazuje, kako ti produkti funkcionirajo v družbi v razmerju do drugih družbenih produktov, drugih družbenih praks; ne more pa odgovoriti na vprašanje, kako ti proizvodi funkcionirajo kot religija. Slednje je mogoče ugotoviti le ob analizi »živih«, funkcionirajočih, nas zadevajočih religij. Marxov »ključ za anatomijo opice je v anatomiji človeka« in njegovo vztrajanje pri tem, da analiza kapitalistične — tj. obstoječe — družbe daje ključ za razumevanje funkcioniranja družbe kot družbe, imata (kot pripominja Althusser) svoj smisel tudi v tem vidiku analize posebnih družbenih praks.⁴³

Tu se morda kaže racionalno jedro trditve: le kdor je religiozen, lahko (s tega vidika) govori o religiji. Dopolnili bi jo toliko, da se le tisti, ki je v stiku z »živo religijo«, z religioznimi ljudmi, in ki vsaj delno deli z njimi isti svet, lahko zadostno približa funkcioniranju religije kot religije. Osebna izkustva so nedvomno v oporo, toda lahko tudi v oviro pri znanstvenem pristopu, ki mora hkrati zavzeti »distanco« do osebnih doživetij.

Poskusimo povzeti naša dosedanja izvajanja o »fenomenu« religije in o religiji kot specifični družbeni praksi.

O religiji običajno govorimo v treh osnovnih zvezah:

1. V strogem pomenu besede govorimo o religiji, kadar obstajajo na eni strani »problemi«, »pojavi« in »situacije«, ki jih v dani družbi in kulturi

⁴² Althusser, L. C. I., str. 77—85.

⁴³ Althusser, prav tam.

doživljajo in definirajo kot »zadnje«, »mejne«, »neobvladljive«, »nedostopne«, a so hkrati taki, da zahtevajo neko razrešitev (objekt religije); na drugi strani pa obstaja nasproti njim družbeno pomenjajoč, specifično strukturiran kompleks mišljenja, ravnanja in oblik združevanja (religiozni objekt), ki proizvaja specifični religiozni učinek; le-ta omogoča religiozno prisvajanje objektov religije.

Religiozni učinek se dosega prek različnih psihičnih procesov. Omenimo lahko — čeprav nismo kompetentni, da bi se spuščali na to področje — psihične procese identifikacije, projekcije, nerazlikovanja subjekta od njegovega sveta. Mit, kult in versko združevanje so zato — kolikor so religiozni — usmerjeni prvenstveno v ustvarjanje situacij, ki pospešujejo, olajšujejo ali ohranjajo (odvisno od izhodišča) take procese (čeprav seveda pomenijo poleg proizvodnje hkrati tudi oblikovanje, osmišljanje, kanaliziranje religioznega doživljanja!) Njihov uspeh je odvisen še od številnih drugih dejavnikov: od intenzitete navzočnosti objekta religije, od ustrezne čustvene dispozicije, konkretno od osebnostne strukture udeležencev (ki vključuje več ali manj psihičnih elementov, ugodnih za religiozno doživljanje — to pa so na primer proizvodnja hkrati tudi oblikovanje, osmišljanje, kanaliziranje religiozne aktivnosti (obredje itd.) ni omejena le na kritične situacije v zvezi z omenjenimi objekti religije — čeprav je takrat običajno najintenzivnejša in najučinkovitejša ter zgodovinsko gledana verjetno tudi primarna — je razumljivo, da lahko postane religiozno doživetje, njegovo proizvodnje, tudi samo sebi cilj in ne le sredstvo za soočanje s konkretnimi kritičnimi situacijami.

2. Nedvomno pa lahko srečujemo religiozno doživljanje tudi kot spontano neposredno religiozno prisvajanje objektov religije brez posredovanja družbeno formirane in pomenjajoče religiozne strukture. To se najlaže dogaja a) ob intenzivnih kritičnih situacijah (množično zlasti ob naravnih katastrofah, globljih družbenih frustracijah ipd.); b) pri ljudeh, ki imajo največ psihičnih zasnov, ugodnih za religiozno doživljanje. O slednjem govori dejstvo, da so prav religiozno najbolj »nadarjeni« ljudje — mistiki — najlaže shajali brez oficijelne religije in cerkve ali pa so ustanavljali nova religiozna gibanja. Predpostavljati smemo, da so bila prav taka spontana religiozna doživljanja religiozno najbolj »nadarjenih« ljudi **ob ustreznih družbenih situacijah** jedro nastajanja (nove) religije kot družbene prakse in da so še zdaj dinamičen element v religiozni sferi. Ne smemo pa pri tem pozabiti, da gre za izjemne, izredne primere in da se večina običajno opira še na posebno institucionalizirano religiozno prakso.

Taka »religiozna« doživljanja lahko samo pogojno imenujemo religiozna. Religija je družbeno formiran in pomenjajoč sistem. Kolikor sama naknadno najdejo zvezo in se oprejo na obstoječi religiozni sistem, kolikor so vsaj do neke mere formirana v skladu z njim, pa čeprav se prizadeti tega ne zavedajo, ali kolikor se — izjemoma — sama razvijajo v osnovo novega družbeno priznanega in normiranega religioznega gibanja, jih lahko imamo za religiozne. Kolikor pa so »religiozna« le po tem, da smo sami analitično ugotovili pri njih značilnosti religioznega doživljanja, pri čemer pa jih niti prizadeti niti družbeno okolje (kultura) ne štejejo za religijo — jim imena

»religija« nismo upravičeni dajati (razen če hočemo postati glasniki nove religije!). Možno je seveda, da se tako nezavedno in spontano religiozno strukturirano doživljanje kasneje formira v družbeno normirano in formulirano religioznost, medtem ko nekdanja normirana religiozna praksa zdrkne na raven individualnega praznoverja ali celo bolezn.

4. Religija in družbena struktura

Upoštevanje izhodišča, da je religija relativno avtonomen in strukturiran pojav, vključen v strukturo celote (družbe), ter poznavanje osnovnih elementov njene strukture z možnimi odnosi med njimi nam omogoča pomembne ugotovitve o razmerju med »religijo« in »družbo«.

Osnovna značilnost razmerja med strukturo in njenimi elementi je, da vsak element (tudi sam strukturiran) odraža v sebi odnos s strukturo kompleksne celote (ki tudi sama spreminja razmerja med svojimi elementi).⁴⁴ To pomeni, da posamezni elementi (v našem primeru religija) nimajo enkrat za vselej dane funkcije in pomena, temveč se le-ti stalno spreminjajo v skladu z mero in načinom, kako se v njihovi strukturi odraža (spreminjajoča se) struktura celote, katere elementi so.

Pri odražanju ne gre za kakršnokoli razmerje med akterjem (strukturo celote ali njenih posameznih elementov) ter pasivnim ogledalom, tabulo raso (religijo). Religija in druge družbene prakse ne odražajo »družbene baze« (materialno-produkcijskega procesa in produkcijskih odnosov) v smislu epifenomena, odseva, spremnega pojava. Religija je relativno samostojna praksa, struktura, ki se ne da zvesti na druge prakse, npr. na ekonomsko. (To bi bil ekonomizem, ki je marksizmu tuj.) Religija kot relativno samostojna praksa »odraža« strukturo celote tako, da v njeno strukturo posegajo druge družbene prakse in to v skladu z notranjo strukturo (artikulacijo) religiozne prakse na eni strani in vanjo posegajoče prakse na drugi strani.⁴⁵ (Ravno tako seveda religija posega v druge družbene prakse v skladu z njihovo in svojo strukturo). Notranja struktura religije kot relativno stabilnega pojava torej določa način in obseg vpliva družbene strukture oz. posameznih praks nanjo; toda na drugi strani poseganje drugih družbenih praks, določeno z vlogo teh praks v dani družbeni strukturi, vpliva na razmerja v notranji strukturi religije. Rezultat, ki se stalno vzpostavlja in stalno ruši, je dinamična »korespondenca« med različnimi praksami, nivoji dane družbene strukture;⁴⁶ korespondenca, katere osnovna značilnost pa je hkrati stalen neenakomeren razvoj.⁴⁷ Kolikor je za religijo značilna relativna konservativnost forme, pomeni to, da imajo razmerja, utrjena ob formiranju nekega konkretnega religioznega sistema — razmerja, ki so odvisna od ta-

⁴⁴ Za označitev odnosa med strukturo in njenim elementom uporablja Althusser izraz »naddeterminiranost« (surdetermination), ki si ga je sposodil iz psihoanalize. (Prim. Pour Marx, n. d., str. 186—193).

⁴⁵ L. Althusser, P. Balibar, R. Establet, *Lire le Capital II.*, str. 245—246, 319—320.

⁴⁶ L. C. II., str. 319.

⁴⁷ Althusser, P. M., str. 178.

kratnega vpliva družbene strukture na religiozni fenomen — kasneje relativno velik, relativno avtonomen vpliv kot »prevodnik«, transformator medsebojnega vpliva družbe in religije.

Omenjena struktura religije nam razločno nakazuje možne načine, poti in obsege vplivanja drugih družbenih praks in posredno družbene strukture v celoti na religijo ter načine in možnosti vplivanja (intervencije) religije v druge sfere.

1. Religiozno doživetje je očitno odvisno od celotne psihične strukture človeka, ta pa zopet od družbene strukture (problem bazične osebnosti); prek realnih objektov religioznega prisvajanja je religija neposredno odvisna od razvoja in učinkovitosti drugih družbenih praks — tehnike, politike, znanosti — ki ožijo ali širijo obseg neznanega in neobvladljivega (nikakor ni mogoče reči, da se ta obseg le linearno krči).

2. Prek miselno-predstavne komponente je religija povezana z jezikom, znanostjo, filozofijo, ideologijo dane družbe. Znanstveni razvoj, filozofske in ideološke razlike oz. vse navedene prakse s svojimi zakonitostmi prek »slike sveta« kot komponente religioznega sistema posegajo v religijo in jo siliijo k stalnim notranjim modifikacijam, k spreminjanju njene slike sveta, k njenemu krčenju ipd. Očitno je vpliv teh praks odvisen od narave religioznega sistema, po drugi strani pa od »teže«, mesta teh praks v družbeni strukturi.

3. Prek praktično-obrednih elementov je religija povezana z estetsko in moralno prakso ter doživlja intervencijo zakonitosti teh področij v svojo strukturo (odraža tudi te zakonitosti).

4. Organizirano-družbeni element religije vključuje zakonitosti in protislovja t. i. grupne dinamike in politične prakse (spreminjanja družbenih odnosov nasploh).

5. Ravno tako je prek cerkvene ideologije v ožjem smislu in politične prakse religija podvržena zakonitostim oz. vsaj pravilnostim političnih bojov, razrednih trenj v najožjem pomenu besede ipd.

S tem smo nakazali le eno, če tako rečemo, vodoravno linijo matrice odnosov med religiozno strukturo in strukturo družbene celote. Že ta vključuje tudi posredne vplive. Npr.: spreminjajoči se družbeni odnosi se ne odražajo v religiji le neposredno prek organizacijske strukture cerkve, temveč tudi posredno prek vpliva na ideologijo in moralo ter posredno prek teh sfer na religiozno sliko sveta in praktično-obredno komponento religije. Kolikor pa s politično prakso odpravimo določene socialne vire nemoči (npr. izkoriščanje), pa prek odpravljanja dela dosedanjih objektov religioznega prisvajanja tudi neposredno vplivamo na specifično religiozno prakso. Vse navedeno velja tudi v nasprotni smeri; po navedenih ravninah religija vpliva, posega, je navzoča v drugih sferah, drugih družbenih praksah, v družbi kot celoti. V istem smislu intervenirajo med seboj tudi elementi same religiozne strukture, pri čemer prihajajo do izraza protislovja med njimi. Spreminjanje religiozne prakse v ožjem pomenu — spreminjanje, ki se začne zaradi spreminjanja objekta religioznega prisvajanja — se odraža npr. v spreminjanju vloge praktično moralne komponente znotraj strukture

religioznega sistema (tipičen primer ob prehodu s tradicionalnega kmečko-poljedelskega področja z njemu lastno religioznostjo v mestno industrijsko področje, ko se izrazito spremeni razmerje med obredno in moralno platjo praktično religiozne komponente ter prek teh sprememb vpliva na estetsko in moralno prakso družbe). Če govorimo o možnostih obojestranskega neposrednega in posrednega vpliva, to še ne pomeni, da moramo pristati na absolutni relativizem. Res lahko religija vpliva na znanost in narobe: toda dejanska smer odločilnega vpliva je odvisna od mesta, teže, vloge, ki jo imata obe praksi v celotni družbeni strukturi. To mesto pa je determinirano s kompleksno strukturo celote, je naddeterminirano in ni dano z znanostjo ali religijo kot tako.

V končni instanci je odnos med različnimi nivoji družbene prakse v skladu z Marxovim pojmovanjem odvisen (determiniran) od forme odnosov v strukturi materialno-produkcijske baze. Vendar, upoštevajoč, da družbene prakse v »nadstavbi« družbe niso nikak odsev, izraz, spremni pojav, manifestacija ipd. materialno proizvodne prakse, temveč da so hkrati ravno tako pogoj eksistence te prakse, ni mogoče zamenjavati »determiniranosti v zadnji instanci« s konkretno dominantno vlogo recimo produkcijskih odnosov. Enkrat za vselej določiti dominantno družbeno vlogo določenih pojavov (produkcijskih sil, politike, ideologije ipd.) in sekundarno, podrejeno vlogo drugih pojavov je ekonomizem, ki je z marksizmom nezdržljiv (pa naj v vlogi dominantnega faktorja stalno nastopa ekonomija, politika ali pa ideologija, znanost, zavest nasploh). Vloga razmerij v materialno produkcijski bazi družbe kot »determinirajoči v zadnji instanci« je prav v stalnem premeščanju »dominantne« vloge med ekonomijo, politiko, teorijo, znanostjo, religijo itd.⁴⁸ Tak koncept verjetno edini razrešuje konflikt med »ekonomizmom« in absolutnim relativizmom.

POVZETEK

Pri poskusu obravnavati religijo kot specifičen družben pojav, specifično »obliko družbene zavesti«, je najustreznejše, če izhajamo iz koncepta *p r a k* s e in obravnavamo religijo kot specifično družbeno prakso, ne pa zgolj kot »odraz« ali formo« neke druge vsebine. Pri tem sta nam lahko v veliko oporo Althusserjeva analiza in razvijanje Marxovega koncepta družbene prakse.

Če v tem okviru obravnavamo temeljne Marxove misli o religiji, potem se nam vsebinsko najbogatejša kaže doslej zanemarjena misel, da je religija eden od »načinov človekovega prisvajanja sveta« (skupaj z znanstveno-spoznavnim, umetniškim in »praktično-duhovnim« — verjetno ideološkim v ožjem smislu — načinom.)

⁴⁸ Prim. Marxovo misel iz Kapitala; »Ekonomske pogoje pojasnjujejo, zakaj sta katolicizem (v srednjem veku) in politika (v rimskem imperiju) igrala odločilno vlogo«. (cit po Lire le Capital II., str. 213; prim. slov. prevoda Kapitala I. (CZ, Ljubljana, 1961), str. 93, opomba).

Umetniško, znanstveno, religiozno prisvajanje sveta se ne dogaja na kakršen koli način pasivnega umetniškega, znanstvenega, religioznega **odražanja** nekih realnih objektov, temveč na **način proizvodjanja** spoznavnih, umetniških, religioznih objektov. Človek na opredeljen način prisvaja realni objekt, ko proizvaja opredeljene (spoznavne, umetniške, religiozne ipd.) objekte, ki proizvajajo opredeljene učinke.

Tako zastavljen pristop k religiji kot specifičnemu pojavu in specifični družbeni praksi odpira vprašanja:

- o (specifičnem) objektu religiozne prakse;
- o načinu proizvodjanja religioznega objekta;
- o načinu, s katerim religiozni objekt prisvaja realni objekt religije, t. j. o naravi in mehanizmu proizvodjanja religioznega učinka;
- in končno o mestu religije kot specifične prakse v totaliteti družbenih praks.

Osnovna usmerjenost, »objekt« religiozne prakse so pojavi in situacije, ki v danem času za človeka dane družbe predstavljajo izrazito afirmacijo njemu-tuje moči in ki jih človek ne obvladuje, temveč obvladujejo one nje- ga, hkrati pa zahtevajo, da naj jih nekako obvlada. To so pojavi in situacije, ki so praviloma izven dosega drugih družbenih praks. Pri tem lahko gre za naravne pojave, družbene pojave in situacije ter psihične sile, konflikte in frustracije.

Specifičnost religije (kot tudi katerekoli druge prakse) pa ni prvenstveno v objektu usmerjenosti (ki je relativen), temveč v **načinu** njegovega prisvajanja. Na specifični religiozni način prisvajanja sveta kažejo fenomenološki opisi religioznega doživetja kot doživetja »svetega«, »radikalno drugega«, skrivnostnega ipd. Človek »prisvaja«, kar mu je tuje in nedostopno za druge njegove prakse, na religiozen način tako, da to doživlja kot »skrivnost«, kot izraz radikalno drugega sveta, ki pa je hkrati **tudi človekov svet**, s tem da je človeku odprt, da omogoča doživljanje obojestranskega medsebojnega odnosa z njim.

Neznano, nedostopno, »mejno« je o b j e k t religioznega prisvajanja; doživeti tak objekt kot izraz »radikalno drugega«, skrivnosti, brezpogojnega, pomeni prisvajati si ta objekt na religiozni način.

Čeprav se religiozno doživetje dogaja tudi spontano, mimo družbeno formirane religiozne prakse, ob intenzivnem soočanju z objekti religije (z »mejnimi situacijami«, nedostopnim itd.), je vendar praviloma religiozno doživetje proizvod, učinek specifične družbeno formirane in pomenjajoče »religije«, ki je kompleks mišljenja, ravnanja in oblik združevanja oziroma predstavno-miselne, obredno-praktične in organizacijske komponente. Obstoječa, družbeno konstituirana religija je aktivna proizvajalka religioznega učinka in ne le (relativno pasivna) nadgradnja nad spontanim, od nje neodvisnim religioznim doživetjem. Njena vloga — in s tem vloga miselno-predstavne in obredno-praktične (ter skupnostno-organizacijske) komponente religije — je ta, da proizvaja pri ljudeh doživetje (izkustvo) participacije na »radikalno drugem svetu, v katerem so razrešena nasprotja danega sveta, v katerem je utemeljeno vse, kar v danem svetu ne najde svojega temelja,

obvladano, kar je neobvladljivo (oz. proizvaja doživetje odnosa, srečanja s svetom, ki ima m o č, da razrešuje nasprotja itd.). Ob tem pa seveda družbeno konstituirana religija hkrati tudi oblikuje, kanalizira in utemeljuje religiozno doživetje.

Religija kot družbena praksa je proizvodjanje in vzdrževanje takega objekta — na tak način strukturiranega kompleksa mišljenja-ravnanja-združevanja, ki proizvaja religiozni učinek. Kolikor se ji tega učinka ne posreči proizvesti, je religija kot religija mrtva, je le kompleks nekih idej in predstav, ravnanj in oblik združevanja, ki ima sicer lahko druge učinke — spoznavne, integracijske, ideološke v običajnem pomenu: besede, estetske — zaradi katerih tudi obstaja.

... (The text continues with a dense, repetitive, and largely illegible block of text, appearing to be a scan of a document with significant noise or bleed-through. The text is mostly unrecognizable due to the quality of the scan and the density of the characters.)

Zapora kaznosti I.⁰

Slavoj Žižek

»Premišljevanje mora biti prihranjeno za samotne ure; kadar je bila sama, se mu je vdajala z največjim olajšanjem; ni minil dan, da ne bi odšla na samotni sprehod, kjer se je lahko prepuščala vsem užitek pri obujanju neprijetnih spominov.«
(Jane Austen, *Prevzetnost in pristranost*)

Gotovo je, da med fenomenološko razumljeno transcendentalno konstitucijo in ugotovitvami znanosti (npr. o človekovem poreklu iz prirode) ni neposrednega nasprotja: **transcendentalni jaz ni jaz človeka kot psiho-fizičnega znotrajsvetnega bitja**. Husserl pravi ob transcendentalni redukciji: »... pomislimo torej na možnost ne-bitja, ki leži v bistvu sleherne stvarne transcendence: tedaj postane jasno, da se bit zavesti, sploh vsakega toka doživetij, z izničenjem sveta sicer nujno spremeni, da pa ostane nedotaknjena v svoji lastni eksistenci. ... Nobena realna bit ... ni torej nujna za bit same zavesti ...« (Ideen ..., I.) Nobena realna bit, torej tudi bit zavesti, uzrte kot mundani fakt v sklopu človeka kot psiho-fizičnega bitja; zato Husserl opozarja, da v tej redukciji ne gre za to, da bi »rešili košček sveta« (Cart. Med.), marveč za izpostavo absolutno ne-svetovnega značaja **transcendentalnega** ega v njegovi korelaciji s **transcendenco** realnega, t. j. sveta:

⁰ Zastavitev problema dolgujem tudi razgovoru z I. Urbančičem. Še pojasnilo k naslovu: »Zapora« je mišljena kot prevod francoske besede »cloture«, v pomenu, ki ga le-ta ima pri J. Derridaju. Poudarek je na »zaključitvi«: na zaključenem-krogu, ki je »zaprt« v samem sebi kot **odprtost** območja prisostvovanja, ne na zunanji pregraji. »Kaznost« je rabljena v pomenu »pojavnosti«.

prav zato, ker ni »rešen košček sveta«, z redukcijo ni ničesar »gubljenega«; ne gre za to, da bi si »odmislili« del sveta, marveč za **premeno naravnosti samega mišljenja**, od koder bit mundanega ni več vzeta »naivno«, marveč kot pojav-biti, korelativen »edini absolutni biti« ega. Ker z redukcijo izpostavimo »tok doživetij« ega kot polje transcendentnega izkustva, v kate-rega je kot pojav-biti vključena bit vsega mundanega, in ne ega kot v sebi sklenjene »substanc«, torej iz premisleka »korelativnosti«, tudi sledi, da pri »konstituiranju« še zdaleč ne gre za realno-ontično povzročanje predmetov; zanj ni šlo, če bi z redukcijo »rešili košček sveta«, in v tem primeru bi med transcendentalizmom in rezultati znanosti obstajalo neposredno nasprotje. S pojmom »konstitucije« se hoče Husserl prav izogniti dilemi (predfenomenološkega novoveškega) idealizma in materializma, kjer se je celota zvedla na jaz ali svet, katerih bit je v obeh primerih bila realna. Da bi zaznamoval to točko, vpelje Husserl razliko **realnega in reelnega**: redukcija hkrati z **irealnostjo**, t. j. ne-svetovnost **reelnega** jaza. Da je realno vselej že korelativno in kot tako »konstituirano« po jazu, to pomeni, da je njegova bit **transcendentna, ideelna** (npr. miza, ki ostane vselej identična v množici aktov zaznave, ni **reelno-imanentno** »v jazu«, njena enotnost-smisla je ideelna), za razliko od biti samega jaza kot edine imanentne. (Prav zaradi ne-svetovnega značaja ega se Husserl distancira od »antropologije«, ki jo očita npr. Heidegru: le-ta naj bi v **Biti in času** »tubit« zapopadel kot znotrajsvetno bitje; tako da ego, strogo gledano, **ni več »človek«**.) Ta ireduktibilna razlika transcendentnega in transcendentnega, ega in sveta, izkazuje na določen način prelom fenomenologije glede na idealizem nemške klasične filozofije. Zdi se, da se v nji **nakazuje** to, kar je pozneje Heidegger premislil kot razliko mišljenja in biti, razliko v istosti, ki pomeni odprto območje prikazovanja prisotnega. To razliko skuša Husserl (seveda brez uspeha) obvladati s teleološkim procesom transcendentne zgodovine kot notnim tokom razvoja od ne-žive narave preko živega, rastlin in živali, do človeške zgodovine, ki doseže svoj vrh s fenomenologijo, z vdorom **ideje** fenomenologije. Tudi transcendentna zgodovina »individualnega« ega s točko absolutnega začetka kot »absolutne subjektivitete« (čista hyle, transcendentno brez transcendentnega), kjer je razlika obvladana, izkaže svojo slepo pego, saj se ta začetek hkrati izkaže kot »jazu-tuje jedro« (prim. op. (1)).

Toda redukcija izhaja iz naravne naravnosti, za katero sta svetovna tako jaz kot svet, in s tem pomeni redukcijo na določeno regijo, čeprav **Ur-Region**, pričujočo že v naravni naravnosti: izhajajoč iz te naravnosti, iščemo v nji regijo, katere ne-možnosti ni mogoče misliti, t. j., ki je apodiktično evidentna: »Jaz kot naravno naravnani sem tudi in vselej transcendentni jaz, toda o tem zvem šele, ko izvršim fenomenološko redukcijo.« (Cart. Med.) (Seveda pa se s fenomenološko redukcijo radikalno spremeni smisel te regije: kljub temu, da gre za že v naravni naravnosti pričujočo regijo, ni »rešen košček sveta«, kajti iz redukcije dobi vse mundano značaj transcendentnega.) Kar se potrjuje v ireduktibilnem **paralelizmu** med transcendentno eidetiko in eidetsko psihologijo (prim. Cart. Med.): Transcen-

dentalna eidetika ne reče ničesar drugega od eidetske psihologije, potrdi vsako njeno besedo, le smisel prav tako vsake besede je zaradi fenomenološke redukcije radikalno spremenjen: iz eidetike človeka in njegovih predmetnosti kot načelno 'naivno' zajetih, četudi 'idealnih' bitij, se znajdemo v območju korelacije transcendentalnega ega in transcendence sveta. Ta istovetnost, iz katere je sama »absolutna bit«, ki je kot konstituirajoča **korelativna celoti sveta**, lahko opazovana kot določeno mundano bitje (človek), zaznamuje pojav, ki ga bomo imenovali **nasprotje-smisla** (ne ne-smisel) **transcendentalnosti**; v njem je že **a priori** dana možnost »krize«, kjer gre prav za »padeč v mundanost«. Ob nasprotju-smisla je treba poudariti predvsem to: iz zgoraj nakazanega jasno sledi, da ne gre za 'razpoko' v še neizpolnjeni subjektiviteti, za njeno omejenost, saj človek kot **mundano bitje že spada v polje transcendentalne subjektivitete** (prim. op. (11)).

Vezanost ega na določeno mundano bitje (človeka) nakazuje samoprikrito **'končnost' samega ega**.¹ Ta 'končnost' pa omogoča nasprotje ne med transcendentalno eidetiko in rezultati znanosti o človekovem poreklu iz prirode itd., marveč med temi rezultati in eidetsko psihologijo (**reine Innenpsychologie**), ki kljub obratu v »notranjost« in dostopu do »korelacije« ostaja v sferi mundanega.

Pričujoča shematična izpostava nasprotja-smisla ob zorno-spoznavno usmerjenem transcendentalizmu fenomenologije² predstavlja le zaris izhodišča našega spraševanja: Gre nam predvsem za miselne sklope, ki na določen način prestopajo horizont transcendentalnega idealizma. Ali in kako se v njih vpisuje nasprotje-smisla? Kako je z njim v Marxovem prevratu, iz katerega dejanskost ni več zorno-spoznavno zasnovana? Izhodišče naj nam bo daljši odlomek iz Nemške ideologije, ki se neposredno dotika tega vprašanja:

»Feuerbach govori izrecno o zoru prirodne vede, omenja tajnosti, ki se odkrivajo le očem fizikov in kemikov; toda kje bi bila prirodna znanost brez industrije in trgovine? Sama ta »čista« prirodna znanost dobiva tako svoj smoter kot svoj material šele od trgovine in industrije, od čutne dejavnosti ljudi. Ta dejavnost, to nenehno čutno delo in ustvarjanje, ta produk-

¹ Zaradi omejenega prostora moramo opustiti širšo 'simptomatološko' izpeljavo tega nakazovanja; tu lahko le napotimo v mejne točke fenomenologije: čas — jezik — intersubjektiviteta — zgodovina. (Npr. ob času: Vprašanje absolutnega začetka transcendentalne zgodovine kot točke, v kateri zgubi pomen transcendentalna redukcija, kjer torej zgubi pomen razlika ega in sveta: »pra-izvirni tok« časujoče-se hyle. Ta tok časenja kot »čista pasivna sinteza« zadobi ime »absolutne subjektivitete« (Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, par. 36), saj je ta sinteza čisto imanentna: gre za transcendentalno brez transcendentnega, reelni subjekt brez ireelnega objekta, hyle, brez morfe. V tej točki seveda postane nesmiselna sama redukcija, zato gre za »absolutno subjektiviteto«. Hkrati pa Husserl izkusi, da je ta točka absolutna pravzaprav ono, za kar »nam primanjkuje imen« (ibid.), izkusi to časenje hyle celo kot »jazu-tuje jedro (ichfremdes Kern)« (rokop. iz l. 1930, cit. po Derrida: Uvod k Husserl: L'origine de la géométrie), izkusi torej, da je najmočnejša točka absolutna hkrati točka, v kateri se zajame samo območje subjektivitete.

² Husserl pravi tudi še v Krisis..., da je spoznavanje dejavnost **Lebenswelt-a par excellence**.

cija je tako močan temelj vsega čutnega sveta, kakršnen sedaj eksistira, da bi Feuerbach, če bi ta dejavnost prenehala le za eno leto, našel ogromne spremembe ne le v naravnem svetu, marveč bi kmalu pogrešal celotni človeški svet in lastno sposobnost zrenja, da, celo svojo lastno eksistenco. Vsekakor prioriteta zunanje narave ostane in vsekakor se vse to ne nanaša na prvotnega, po generatio aequivoca ustvarjenega človeka; toda to razlikovanje je smiselno le toliko, kolikor opazujemo človeka kot različnega od narave. Sicer pa ta človeški zgodovini predhodna narava ni narava, v kateri živi Feuerbach, /marveč je/ narava, ki danes, razen morda na posameznih avstralskih koralnih otokih novejšega izvora, nikjer več ne eksistira, torej tudi ne za Feuerbacha.« (iz »O historičnem materializmu«, prevod popravljen)

Kakor Husserlu pri transcendentalni redukciji, gre tudi Marxu tako rekoč za »apodiktično evidenco« dejanskega življenjskega procesa ljudi, za »evidenco«, katere ne-možnosti si strogo gledano **ni mogoče misliti**: gre za »resnične predpostavke, ki bi jih lahko abstrahirali le v domišljiji« /s prenehanjem te življenjske dejavnosti »bi kmalu pogrešal celotni človeški svet in lastno sposobnost-zrenja; da, celo svojo lastno eksistenco«. Ta korak ima v Pariških rokopisih že prav poteze descartovskega dvoma: »Ne zamišljaj si, ne sprašuj me, zakaj brž ko si zamišljaš in sprašuješ, nima tvoja **abstrakcija** od biti narave nobenega smisla.« Kot kaže predzadnji odlomek, ta »evidenca« nima več spoznavnega značaja, kajti izkaže se, da je sama »sposobnost zrenja« že utemeljena v dejanskem življenjskem procesu, t. j. »izkazovanju življenja« (Nemška ideologija) individuov v njih rodni dejavnosti kot samoustvarjanju v ustvarjanju lastne predmetnosti. Vprašanje lahko zastavimo tudi takole: kateri je tisti nivo, ki nam prepove gledati na človeka kot na znotrajsvetno bitje med drugimi bitji? Ne več spoznavna dejavnost cogita, marveč sam dejanski življenjski proces. Ta nivo tedaj ustreza transcendentalnemu horizontu novoveške ontologije: Marx uzre, da se moramo, če hočemo uresničiti samo ‚intenco‘ transcendentalnosti (ki je v tem, da dojamemo »predmet, dejanskost... subjektivno«), odpovedati LOGIKI v pomenu transcendentalne onto-logike, t. j. spoznavnemu zasnutku dejanskosti, »idealistični logiki«, ker »idealizem seveda ne pozna dejanske, čutne dejavnosti kot take« (1. teza o Feuerbachu), ne vidi v nji bistvenega ‚konstituiranja‘ lastne predmetnosti.

Toda to so več ali manj znane stvari; nam gre predvsem za »prioriteto zunanje narave«, o čemer spregovorita zadnja dva stavka. V prvem sta prisotni dve logiki: V prvem delu (»Vsekakor... človeka«) je človek opazovan kot nebitveno ontično znotrajsvetno bitje med drugimi bitji, kot ‚del narave‘, kjer ta beseda zajema tudi človeški zgodovini predhodno naravo, ki kot taka za človeka »ni nič« (Par. rokop.), torej je novoveško rečeno transcendentna. Drugi del (»toda... narave.«) pa pravi, da je »to razlikovanje«, t. j. razlikovanje prvotnega, po generatio aequivoca ustvarjenega človeka in človeka, katerega proizvodnja že predstavlja »močan temelj vsega čutnega sveta«, s tem pa opazovanje človeka v abstrakciji od zgodovinske totalitete, kot mundanega ‚dela narave‘, »smiselno le toliko, kolikor opazujemo človeka

kot različnega od narave«. Kaj pomeni to opazovanje človeka kot različnega od narave? »Poznamo le eno edino znanost, znanost zgodovine. Zgodovino lahko motrimo z dveh gledišč in jo delimo v zgodovino narave in zgodovino ljudi. Teh gledišč pa ne moremo ločiti; dokler obstajajo ljudje, sta zgodovina narave in zgodovina ljudi druga drugij pogoj.« (Nem. id.) Ta vzajemna pogojenost pomeni »**človeško** bistvo narave in **naravno** bistvo človeka«: »Naravoslovje bo postalo pozneje prav tako znanost o človeku, kot bo znanost o človeku obsegala naravoslovje: bo **ena** znanost.« (Par. rokop.) V razlikovanju prvotnega in ‚drugotnega‘ človeka pa je **gledišče zgodovine narave ločeno od gledišča zgodovine ljudi**, saj je človek tu opazovan kot nebitven ontični ‚del narave‘, s čimer je porušena vzajemna pogojenost teh zgodovinj kot »**človeško** bistvo narave in **naravno** bistvo človeka«. »Opazovati človeka kot različnega od narave« pomeni torej tu opazovati ga s stališča odtujene zgodovine, ki »še ni **dejanska** zgodovina človeka kot predpostavljene subjekta«. Kot pri Husserlu ne gre za realno-ontično povzročanje sveta, tako tudi Marxu tu ne gre za vprašanje, ali je človek nastal iz narave ali ne. Gre za to, da ima vsako »čisto« naravoslovje kot opazovanje narave ne glede na človeka svoj **smisel** šele v zgodovinski totaliteti dejanskega življenjskega procesa, ki je resnična baza vsakega »čistega« spoznavanja, in da je v tem pomeni vsaka, tudi najčistejša »dialektika prirode« sploh smiselna šele iz upoštevanja »**človeškega** bista narave«, torej tega, da gre tudi pri spoznavanju »dialektike prirode« za enega izmed »**človeških** odnosov do sveta, gledanja, poslušanja, duhanja, okušanja, tipanja, mišljenja, naziranja, čutenja, hotenja, delovanja, ljubljenja«, ki so vsi »neposredno v svoji obliki družbeni organi« (Par. rokop.), t. j. že posredovani po totaliteti dejanskega življenjskega procesa. Z drugimi besedami, dodati je treba le to, da gre tudi pri gornjem razlikovanju za človeški odnos, ki je »neposredno v svoji obliki družbeni organ«, da se moramo torej pri izpostavi ‚naravne podlage‘ zgodovinskega procesa zavedati, da s tem ne stopimo iz zgodovinske totalitete, da ta izpostava nujno nastopi v obliki ‚antropocentristične‘ teleologije, da človek (kot pravi Marx) ključ za anatomijo opice išče v svoji anatomiji. Brez te vključitve spoznavanja človeški zgodovini predhodne narave v zgodovinsko totaliteto nujno pridemo do abstraktnega, od narave ločenega subjekta spoznavanja, ki pomeni le drugo plat opazovanja narave ločeno od človeške zgodovine.³

³ Kar z drugimi besedami pomeni, da ima v ne-spoznavnem, tj. praktičnem zasnutku dejanskosti tudi teorija smisel šele kot praktična; teorija, ki hkrati z »razlago« odtujitve **immanentno** ne napotuje k njeni izven-teorijski razrešitvi, je a priori ideološka, tj. le miselno potrjevanje danega stanja, ki se ne zaveda — ali se zaveda sprevrnjeno — svoje vključenosti v zgodovinsko totaliteto. Prav v tem immanentnem napotovanju v izven-teorijsko sfero se potrdi, da je teorija pristna šele, če je potreba po nji dana v sami izven-teorijski sferi, če v tem pomenu **prav ko teorija** spada v ‚gibanje stvari same‘; le tako nahajamo, kljub temu, da zasnutek dejanskosti ni več spoznaven, šele možnost ‚objektivnega‘ spoznanja; njegova možnost je v tem, da »sama dejanskost sili k misli« (Marx), ne pa da je indiferentna do teorije, da je torej teorija bistveno osveščanje, samo-zavest dejanskosti (ali, kot pravi na svojem nivoju Hegel: smešno je govoriti o možnostih in sredstvih poznanja, če ne predpota-

Tako smo prišli do dveh logik, ki *mutatis mutandis* ustrezata Husserlovemu razlikovanju transcendentnega ega in človeka kot mundanega psiho-fizičnega bitja. Kot se pri Husserlu na ta paralelizem navezuje možnost »krize«, tako se na soobstoj teh dveh logik neposredno navezuje vprašanje vira odtujitve: o gibanju zgodovine, v katerem človeški rod z ustvarjanjem lastne predmetnosti proizvaja samega sebe, pravi Marx: »I material dela i človek kot subjekt pa sta prav tako i rezultat i izhodišče gibanja (in ravno v tem, da morata biti to **izhodišče**, je zgodovinska **nujnost** privatne lastnine).« (Par. rokop.) To sovpadanje izhodišča in rezultata nas spomni na zakoreninjenost tega stavka v Heglovi misli; Marx pa označi Heglovo logiko prav kot logiko predzgodovine, t. j. zgodovine odtujitve: Hegel je s pojmovanjem razvoja kot negacije negacije, kjer je opredmetovanje zenačeno z odtujevanjem, »samo našel **abstraktni, logični**, spekulativni izraz za gibanje zgodovine, ki še ni **dejanska** zgodovina človeka kot predpostavljene subjekta, ampak šele **akt rojstva, zgodovina nastanka** človeka« (Par. rokop.). Marx očita tu Heglu predvsem to, da predpostavlja zgodovino odtujitve kot edino možno zgodovino: heglowska logika ima svojo upravičenost kot (sicer spekulativni) izraz procesa odtujitve-razodtujitve, katerega nujnost počiva v nujnosti »akta rojstva, zgodovine nastanka« človeka. Odtod moramo razumeti tudi prvi odlomek: mar ne pomeni ono »izhodišče«, v katerem počiva nujnost privatne lastnine, prav »prvotnega, po generatio aequivoca ustvarjenega človeka«, ki je kot začetek še »živalski« (Nem. id.), kot izhodišče le po možnosti, t. j. na sebi, ne pa še dejanske enotnosti človeškega bistva narave in naravnega bistva človeka, kjer si torej material dela in človek kot subjekt še stojita nasproti v svoji prirodni neposrednosti kot možnosti posredovane enotnosti? Torej bi bil zadnji vir odtujitve, 'ontična' nujnost »prvotnega človeka«, »akta rojstva« človeka, nujnost »živalskega«, **ne-človeškega** izhodišča, se pravi določena, 'končnost' samega **rodu** človeka; taista 'končnost' samega rodu pa nas prisili, da ohranimo dvojno logiko opazovanja, četudi je en pol zajet v drugega, tj. četudi je opazovanje človeka kot nebitvenega, dela

vimo, da že sam »absolut« hoče biti pri nas (Uvod v Fenomenologijo duha). Npr. »objektivna utemeljenost« spoznanja historičnega materializma: kako je možen sam historični materializem kot »objektivno spoznanje« družbe? Le tako, da »sama dejanskost sili k« (ustrezni, tj. neideološki) »misli«, torej (odtod sledimo interpretaciji Lukacsa v Zgodovini in razredni zavesti) da je proletariat kot identični subjekt — objekt zgodovinskega procesa »prvi subjekt v toku zgodovine, ki je (objektivno) zmožen aдекватne družbene zavesti«: Razredna zavest proletariata kot objektivna samospoznava odtujene družbe v svoji skrajni podobi, »odraža« objektivno možnost revolucionarne spretnitve kapitalizma v komunizem, ki pa se lahko izvrši **le s sodelovanjem same zavestne-teorije**, le s sodelovanjem misli razredno zavestnega proletariata, kot enotnost teorije in prakse. Tako se s tem aktom vzpostavitve razredne zavesti šele konstituira proletariat kot razred-za-sebe, kot dejanska revolucionarna sila. Historični materializem kot samospoznava objektivnega položaja delavskega razreda torej vsled identičnosti subjekta in objekta spoznanja hkrati spremeni sam predmet spoznanja, ga v samem spoznanju pretvori iz le objektivno-možne v dejansko revolucionarno silo. (Pr. Lukacs, *Geschichte...*, Malik, predvs. 217—8 in 223—4). Vsled tega je zgodovinsko (samo-)spoznanje edino v strogem pomenu resnično spoznanje.

prirode' že zajeto v zgodovinsko totaliteto (kot je pri Husserlu opazovanje človeka kot mundanega bitja že konstituirano po egu).⁴

Nadaljnja interpretacija kot tudi morebitna vprašljivost gornjih stavkov ni odločilnega pomena, ker iz njih kljub vsemu sledi to, za kar nam gre: v podobi dveh logik, ki zadobita historično realizacijo v t. i. »filozofiji prakse« (kjer je sama priroda dojeta kot zgodovinska kategorija) in »dialektičnam materializmu« (kjer je dialektika zgodovine dojeta le kot posebno področje aplikacije obćih zakonitosti)⁵, je tudi pri Marxu pričujoče nasprotje-smisla transcendentalnosti. Iz tega (samoprikritega) izpričeanja 'končnosti' subjektivitete tudi po obratu njenega pomena pri Marxu pa se odpira možnost afirmacije nasprotnega pola nasprotja-smisla, t. j. **mundanizacije same subjektivitete**. To možnost bomo izprašali ob »strukturalizmu«⁶, v katerem se zamaje začetni pomen evidentnosti stavka »mislim, torej sem«: zastavlja se vprašanje, če »res lahko rečem, da sem jaz ta jezik, ki ga govorim in v katerem drsi moja misel, da bi v njem našla sistem svojih čistih možnosti, ki pa vendarle obstaja le v teži plasti, ki jih misel nikoli ne bo zmogla povsem aktualizirati? Lahko rečem, da sem to delo, ki ga opravljam s svojimi rokami, ki pa se mi izmika, ne le ko sem ga končal, marveč celo, preden sem ga začel?.. Vzpostavlja se oblika refleksije, zelo oddaljena od kartezijanstva in kantovske analize, v kateri je vprašanje človekove biti prvič postavljeno v tisti dimenziji, po kateri se misel obrača k nemišljenemu in se na njem artikulira.« (Foucault: Besede in reči)

V tej artikulaciji misli na nemišljenem se mora zamajati prednost samoopazovanja nad opazovanjem-od-zunaj, t. j. novoveška utemeljitev razlike subjekta in objekta v samozavedanju kot njuni izvirni istovetnosti; če se samo neposredno-doživeto artikulira na nezavednem, tedaj je resnica mene samega v doživljanju neposredne istovetnosti temu doživljanju ,transcen-

⁴ Ta končnost ostane seveda ontološko nesmiselna, tj. razumljena je le iz ontičnega nivoja »slabe neskončnosti« (: kdo je rodil tvojega očeta, kdo njegovega itd.) za razliko od »prave neskončnosti« krožnega gibanja rodu, kjer je posameznik kot »določeno rodno bitje« sicer smrten, hkrati pa prav kot **določen** povzet v samostojno, tj. samo-postavljeno krožno gibanje rodu, iz katerega vprašanje začetka (in s tem konca) »nima smisla« (Par. rokop.). Torej je v ontološki nesmiselnosti vprašanja končnosti rodu hkrati zabrisan pomen končnosti posameznika.

⁵ Prav zaradi pomena poheglovskega 'obrata', iz katerega ni več misel kot spoznavajoča ontološko konstitutivna, tj. ker enotnost subjekta in objekta ni več spoznavno zasnovana, nastopi pri Marxu določena dvoznačnost, vsled katere se lahko znotraj »marksizma« razvijeta oba pola nasprotja-smisla.

⁶ Poudariti je treba, da k strukturalizmu tu pristopamo v luči nasprotja-smisla, torej iz horizonta transcendentalnosti. Te obmejitve se drži neka dvoznačnost: v tem ko je poudarjen nivo dogodevanja subjektivitete, ki se »strukturalizmu« samemu izmakne, pa ostane hkrati odprto vprašanje, če se v »strukturalizmu«, vsaj v njegovih mejnih točkah (npr. Lacan), ne skriva določena subverzivnost glede na horizont transcendentalnosti in celo glede na horizont dogodevanja (saj se iz slednjega strukturalizem prikaže le v svojem transcendentalnem pomenu), možna subverzivnost, katere prostor bi odprla — če naj nekoliko prehitimo miselni tok — prav slepa pega samega dogodevanja, nakazujoča se v pričujočnosti nasprotja-smisla še pri Heideggru (prim. Lacanove izjave (ki jih je seveda treba prebrati /pre-vesti/) o mitološkosti vsake resnice itd.).

dentna' in se ji zato lahko približamo šele z opazovanjem-od-zunaj: »Treba je bilo čakati antropologe, da bi odkrili poslušnost socialnih fenomenov strukturalnim ureditvam. Razlog je preprost: strukture se prikažejo le opazovanju, ki se vrši zunaj.« (Levi-Strauss: Les limites de la notion de structure en ethnologie) Interpret Levi-Strauss Yvan Simonis (v knjigi Claude L.-S. ou la »passion de l'inceste«) govori ob nujnosti tega opazovanja-od-zunaj celo o »narobe-epohe« glede na fenomenologijo: strukturalista zanimajo pogoji smisla, pogojenost smisla po nezavednih strukturalnih zakonih. V neposrednosti doživljanja se ti nezavedni pogoji nujno spregledajo, toda če naj ima doživeto smisel, mora biti artikulirano po njih. Doživeto s tem nikakor ni negirano, marveč gre prav za to, da se ugotovi njegova odvisnost od »resničnega«, »reelnega« kot nezavednega:

»Fenomenologija me zadeva toliko, kolikor postulira kontinuiranost med doživetim in reelnim. Priznavajoč, da reelno zaobsega in pojasnjuje doživeto, sem se naučil . . . , da je prehod med tema dvema redoma diskontinuiran; da je treba za dosego reelnega najprej zavreči doživeto, /ki je/ zapuščeno zato, da bi ga nato reintegrirali v objektivni sintezi, prosti sleherne sentimentalnosti.« (Levi-Strauss: Žalostni tropi)

Najprej je treba iz »narobe-epohe« »dojeti bit v razmerju do nje same in ne v razmerju do mene« (ibid.) in šele iz tega izvesti moje imanentno doživljanje. Toda kot da gre pri teh nezavednih strukturalnih zakonih mišljenja kot pogojih pomena znova za transcendentalni **a priori**, ki se pač v sami dejavnosti spregleda; Levi-Strauss resda pravi, da spoznanje »sestoji v izboru RESNIČNIH aspektov, se pravi aspektov, ki koincidirajo z lastnostmi moje misli«. Toda nadaljuje: »Nikakor ne, kot so trdili neokantovci, ker misel izvršuje neizogibno prisilo na stvarih, marveč ker je sama moja misel neki objekt. Vtem ko je »po-svetna«, sama participira na isti naravi kot le-ta« (ibid.). »Moja misel« je torej tu opazovana od zunaj, ne gre za pri-sebno doživeto misel, te »lastnosti« so temeljno nezavedne: **resnično sem šele tam, kjer ne mislim**. Odtod je treba razumeti »participacijo na isti naravi«: »Ker je duh določena stvar, nam funkcioniranje te stvari govori o naravi stvari: celo čisto razmišljanje se zvede na ponotranjanje kozmosa.« (L.-S.: Divja misel) Zato lahko Levi-Strauss govori celo o »ponovnem integriranju kulture v naravo in, končno, življenja v totalnost njegovih fizikalno-kemičnih pogojev« (ibid.). Tukaj vidimo pravi pomen fraze o Levi-Straussovem »kantovstvu brez transcendentalnega subjekta«: ni transcendentalnega subjekta, ker ni misel tista, ki izvršuje prisilo nad objekti, marveč je misel sama že objekt. To pomeni tudi fraza o »vulgarnem materializmu«: »Ne bi bil prese-nečen, če bi mi dokazali, da strukturalizem vodi k restavraciji neke vrste vulgarnega materializma.« (L.-S. v Esprit 1963/11)

Iz doslej zapisanega jasno sledi, da predstavlja »strukturalizem« ob vprašanju nasprotja-smisla transcendentalnosti prav nasproten pol glede na novoveški subjektivizem, nasproten tako glede na transcendentalni idealizem kot na Marxov zasnutek zgodovinske totalitete dejanskega življenjskega procesa ljudi, da gre torej iz idealizma gledano za »nekritično« pozicijo, iz Marxovega zasnutka gledano za odtujeno zavest, saj je v njem človek

načelno opazovan kot mundano bitje med drugimi bitji. V tem, da Levi-Strauss sprejme Sartrov očitek, da »opazuje ljudi kot mravlje«, se izpričuje izkustvo zloma gornjih zasnutkov; vseeno pa nam strukturalizmu nasprotni pol omogoča izpostaviti navideznost te ne-moči subjekta: iz transcendentalnega horizonta bi mogli reči, da lahko strukturalizem pojasni vse razen samega sebe, tj., da mora s tem, ko pristane na opazovanje-od-zunaj, **sebe** vzeti kot zunanjega gibanju stvari; star ugovor, ki ga je že Fichte v Prvem uvodu v vedoslovje naslovil na »dogmatike«, se tu pojavi v še ostrejši obliki, kajti v vseh predkritičnih filozofemih gre za človeka kot animal rationale v umnem univerzumu, tu pa je sama misel opredeljena kot artikulirajoča se na nemišljenem. Strukturalisti se seveda zavedajo tega ugovora, toda zdi se, da njihovi dosedanji odgovori ne zadovoljujejo. Levi-Strauss pravi: prav v tej točki največje moči subjekta, da spozna strukturalne zakone lastne pogojenosti po nezavednem, moramo znova pripustiti nezavedno: »Resda so zakoni nezavedne dejavnosti po eni strani vselej zunaj subjektivnega dojetja (lahko se jih zavemo, toda le kot objektov!); po drugi strani pa so vendarle oni tisti, ki določajo načine tega dojetja.« (Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss). Glede na spoznanje: njegova možnost je v tem, da je ono samo določeno po nezavednih zakonih, tako da je, vtem ko »je vse, kar je opazovano, del opazovanja« (t. j. nezavedni zakoni kot opazovani objekti stopijo v zavest), hkrati »v znanosti, v kateri je opazovalec iste narave kot njegov objekt, **opazovalec sam del svojega opazovanja**« (ibid., počrtal S. Ž.). Toda ker se to izkustvo nezavednega **vselej dogaja v zavesti**, ostane ono edini »kriterij« preskoka na nezavedno, ali, kot pravi Y. Simonis: »Izkustvo opazovalca je definitivni kriterij. Lahko le upamo, da so izkustva skupna.« (Skupna vsem, kajti pri tem gre hkrati za preskok na »družbeno«.) Ker imamo torej opravka z določenim krogom: medtem ko je »duh sam neka stvar«, je to **hkrati že vselej horizont razumevanja samega duha, da je »neka stvar**«, medtem ko je »opazovalec sam del svojega opazovanja«, je to **hkrati že vselej horizont razumevanja njegovega opazovanja**; ker torej na ta način vse dogajanje **ostane v »izkustvu**«, t. j. zavesti, lahko s transcendentalnega stališča rečemo, da ne-moči človeka kot objekta opazovanja ustreza moč samega strukturalizma kot subjekta, **za katerega je vse, tudi »duh**«, **tudi on sam kot objekt raziskave, »neka stvar**«: prav v skrajni »nesvobodi« vsega kot »stvari« bi se prikrivala brezobzirna »svoboda« tega uma kot njemu samemu zakrita njegova samogotovost, torej prav njegova »transcendentalna utemeljitev«. Tako bi se v tem, da je strukturalizem iz izhodiščne ugotovitve ne-moči transcendentalnih utemeljitev, iz tega, da se misel artikulira na nemišljenem, »prelahko« prišel na **mišljenje** tega ne-mišljenega, izpričevala njegova pripadnost novoveškemu transcendentalizmu, s čimer bi se nasprotje-smisla še bolj zaostri.

Stvari seveda v ničemer ne spremeni možna »indiferentnost« glede resnice (v klasičnem pomenu **adequatio**) kot načelna usmerjenost na razpoložljivost za tehnični proces; ostane dejstvo, da »mišljenje nemišljenega« predpostavlja svoj horizont subjektivitete, od koder se »vse« a priori prikaže kot »neka stvar« v nakazanem pomenu, torej kot **mundano**-razpoložljivo, četudi

„subjektivirano“. Ostane seveda vprašanje, če **izpolnjena** samo-razpoložljivost, kjer človek sam postane vstavljen v mundane relacije, ne zaznamuje zgube samega horizonta subjektivitete (prim. zaključek spisa o **Gestell**). Poleg tega ostane vprašanja-vredna tudi „indiferentnost“ glede resničnosti: od kod in kako pomeni točka razpoložljive **mundanizacije** vsega hkrati točko „subjektivizacije“ (npr. moderna fizika)? Slednje vprašanje se neposredno veže na nasprotje-smisla: sovpadanje mundanizacije in subjektivizacije v razpoložljivosti (ki ga sicer še na ontičnem nivoju zaznavajo predstavniki moderne fizike) znova potrdi ireduktibilnost nasprotja-smisla, nemožnost mundanizacije. „Uspela“ mundanizacija kot **izpolnjena** razpoložljivost pomeni hkrati konec samega mundanega-bivajočega (prim. zaključek spisa).

Videli smo torej, da afirmacija mundanega pola nasprotja-smisla samoprikrito prav tako predpostavlja svoj transcendentalni horizont⁷: »strukturalizem« prizna končnost subjektivitete, toda le na ontičnem nivoju kot njeno mundanizacijo. Če pa nas afirmacija mundanega pola ne vodi iz nasprotja-smisla, preostane le še ena možnost: sama „končnost“ subjektivitete, ki se nam je razprla kot vir možnosti nasprotja-smisla, t. j. premisliti to „končnost“ samo v njenem transcendentalnem, ontološkem pomenu. Tematizacija te možnosti pa predstavlja izhodišče Heideggrove miselne poti. Toda mar ne ostane tema »končnosti« vezana na Heideggro pred »obratom«? Ker pa nam — kot bomo videli — gre prav za »hermenevtični krog« po-potenja pri 'pozmem' Heideggro, moramo izhajati iz pomena »obrata«, da bi v tej osvetlitvi lahko uzrli premeno pomena »končnosti«.

V čem je torej (v luči kasnejših Heideggrovih del) koren neuspeha eksistencialne analitike tubiti, ki naj s hermenevtično-fenomenološko metodo sprosti horizont, v katerem je nasploh razumljena bit kot bit? S tem, da je izhodiščna točka spraševanja po smislu biti neposredna istovetnost spraševalca in povprašanega, je že s samo gotovostjo izhodišča v tubiti brez razvitja smisla biti nasploh določen novoveški značaj tega postopka, četudi celota meri na izprašano, tj. smisel biti same, ki je vselej že predpostavljen, tako da gre za hermenevtično ekspliciranje implicitnega, tako da ima vsa analiza tubiti le predhodni pomen. Prav s posrednostjo pristopa k smislu biti, ki naj najprej in vnaprej zagotovi horizont, tj. ki naj, izhajajoč iz gotovosti neposredne istovetnosti, zagotovi lastno bistvo kot 'temelj sistematičnega prehoda' iz znanega in sebe-gotovega bivajočega do smisla biti kot

⁷ Iz tega samoprikritega predpostavljanja bi se podal smisel stavka D. Pirjevca: Strukturalizem ve za smrt človeka, ne ve pa, da gre za samomor (Vprašanje o humanizmu, Problemi 62): v tem, ko govori o »koncu subjekta«, spregleda horizont transcendentalne subjektivitete lastne pozicije, od koder se seveda »smrt človeka« izkaže za dogajanje subjektivitete same, ne pa za strukturalni proces. Isti očitek nezmožnosti pojasnitve lastne pozicije, seveda iz horizonta marksizma frankfurtske šole, poda Alfred Schmidt v delu *Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte* (zbornik *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*), ki je sicer primer „empiričnega“ nerazumevanja Althusserja in Levi-Straussa: prav zaradi opazovanja duha kot »stvari med stvarmi«, s čimer se zabriše zgodovinska dimenzija istovetnosti subjekta in objekta, »strukturalizem« ostane ideologija, tj. ne reflektira lastne družbene posredovanosti. (Prim. *Beiträge...*, edition suhrkamp, predvs. str. 238—246).

nečesa še ne-mišljenega, je že spregledana možnost pristopa do biti same, ker je s samo 'posrednostjo' pristopa že odločen novoveški značaj bivajočega v celoti: »Poizkus bit-razumevajoče tubiti, predstaviti lastno bistvo in ga zagotoviti kot temelj nadaljnega spraševanja, »kritična« prevrnitev razumevanja na samo sebe, preprečujeta po Heideggrovem kasnejšem izkustvu tubiti, da bi se uskladila v zgodovino resnice in si tako dala naznaniti brezdanjo resnico biti.« (Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*). Zato je tudi izostal 3. oddelek 1. dela **Biti in časa (Čas in bit)**, kjer bi se z vprašanjem časa kot transcendentalnega horizonta smisla biti nasploh, tj. z vprašanjem odnosa **Seinsverständnis des Daseins** in **Verständlichkeit des Seins** (saj **Sinn von Sein** je **das, worin sich Verständlichkeit des Seins hält**, cf. Pög., *ibid.*, s. 65) moral 'po logiki stvari' **explicite** izkazati subjektivizem: izpostava smisla biti nasploh, ki **sledi vnaprejšnji tematizaciji** mesta njegovega prikazovanja; kot da je človekovo bistvo mogoče povprašati vnaprej, brez hkratne tematizacije bistva biti, le z ozirom nanj.

Ta novoveški značaj analitike tubiti je istoznačen z njeno nezdgovinskostjo, kajti metodična in sistematična pot spraševanja od analitike tubiti, ki naj **vnaprej** (:brez razvitja smisla biti same) sprostí horizont razumevanja biti, do eksplikacije samega smisla biti, a **priori** spregleda lastno zgodovinsko od-govornost (: odgovarjajoče-ustrezanje) kot uglašeno po biti sami. Lahko bi torej rekli, da se skriva novoveški značaj eksistencialne analitike v ne-odgovornosti njenega spraševanja. Te krize se »ni dalo obvladati z golim domišljanjem v nastavljenih usmeritvah vprašanj — tvegati je bilo treba mnogoteri skok v bistvo biti (Seyns) same, kar je hkrati zahtevalo izvirnejši uvod v zgodovino.« (Heidegger: *Beiträge zur Philosophie*, cit. po Pög., *ibid.*). Treba je bilo torej preiti »nastavljene usmeritve« novoveškega pristopa, ali kot pravi Heidegger nekje drugje: »Morda je temeljna napaka knjige **Bit in čas** to, da sem si prezgodaj upal predaleč.« (*Unterwegs zur Sprache*), tj. da je vprašanje po smislu biti tvegano (»prezgodaj«:) znotraj »nastavljenih usmeritev«, brez premisleka lastne zgodovinske določenosti-uglašnosti. Kajti če naj »pomanjkljivosti« **Biti in časa** ne bodo nekaj poljubnega, mora biti že njeno spregledanje od-govornosti samo zgodovinsko uglašeno, zasnovano v določeni od-govornosti. S tem pa »spraševanje ni pristna kretnja mišlejnja, marveč — poslušanje prigovora onega, kar naj dospe v vprašanje« (*ibid.*: Sp). V tem pomenu »je bilo treba tvegati mnogoteri skok v bistvo biti same«: če spraševanje vselej že »vnaprej rabi prigovor onega, kar sprašujoč na-pada (angehen)« (Sp), če je vsakokratna določenost spraševanja že uglašena po dopuščajočem, tj. bistvo biti same, tedaj pristnemu spraševanju »gre« predvsem »za« Ono samo, kar ga šele dopušča: »*précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*« (Pismo o humanizmu); kar seveda ne pomeni, da se v tem skoku neposredno razpre »bit sama«, marveč se ona izkaže prav kot zgodovinska in s tem razkrivajoč-prikrivajoča »skrivnost« (saj je prejšnja ne-odgovornost spraševanja sama morala biti kot nepoljubna uglašena iz dogajanja biti same). Iz tako nakazanega »skoka v bistvo biti same« se spremeni značaj celote problematike **Biti in časa**: globino tega »obrata« pokaže prav to, da

v njem ne gre za preprosto 'premeno problematike' (npr. od analitike tubiti k »biti sami«), kar bi seveda ostalo v istem miselnem horizontu, marveč da **isti miselni sklopi** pretrpijo odločilno preglasitev: **Befindlichkeit-Gestimmtheit** se preglasi v **die Stimme des Seins**, skrb v varovanje **Wurf**-a biti itd.; glavna pomanjkljivost 'formule obrata' »od človeka k biti — od biti k človeku« je tedaj v tem, da zakrije pomen te premene značaja istih sklopov glasiti bi se morala: »od človeka k biti« (: od analitike tubiti k vprašanju smisla biti same) — »človek kot tu— biti same« (: odpade prav 'k', tj. predhodnost analitike glede na vprašanje smisla biti). Isti sklopi, ki v **Biti in času** pripadajo analitiki tubiti, pripadajo sedaj **neposredno »topologiji« biti same**. V tem »obratu« nas zanima predvsem preglasitev **Befindlichkeit** v »glas biti«:

Da tubit je, to ne temelji v prostem zasnutku-zametu nje same, marveč je tubit iz svoje »končnosti« temu »da je« vselej že izročena. To zametanost-zasnovanost kot »faktičnost« prevzame tubit v zametku-zasnutku kot vnaprejšnjem-nahajanju in ta zasnovani zasnutek »artikulira« v razčlenjen pomenski-sklop. Zametanost-faktičnost se odpira v uglašnem-počutju-nahajanja (**Befindlichkeit-Gestimmtheit**), zametek v razumevanju in artikulacija v govoru (**Rede**). Iz »skoka v bistvo biti same« se izkaže, da je »zasnavljajoče v zasnavljanju... bit sama, ki človeka usoja v ek-sistenco tu-biti kot njeno bistvo« (Pismo...): vtem ko tubit v skušnji lastne zametanosti izkusi svojo nemoč in ničnost, izkusi, da je »določena-uglašena po nekem nič (Bit in čas), se iz »obrata« ta »nič« izkaže za bit samo, to pa v pomenu, da tu-bit ni več »mesto-držatelj nič« (Kaj je metafizika) kot bivajoče z odnosom do biti, tj. ki **prehaja** bivajoče v Nič kot bit, marveč neposredno kraj (**Ort**) kot **tu-** bistvovanja biti same, tako da človekovo bistvo »ni nič človeškega. Ono je kritje prihoda biti« (Evropski nihilizem). S tem, ko tu-bit so-pripada z bitjo Istemu in ni kot taka nič bivajočega, odpade transcendentni horizont »prehajanja«, kar seveda ne pomeni golega obrata od »prehajanja« k »prihodu«, ker je tu-bit kot »kritje prihoda« **neposredno Isto z bitjo**. Zametanost pomeni torej, da »tu-bit biva v zasnutku (**Wurf**) biti kot v nečem usodno poslanem« (Pismo...). Ker se je bit izkazala za skrivnost, je **Wurf** bistveno zgodovinski, se pravi način, kako se bit razkrivajoč-prikrivajoče usoja človeku, ki je »od biti same poklican v varstvo njene resnice. Ta klic prihaja kot **Wurf**, iz katerega izvira zasnovanost tu-biti« (Pismo...). **Wurf** kot vsakokratni usodno-poslani način-'viža' (**Weise**) razsvetlitve bivajočega, tj. epohalno uglašnost resnice biti, sprejme človek v zasnutku (**Entwurf**), ki s tem postane usklajenje-sebe (**Sichfügen**) v dogodevanje resnice biti. Ker se tako nič, po katerem je določena-uglašena tu-bit, izkaže za bit samo, se tudi uglašeno-počutje-nahajanja, v katerem se odpira ta nič, preglasi v **die Stimme des Seins**: nič človeškega, marveč **Wurf** sam kot usodno uglašnost smisla biti, ki smo mu v svojem zgodovinskem prebivanju izročeni, ki nas vselej že čaka nasproti kot prihajajoče-bivše; če beseda ne bi bila preobtežena, bi lahko celo rekli: usodno razpoloženje kot 'atmosfera', ki

'nosi' človeka.⁸ Odtod tudi govor ni več razumljen le kot artikuliranje zasnutka v razčlenjen pomenski-sklop, marveč je poudarjena predvsem zasnovanost, tako da sta človekov **Entwurf** in artikuliranje uglašena-določena iz vselej že bistvujočega **Wurf**, tj. bivšega kot »neslišnega glasu« (Sp) biti same.⁹ Ta neslišni glas kot »zven tišine« je »kaza« (**die Zeige**), tj. »rek« (**die Sage**) kot bistvo govornice. »Kaza rabi zven v besedi. Človek pa lahko govori šele poslušajoč kazo, pripadajoč ji, da bi v po-rekanju lahko rekel kakšno besedo. Ona raba in to po-rekanje počivata v onem manjkanju (**Fehlen**), ki ni niti nekakšna gola napaka niti nasploh kaj negativnega« (Sp), saj v tem manjkanju kot »manjkanju Skupnega« (reka in človekovega zvencečega po-rekanja), ki je prav »najbolj zavezujoči ozir (**Bezug**) do tega« (Sp), bistvuje »Isto v Usklajajočem (**Einigende**) Sopripadajočih« (Sp), reka in odgovarjajočega po-rekanja, Isto kot samo po-potenje (**Be-wägung**: popotovanje, ki hkrati tvori samo pot) reka do po-rekanja, njuno Usklajajoče in s tem šele oba umirajoče-dopuščajoče v njunem »godnem«, torej samo do-godevanje (**Er-eignen**). Hkrati pa »der Brauch fügt das Un« (Holzwege), raba vselej izroča v ne-sklad (**Un-Fug**): v rabečem po-potjenju se rek ireduktibilno izroča v ne-sklad. Prav ta v manjkanju počivajoča raba odpira torej ireduktibilno 'gibanje' ZGODOVINE kot razkrivajoč-prikrivajočega se do-godevanja.¹⁰ Na ta — tukaj le nezadostno nakazani — sklop po-potjenja reka do po-rekanja pa se neposredno navezuje vprašanje nasprotja-smisla pri Heideggru:

»Heidegger: ... Neki drug problem, glede katerega si doslej še nisem prišel na čisto, je zame zaznavanje sončnega zahoda in kopernikovski obrat. To je vprašanje, ali je sončni zahod nujna predstava, ali (pa) je možno gledanje, za katero sonce ne zahaja.

H.: Na temelju znanstvene interpretacije sveta izgine resnica neposrednega izkustva sveta.

H. (odg. Finku): Težko je dojeti, kako tehnično okolje prekrije v bližnja in daljna področja razčlenjeni svet. Zame je tu pričujoč določen razdor.

⁸ Ta izpostava »obrata« je — kot že rečeno — nujna zato, da se izognemo očitku, da s poudarjanjem »zasnovanosti« in »končnosti« ostanemo na nivoju biti in časa: izkaže se, da v »obratu« **Befindlichkeit** kot »glas biti«, ki seveda ostane sovisen s »končnostjo« (beseda je zaradi preobteženosti /nujna korelativnost z neskončnostjo itd./ opuščena) človeka kot Smrtnega (prim. Satz vom Grund, Vorträge und Aufsätze (npr. Das Ding), Sp), postane sama »stvar-zadeva« mišljenja 'poznega' Heideggra.

⁹ Nujno je treba opozoriti na to, da smo abstrahirali bistveno premeno pri 'pozne' Heideggru, iz katere glas tišine ni več »na-način-biti«, marveč je kot »ono vprašanja-vredno Isto, v katerem sopripadata bistvo biti in bistvo človeka«, sama jasnina (**Lichtung**) kot noseči od-nos (**Ver-hältnis**) človeka do 'sveta', v in po katerem bivajoče šele 'je' za človeka; »Mirno srce jasnine je kraj tišine, iz katerega šele obstoji (**es gibt**) kaj takega kot možnost sopripadnosti mišljenja in biti« (Zur Sache des Denkens). To smo storili zato, ker nam gre predvsem za sam »zven tišine«. (Glede te preмене prim. predvsem Zur Seinsfrage ter Satz der Identität.)

¹⁰ Glede tega miselnega sklopa prim. predvsem Unterwegs zur Sprache, odkoder je v hrvaščino prevedeno Die Sprache (Govor, Pitanja 18—19).

Fink: Moderni človek živi nekako shizofreno.

H.: Če bi le vedeli, kaj pomeni ta shizofrenija.«

(Heidegger-Fink: Heraklit, 142-4).

V tem »razdoru« (Bruch), v nemožnosti uskladitve dveh gledišč, se torej izpričuje nasprotje-smisla, toda ne več transcendentalnosti (kako je to mo goče, zakaj kljub nasprotju-smisla ne gre za transcendentalnost, prim. op. 11). Tu sicer na videz ne gre neposredno za Heideggrovo misel, marveč za razmerje neposrednega izkustva sveta in znanstvenih dognanj. Da pa »znanstvena interpretacija sveta« ogroža sámo »dogodevanje«, to sprevidimo, če pomislimo na Heideggrovo razumevanje v bistvu tehnike kot razpoložljivosti počivajoče nevarnosti. Izhajajmo iz možnosti na videz zgolj empiričnega pomena, ki jo tematizira Heidegger v Gelassenheit: s sodobno biokemijo bo kmalu možno planirati same človekove 'duševne poteze', inteligentnost ali neumnost, veselje ali žalost itd. Toda vtem ko vse to postane razpoložljivo človeku, gre pri tem hkrati za človeka samega; krog se dopolni, ko postane človek sam, za katerega je vse razpoložljivo, v tem pomenu razpoložljiv. V tej izpolnitvi se 'nič več ne bi dogodevalo'. »Razdor« nakazuje torej dvojnost človeka kot tu-bit in nevarnosti njegove mundanizacije v izpolnjeni samorazpoložljivosti, usojeni po dogodku kot njegov lastni zabris. Kaj se torej zabriše v izpolnjeni mundanizaciji? Razpoložljivost kot samorazpoložljivost pomeni prav zgubo razpoloženja (Stimmung), tj. reka-'atmosfere' kot jasnine, v kateri so-pripadati človek in bit. V nji nam ni težko prepoznati temeljne naravnosti »strukturalizma«, za katerega je sam »duh neka stvar«, torej sam človek znotrajsvetno bitje med drugimi bitji, strukturalizma, kot se le-ta prikaže s Heideggrovega gledišča. Če pa je bistvo tehnike v tem pomenu »nevarnost«, da človek ne bi več bil tu-bit, hkrati pa »nevarnost« za sámo do-godevanje, je od tod jasno, da ima »razdor« pomen prav glede na dogodevanje: če naj bo razpoložljivost (ki se najavlja v »znanstveni interpretaciji sveta«) kot nevarnost skrajna točka eshatološkega gibanja zgodovine (zato gre za »razdor«: če bi vladala le »znanstvena interpretacija«, se že 'nič več ne bi dogodevalo'), tedaj se mora vir tega »razdora«, kjer prihaja na dan nasprotje-smisla (: človek kot tu-bit same in kot mundano-razpoložljivo bivajoče), vpisati v Heideggrov tekst prav na mestu vira izročanja v ne-sklad kot gibanja zgodovine: zakaj moramo reči, da je Ono (dogodek) le iz lastnega odtegovanja, kot po-potenje do pozvnevanja? Iz RABE Onega samega, počivajoče v manjkanju. Tedaj se mora vir nasprotja-smisla vpisati ob rabečem po-potenju: »Fenomen telesa je najtežji problem. Semkaj spada tudi ustrezno dojetje zvena govornice...« (Heraklit) / »Ob svojem času bo postalo neobhodno premisliti, kako se v govorjenje govornice kot zven tišine raz-pora dogodi smrtno govorjenje in njegovo pozvnevanje.« (Sp) »Fenomen telesa je najtežji problem« prav zato, ker v »telesu«, tj. pozvnevanju, počiva 'možnost' odtegovanja in prikrievanja v vseh pomenih. Vprašanje telesa je seveda isto kot vprašanje preloma tišine, saj se le-ta prelomi v pozvnevanju. Lahko rečemo, da si Heidegger prav zato, ker ta

»najtežji problem« simptomatično odlaga na »svoj čas«, »ne pride na čisto« z »razdorom« med resnico neposrednega izkustva sveta in njegovo znanstveno interpretacijo, saj — kot že rečeno — 'možnost' tega razdora počiva prav v po-potenju kot izvirnem izročanju v ne-sklad.

Tako sta se nam združila vprašanje nasprotja-smisla in vprašanje bistva govornice pri Heideggru: vprašanje telesa, preloma tišine, odnosa tu-bitu in biti (: »nadležna težava, ki mi je jasna od **Biti in časa** naprej in ki nato spregovori v mnogoterih oblikah« (Izvir umetniškega dela)), torej troje vprašanj, ki vsa pomenijo isto in za katera sam Heidegger pripozna, da gre za »težave«, se nam pokaže kot vir nasprotja-smisla, kot se le-to vpisuje tudi še pri Heideggru: dogodevanje samo rabi pozvnevanje-**v-bivajočem** kot človekovo od-govarjanje, s čimer je dana 'možnost' skrajne točke eshatologije, tj. izpolnjene mundanizacije človeka.

Miselno območje, v katerem se vpisuje nasprotje-smisla, začrtuje določeno **zaporo**: iz nje ni mogoče, ker smo (povedano v jeziku Heideggra pred »obratom«) v nji že s samo »faktičnostjo« brezdanjega nahajanja. Toda ali gre pri Heideggru le za enega izmed primerov vpisovanja nasprotja-smisla? Drugače povedano: kakšen je pomen radikalizacije ontološkega smisla človekove končnosti, ki predstavlja izhodišče Heidegrove miselne poti, glede na to zaporo, če se nam je v vpisovanju nasprotja-smisla pri transcendentalistih nakazovala prav končnost samega subjekta?

Zaradi radikalizacije ontološkega smisla »končnosti«, tj. (iz **Kehre**:) **brezdanjosti**, v človekovi »zasnovanosti« po biti ne gre za nov pomen temelja kot bivajočnosti bivajočega — saj se v tej radikalizaciji z **Befindlichkeit-Gestimmtheit** razpre prav (glede na temelj) brezdanjost, breztemeljnost tu-bitu, s tem pa, potem ko je **Gestimmtheit** preglášena v **zven tišine**, brezdanjost-breztemeljnost biti same (prim. Satz vom Grund, dreizehnte Stunde). Ta radikalizacija smisla »končnosti« nam preprečuje, da bi tu-bit dojeli kot »končno bitje« v korelaciji z bogom kot neskončnim (kajti zgodovinsko-eshatološko gledano so z dopolnjenim subjektivizmom kot samopostavitvijo človeka izčrpane »bistvene možnosti« metafizike, zato z izpostavitvijo njegove »faktičnosti« subjekta ni mogoče ponovno utemeljiti v transsubjektivni bivajočnosti bivajočega: tu se pokaže skriti pomen eshatologije zgodovine, ki prav iz subjektivizma dá izkusiti **rabo** človeka, po čemer ga ni več mogoče zajeti v totaliteto 'sveta' kot nebitveno znotrajsvetno bitje).¹¹ Potem ko je

¹¹ Odtod se pokaže, zakaj kljub temu, da se nasprotje-smisla eksplicitno pojavi šele s Kantom kot prvim filozofom, ki je premislil istost pogojev možnosti izkustva in predmetov izkustva **brez** posredovanja transcendentnega boga, kjer torej človek prvič 'eksplicitno' ni več mundano bitje, zajeto v totaliteto sveta, kjer imamo zato opravka z dvojnostjo transcendentnega subjekta in noumenalne **psyche**, ki podvojuje dvojnost subjekta in človeka kot fenomenalnega mundanega bitja, zakaj kljub temu ne smemo sklepati na Heideggrovo pripadnost novoveškemu transcendentalizmu: kar da izkusiti transcendentalizem, je predvsem **raba**: jasnina sama rabi človeka kot tu-, krajino svojega dogodevanja, in po tej rabi človek ni znotrajsvetno bivajoče. V tej rabi počiva možnost izročanja v ne-sklad, »pozabe«, katere skrajna točka je samopostavljenost človeka kot zastrtost rabe. Šele iz pomena rabe lahko ta skrajna točka nevarnosti hkrati zaznamuje bližino rešilnega. Prav iz izkustva te rabe lahko Heideg-

izpostavljen pomen »končnosti« kot **brezdanjosti**, tj. ko je »končnost« opuščena kot neprimerno ime za brez(d)no (**Abgrund**), njen 'korelat' ni več »neskončno«, marveč **Wurf** kot vselej že zadana uglašenost-usklajenost same brezdanjosti: uglašenost so-pripadnosti »končnega«-brezdanjega, človeka in biti.

Wurf kot usodna uglašenost zvena tišine ni 'utemeljitev' človeka, marveč **usodna uglašenost brezdanjosti-breztemeljnosti same**:¹² zato tudi Heidegger opozarja, da pri **lichten** ne gre niti za **illuminatio** (gola »osvetlitev« bivajočega) niti **creatio** (ontično povzročanje kot »ustvarjanje«) (Heraklit), marveč za odprtost človekovega nosečega-odnosa do sveta, ki mu ne stoji na razpolago, marveč mu je kot »smrtnemu« vselej že zadan. Tako preglášena **Befindlichkeit-Gestimmtheit** kot sam človekov njega noseči odnos do 'sveta', tj. do bivajočega v njegovi biti, šele zasnavlja »ontološko diferenco« (prim. op. 14).

Prav iz te radikalizacije ontološkega smisla »končnosti« (s čimer se seveda zlomi sama ontologija kot veda o bivajočnosti bivajočega) je Heidegru uspelo izpostaviti ZAPORO nasprotja-smisla KOT TAKO: odnos človeka do 'sveta', od-nos, ki je sama **istost v Isto je mišljenje in bit** Parmenida (prim.

ger bere tudi pred-transcendentalne tekste v luči človeka kot krajine dogodevanja v njih izpričanega smisla biti, ne da bi s tem zapadel subjektivizmu. Pomen subjektivitete kot naznanila skrajne točke »pozabe« se nam tako pokaže iz samega eshatološkega stroja zgodovine: začetek zgodovine je nujno »pozaba« (Holzwege). To, česar 'predsokratski' Grki niso mislili, je **lêthe** v **alêtheia** (prim. Zur Sache...): **lêthe**, **das Un-** pa odpira **raba** človeka (: **Der Brauch fügt das Un-**) kot onega tu-dogodevanja: dogodek rabi človeka. (Zato Heidegger izpostavi v Času in biti kot **das Eigentümliche des Ereignisses: Enteignen** in pripadnost človeka dogodku; to dvoje pomeni isto.) **Lêthe** seveda nakazuje zgodovinskost; tako se nam to troje združi: na začetku zgodovine se spregleda sama zgodovinskost — ireduktibilno odtegovanje — raba človeka kot tu-dogodevanja zgodovine. Vse to troje pa da izkusiti izpolnjena subjektiviteta: pripadnost človeka dogodevanju ('sprevrnjeno' kot njegovo subjektiviteto), odtegovanje kot lastno dogodku samemu ('sprevrnjeno' kot odtujitev subjekta) in zgodovinskost ('sprevrnjeno' kot samorazvoj subjekta: Hegel, Marx). Pripomnimo še to, da nam prav primerjava nasprotja-smisla pri Marxu in Husserlu s kantovsko dvojico transcendentalnega jaza in noumenalne **psyche** pokaže, da pri prvih dveh ne gre za predheglovski preostanek v sebi še neizpolnjene subjektivitete: medtem ko je pri Kantu **psyche** noumenalna, tj. transcendentna, **Ding an sich**, nakažujoča neizpolnjenost subjektivitete, in ne predmet izkustva, in ta dvojnost še vedno **ireduktibilno** podvojuje dvojnost subjekta in fenomenalnega človeka, pa 'človek' (ontično bitje, paralelno subjektu) kot mundano bitje **že spada v horizont tega subjekta samega**, ima smisel šele iz totalitete zgodovinskega procesa. (Razlika se pokaže že v premeni pomena besede 'transcendentno', ki pri Kantu pomeni reč na sebi, pri Husserlu pa imenitno transcendenco, tj. bit mundanega, korelativno egu.) Gre torej za nasprotje-smisla znotraj same izpolnjene subjektivitete.

¹² Tu se hkrati z razliko glede na Bit in čas pokaže nujnost, da pri »zvenu tišine« izhajamo iz analize **Befindlichkeit**, sicer se nam le prelahko dogodi, da razumemo zasnovanost človeka po biti kot njegovo utemeljenost, s čimer seveda »razlikovanje biti in bivajočega« ostane prazna formalna distinkcija.

Satz der Identität),¹³ od-nos, v jasni katerega je pričujoče šele kazno človeku, torej **zaporo kaznosti**.¹⁴

Vtem ko ostane nepremišljena na ontološkem nivoju, se torej 'končnost' same subjektivitete izpričuje na ontičnem nivoju mundanega pola nasprotja-smisla (npr. pri Marxu prioriteta zunanje narave, nujnost ne-človeškega začetka itd.), od koder moramo reči, da pomeni samoprikrit vpis končnosti že sama dvojnost transcendentalnega ega in mundanega človeka, in da se možnost padca v 'naivnost', ki stalno preži na misel subjektivitete, razpira že iz nasprotja-smisla samega, kjer mundani pol ostane seveda zajet v horizont subjektivitete, hkrati pa izpričuje svojo ireduktibilnost, tj. ireduktibilnost paralelizma ega z določenim mundanim bitjem (brez česar bi 'rezultati znanosti' neposredno spodbijali transcendentalizem).¹⁵ Odtod je jasno, da se nasprotja-smisla sicer lahko zavemo kot izkazovanja končnosti,¹⁶ ne da bi s tem izstopili iz območja subjektivitete; gre za to, da domislimo ontološki pomen te končnosti, od koder se šele izpostavi zapora, ki jo zaznamuje nasprotje-smisla, 'kot taka', hkrati pa nevarnost njene izgube: **Gestell**: brisanje razlike, brez-odnosnost, čista nemožnost: ontično brez ontološkega; saj ontično 'je' šele po ontološkem. Dopolnjena samorazpoložljivost (človek sam postane razpoložljivo vstavljiv v mundane konstelacije): točka **mundane identičnosti** (mišljenja-) mislečega in (biti-) bivajočega, ki pomeni (iz svoje nemožnosti) **njun zlom, zlom samega mundanega**. To, kar je nemogoče, to je 'čisto mundano' mišljenje in/ali (bit) bivajoče(ga), **brez razpoloženja (Stimmung)**, **Gestell**: zabrisujoče se, torej bistveno **neizpolnjeno** razpoloženje. Njegova izpolnitev ne bi več bila razpoloženje.

Slepa pega nasprotja-smisla tudi še pri Heideggru je torej v tem: Kako je lahko samorazpoložljivost **mundanega** (kajti razpoložljivo je lahko le mundano) nevarnost za samo **dogodevanje**? Simptomatična ostane vezanost na neko ontično (človeka), ki smo ji sledili od Husserla preko Marxa do

¹³ Heidegger izpostavi zaporo kot tako prav z razumevanjem govornice kot »hiše biti« (Pismo o humanizmu); zapora je sama istost mišljenja in biti, istost, ki je sama jasna kot glas tišine, tj. bistvo govornice.

¹⁴ Ta istost kot zven tišine se odtegujoč-nakazuje v »bivajočnosti bivajočega«, »a priori« itd. (prim. Evropski nihilizem); sama možnost razlikovanja **a priori** od **a posteriori** (tako kot tudi še korak izpolnitve idealizma subjektivitete, po katerem je sam **a priori** hkrati **a posteriori**, tj. ki premaga »formalizem« kantovskega transcendentalizma (dualizem forme in vsebine) in sam **a posteriori** povzame v **a priori**: obdobje sistemov v strogem pomenu, Fichte-Schelling-Hegel) v metafiziki je torej že prikrito dopuščena iz tega »od-nosa«, hkrati pa radikalizacija ontološkega smisla končnosti zlomi samo ontologijo kot znanost o bivajočnosti-temelju bivajočega, ki je kot taka v bistvenem pomenu vselej **vmes**; v nji se nakazuje »ontološka diferenca«, razlika od-nosa (in po tej istosti istega-nošenega /bit, mišljenje/) in onega, kar 'je', se pa hkrati briše, ker je sam temelj zajet na način 'je', iz mundanizacije, kjer ostane nepremišljen od-nos kot horizont-svetovnost sveta. Tu se znova potrди dvoje: a) pomen subjektivizma za misel 'zapore kot take' in b) vloga Biti in časa kot izhodišča 'poznega' Heideggra.

¹⁵ V tem ko je torej izhodiščni horizont našega pristopa vprašanje »smisla biti«, ki nosi obravnavane miselne sklope, pa nam hkrati gre za samoprikriti pomen ireduktibilnosti nasprotja-smisla glede na taisti horizont »smisla biti«.

¹⁶ npr. Merleau-Ponty: Metafizičko u čoveku, v *Oko i duh*, Beograd 1968.

Heideggra; hkrati pa 'je' ontično šele po ontološkem, tj. zapora kaznosti je ireduktibilna iz same končnosti človeka, končnosti na ontičnem in (samoprikrito ali ne) ontološkem nivoju.

Očitno gre za vprašanje **zgodovine**: vir nasprotja-smisla se nam je izkazal za sam vir izročanja v ne-sklad kot gibanja zgodovine, naj gre za padeč v mundanost in teleološki samorazvoj subjektivitete pri Husserlu, za zgodovino odtujitve-razodtujitve pri Marxu, ali za eshatološko zgodovinskost po-potenja pri Heideggru. Kako se slepa pega nasprotja-smisla vpisuje ob zgodovinskosti pri Heideggru, kjer je začrtana sama njegova zapora?

September 1970.

Metafizika kot problem biti

Branko Despot

Die Welt wäre anders ohne Sokrates;
aber was gibt es noch, das anders
wäre ohne die Welt?

Nicolai Hartmann

Problem biti, ali, kar je isto: tisto **biti** v vsem, kar je, kot tisto nespoznatno, je odgovor Nicolaia Hartmanna na temeljno metafizično vprašanje: kaj je bit? V utemeljevanju tega odgovora, ki tega metafizičnega niti predrefleksivno ne sprejema kot nekaj naravnega (*fyzis*), iz česar bi potem izhajala prirodnost bivajočega kot bivajočega in v celoti od Boga preko Narave do Človeka, kakor je to v tako imenovani dogmatični metafiziki od Aristotela do Christiana Wolfa; niti ni to metafizično brezpogojno postavljeno kot nekaj, kar nekako kot samo svoj predhodnik sebe samo in vse, kar je, konstituira, kakor je to v absolutno-znanstveni metafiziki od Descartesa do Hegla in Nietzscheja; a ni niti preprosto zanikano, kakor je to v najrazličnejših verzijah antimetafizičnega pozitivizma in kriticizma, temveč je to metafizično izenačeno s tistim za človeka večno nespoznatnim — v tem ter v izdelavi pozitivnih konsekvenc, ki izhajajo iz te »metafizike problema« za vso človeško bit na tej strani vsega načelno problematičnega, je zaobseženo Hartmannovo miselno delo. Če gledamo zgolj historično, lahko rečemo, da je to **edini** mislec XX. stoletja, ki se je ob vseh možnih in dejanskih omejenih filozofskih stališčih, smereh in šolah, vezanih bodisi teoretsko bodisi praktično bodisi tehnično na svetne in znotraj svetne sklope, dotaknil, četudi samo v negativnem smislu, metafizičnega samega, ki se mu zaradi resničnosti življenja ni mogoče izmakniti, temveč je z njim treba začeti, ko

nam ni več niti do metafizičnih, a niti submetafizičnih, zgolj božanskih, zgolj človeških ali zgolj svobodnih redukcij življenja.

Da problemi so, se razodeva že predznanstveni ali naivni zavesti v vseh predelih vsakdanjosti. V višji obliki se problemi oglašajo na mejah znanstvenega raziskovanja vsega, kar je. Tako npr. znanost o naravi s pomočjo matematike spregleda kozmična razmerja. Vse kvantitativno opredeljeno pa je kvantiteta »nečesa«. To »nekaj« kot predpostavka realnih kvantitativnih odnosov se izmika matematičnemu prijemu. Kaj so pravzaprav prostor, čas, materija, gibanje, sila, energija, kavzalni proces itd., ne more povedati nikakršna pozitivna znanost, a niti ne utemeljujoča jo znanstvena filozofija, pa čeprav so še tako eksaktne. Organsko življenje poskušajo razložiti ali s pomočjo teorije kavzalnosti (mehanicizem), ki izvira iz anorganskega, ali s pomočjo kategorije smotrnosti (vitalizem), ki izvira iz duhovnega. Resničnega kategorijalnega odnosa autodeterminacije, reguliranja in obnavljanja življenjskega procesa pa ni mogoče skrčiti niti na prvo niti na drugo. Tu je nekaj iracionalnega, je metafizični problemski ostanek, ki zadeva prav samo srčiko življenjskega. Dalje: načina biti duševne realitete ni mogoče skrčiti niti na gola duševna dejstva niti na duševne procese ali akte. Sama bit duševnega kot čisto subjektivne sfere tako imenovanega notranjega življenja v njegovem razponu od pozemskih potenc do onostranske, morda celo božje eksistence, je za znanost o psihičnem nerešljiv problem. Objektivnega duha je mogoče, kolikor stopa v pojav, zajeti in opisati. Jezik, pravo, morala, umetnost, tehnika, znanost itd. so vidni vsakemu duhovnemu očesu. V duhu kot fenomenu ni skrito nič tajinstvenega. V nasprotju s tem pa je njegov način biti docela neprosojen. Kajti objektivni duh ni niti zavest, tako da bi bil nekaj psihičnega; niti ni subjekt, tako da bi bil nekaj osebnega. Je na način zgodovine, ki se je ne da zožiti niti na življenje individuov niti na življenje kolektivov, družb, narodov in ras. V svoji svojskosti je ta duhovna bit problem. Nič manj pa ni problematična tudi bit logičnega. Bit sodbe, na primer, ni samo duševno-duhovni proces presojanja. Sodba je sodba in je pri tem neutralna glede tega, ali nekdo sodi. Toda njena logična bit se ne pokriva niti z idealnim načinom biti, ki pripada čistim matematičnim odnosom, čistim geometrijskim likom, bistvenostim in vrednostim, ker na idealni način tudi lažna sodba je. Sama čista bit logičnega je v svoji dani svojevrstnosti za znanost nepronikljiva. Kako pa je mogoče, da je bivajoče, ki je v toku dogajanja sveta odvisno od nepregledne množice faktorjev, v svojem odločanju vendarle svobodno, to vprašanje tvori metafizični problem osebe. In kakor filozofske znanosti v predpostavkah in na mejah vseh področij raziskovanja odkrivajo nekaj problematičnega, tako je to tudi v sami metafiziki. **Kaj je pravzaprav svet v smislu skupka (Inbegriff) vsega bivajočega; iz česa je zavest (materija, duh); odkod svet (ali je nastal ali nenastal, ustvarjen ali proizveden) in kaj je poslednja svrha bivajočega v celoti;** to so vprašanja, ki so postavljena pred človeški um s samo danostjo obstoječega sveta in ki jih ni mogoče niti rešiti niti jih ni mogoče zavreči in zaradi tega »večno« perenirajo. Skratka, metafizično za Hartmanna ne počiva onkraj sveta in onkraj vsega izkustva in danosti, temveč

v najbližji bližini, oprijemljivo sredi življenja. V vseh smereh človeškega vpraševanja in raziskovanja se prikazujejo nerešljivi problemi kot temeljna vprašanja. Sestavljajo zaprto verigo, takorekoč metafizični okvir vse specialnejše problematike.

Predpostavka predznanstvenih, znanstvenih in metafizičnih problemov kot nečesa, kar tudi je problematično, a ni le problem v neki zavesti, razumu ali umu, je to, da je problem že samo tisto biti v vsem, kar je. To postane razvidno, brž ko si zastavimo tako rekoč metafizično vprašanje nad vprašanji, ki se glasi: kaj je bivajoče, kolikor je bivajoče; ali kaj je tisto v bivajočem, kar ga dela ravno za nekaj, kar je, a ne za ničen privid; ali, kaj je bit sama, ki »je v« vsakem bitju in brez katere sploh ničesar ne bi bilo. Določeno predstavo o biti bivajočega prinaša vsak možni nazor o svetu (mitični, religiozni), vsaka znanost in vsaka določena filozofija. Omejenost posameznih filozofij je prav v tem, da na mesto same biti postavljajo določeno bivajoče. »Tradicionalna razumevanja« biti bivajočega hipostazirajo določeno bivajoče do biti in s tem pravzaprav deproblematizirajo bit samo. Bodisi da razumejo tisto biti vsega, kar je, kot stvarnost (Dinglichkeit) ali kot danost (otipljiva ali intuitivna), kot temelj sveta v podobi materije, elementa, ideje, substance, tistega resničnega in nadpojavnega, za razliko od prividov, akcidentov, polresničnega in pojavnega, kot tisto notranje ali kot tisto zunanje, kot samostojno in neodvisno ali kot sekundarno in dependntno, kot posamično ali kot množično, kot trajajoče za razliko od bivanja, nastajanja in minevanja, kot substrat ali formo, neskončno ali končno, določeno ali nedoločeno, omejeno ali neomejeno, usmerjeno ali brezmejno, dobro ali zlo, vredno ali brezvredno, univerzalno ali singularno, kot essentia ali kot existentia, kot individualnost ali kot splošnost, kot sistem, kot dejanskost ali kot možnost, kot realnost ali kot idealnost, kot duh, življenje, materijo, Boga, kot logos, kot tisto iracionalno, kot zavest, subjekt, jaz, oseba, kot človeka ali kot narava itd., itd., v vsem tem vedno že je nekakšno biti, neka bit, a vendarle nič od tega ni bit sama. Sama bit je indeferentna napram vsem možnim specifikacijam, je neutralno identična v vsem, univerzalna in zajemajoča. Zato tega, kar je bit sama v svoji čistosti, ni mogoče niti spoznati niti izreči, ona je »za nas« tisto nespoznatno samo ali čisti problem. In zato, ker je bit problem, zato so tudi nasploh bistveni problemi, tako teoretični kot tudi praktični, zato je vse, kar je, v svoji biti problematično, prav tako resnica kot tudi spoznanje, zavest, človek, duh, zgodovina filozofije itd. Že v svoji disertaciji »Platonova logika biti« (1909) pravi Hartmann naslednje: »Filozofija se sestoji iz problemov, in kar naj bi v njej nekaj pomenilo, mora nekoč pred tem postati problem.« Spoznanje tistega nespoznatnega v njegovi nespoznatnosti ali problema biti v njegovi čistosti, to svojevrstno »znanje neznanja« pa je za Hartmanna **metafizika**.

Ali pa ni samo to obstajanje metafizičnega zgolj privid? Ali je res v vsem, kar je, »za nas« nekaj iracionalnega? Ali so golo pričevanje izkustva, kriza temeljev znanosti in nemoč vseh razmišljajočih znotrajzgodovinskih filozofskih stališč pred bitjo v njeni resnici, res že tudi dokaz za resnični obstoj metafizičnega? In četudi so, ali je vnaprejšnja ugotovitev obstajanja

(questio facti) res tudi že utemeljujoče opravičilo (questio iuris) za nujnost problematske metafizike?

Prestrezajoč ta vprašanja je Hartmann v svojem glavnem in najbolj znanem delu »**Osnovne črte metafizike spoznanja**« (1921) opravil svojevrstno legitimiranje tega »novega« pojma metafizike.

Njegova »metafizika« spoznavanja« je v svojem temelju poizkus transcendentne dedukcije ali dokaza o nujnosti metafizike problema iz bistva človeškega spoznavanja. Ker je metafizično poistoveteno z nespoznatnim, mora biti odgovor na temeljno spoznavno teoretično vprašanje, kako je spoznanje sploh možno, hkrati tudi odgovor na vprašanje, kako je metafizika sploh možna. Tu pa vse zavisi od tega, za katero in kakšno spoznavanje tukaj gre.

Človeško končno spoznanje je, smatra Hartmann, edino, ki ga »mi« poznamo. Gnozeološko vprašanje je torej lahko samo vprašanje, kako je **človeško** spoznanje sploh možno? Spoznanje, ki bi pripadalo nekemu božanskemu bitju, izvorno spoznanje infinitnega intelekta, sploh ne bi bilo vprašljivo. Bilo bi, če bi že obstajalo, eno in isto s svojim predmetom ter bi potemtakem samo po sebi ne bilo nikakršen, niti gnozeološki problem, prav tako pa tudi zanj ne bi bilo nič, niti bit sama ne, problem. Bogu bi bila metafizika problema odveč. Samo v zvezi s spoznavanjem tistega bitja, ki se kot subjekt razlikuje od svojega objekta, je možno in zavoljo njegove zavarovanosti je celo nujno vprašati, kako in pod kakšnim pogojem je to spoznavanje sploh možno. Diferenca med človekom kot subjektom in bitju kot objektom ter redukcija spoznanja na nekaj zgolj človeškega, je torej po Hartmanu splošno poznano dejstvo in naravna predpostavka gnozeologije. (Tu je treba pripomniti, da je specifičnost vsakega gnozeološkega previda Kantovega vprašanja o pogoju možnosti apriornih sintetičnih sodb ravno v tem, da tisto brezpogojno, na kar Kantovo vprašanje meri, prevaja v nekaj samó spoznavnega.)

Da bi tedaj gnozeologija mogla svoj problem ustrezno postaviti, se ne more orientirati le ob tej ali oni vrsti človeškega spoznavanja, temveč mora začeti pri **biti** tega spoznavanja. In kakor je v ontologiji osnovna napaka vsake omejene filozofije postavljanje nekega določenega bivajočega v rang biti bivajočega, tako je tudi v spoznavni teoriji osnovna napaka hipostaziranje določene vrste spoznavanja do spoznavanja kot takega. Vprašanje o pogoju možnosti spoznanja je s tem reducirano ali na vprašanje o možnosti logično-znanstvenega spoznanja, kot pri Hartmannovih učiteljih, marburških neokantovcih Cohenu in Natorpu, ali v razširitvi na vprašanje o možnosti praktično-znanstvenega ali vrednostnega spoznanja (Windelband, Rickert), zgodovinskega spoznanja (Dielthey), ali na vprašanje o čisto empiričnem spoznanju, na vprašanje o možnosti predmetnega spoznanja (Meinong), o možnostni spoznanja bistvenosti (Husserl), o spoznanju smisla (Lask), smisla biti (Heidegger) itd. Predhodna naloga pri zastavljanju gnozeološkega problema je torej zagotovitev dovolj širokega pojma spoznanja ali tistega skupnega v vsem in vsakem človeškem spoznanju. Te bistvene črte spoznanja je sposobna izpostaviti le glede stališča nezainteresirana in,

kot se zdi Hartmannu, teoretično indiferentna fenomenološka deskripcija danega stanja stvari v fenomenu spoznanja. Sam fenomen seveda ni niti nič psihološkega v smislu procesa spoznavanja, a niti nič logičnega v smislu logičnih struktur spoznanja, marveč prav tisto čisto gnozeološko, tj. aktualno spoznanje.

Rezultat tega opisa je, da si v slehernem spoznanju stojita drugo drugemu nasproti spoznavajoče in spoznano, subjekt in objekt spoznanja. Relacija, ki je med njima, je spoznanje samo. Nasprotnosti obeh členov relacije ni mogoče odpraviti in ima značaj prarazločenosti ali transcendence. Subjekt, objekt in relacija so nekaj, kar je. Spoznanje je odnos biti (ne kakor pri Schelerju v smislu participacije določenega bivajočega na takšnosti nekega drugega bivajočega, kar je lahko tudi ljubezen in v svoji najvišji obliki, po Schelerju, ljubezen do Boga), svojevrstna transkauzalna determinacija, ki se v njej določenosti objekta reproducirajo na tvorbi spoznanja. Spoznanje je nadalje transcendentni akt, to je takšen akt, v katerem zavest nekako stopa iz sebe same in do-jemlje nekaj, kar je izven nje kot takšne, za razliko od imanentnih aktov (predstavljanje, mnenje, mišljenje, fantaziranje), v katerih zavest ostaja, četudi samo intencionalno, v sebi. Objekt ni izčrpan s tem, da je objekt za neki subjekt, temveč obstaja neodvisno in indiferentno od svoje spoznanosti in spoznatnosti sam za sebe v svoji transobjektivni biti. Bistvo spoznanja je v tem, da ni nikakršno ustvarjanje (Natorp), izdelovanje (Cohen) ali proizvajanje (Fichte, Schelling, Hegel) predmetov, temveč je zajemanje (Erfassen) nečesa, kar je, ali biti. Spoznanje, ki ne bi bilo spoznanje nečesa zunaj spoznanjskega, sploh ne bi bilo nikakršno spoznanje. Brez biti, ki šele v spoznanju in za spoznanje postane objekt, ne bi mogli razlikovati predstave od spoznanja, misli od privida, fantazije od resnice, spekulacije od znanosti, konstrukcije od teorije. V spoznanju ne gre niti za mišljenje niti za izkustvo, temveč za tisto, kako nekaj zares je.

Problem spoznanja je potemtakem v tem, da bi dognali, kako je kljub tej, v fenomenalni biti prikazani prarazločenosti in vzajemni transcendenci subjekta in objekta, v kateri vsak od njiju zase obstaja tudi izven relacije spoznanja, spoznanje kot aktualna relacija med njima sploh možno. Odgovor na to temeljno vprašanje, ki vodi k nepojavnemu, ki je pogoj možnosti spoznanja, ne more podati spoznavna teorija kot samostojna disciplina. Odgovor, v kolikor je sploh možen, prihaja iz ontologije. Subjekt, objekt in relacija spoznanja namreč **so**, so bivajoče. Tisto, kar jim je skupno, je zaobsegajoča sfera biti. Kljub vsej možni različnosti so si identični po tem, da so. Zaradi biti so nekaj bivajočega, pa čeprav kot to ali ono še tako diferirajo; kolikor sploh so, so identični.

Tisto pa, kar določeno bivajoče v njegovi opredeljenosti, subjekt v njegovi subjektivnosti, objekt v njegovi objektivnosti, spoznanje v njegovi spoznanjskosti, dela za bivajoče, ni bit nasploh, temveč so to določene uposebitve (Besonderungen) biti, principi, ali, kar je za Hartmanna isto, kategorije. V spoznanju, kolikor je tudi samo nekaj principielnega, — filozofija pa govori samo o takšnem spoznanju — gre torej prav tako za kategorije,

in, kolikor je spoznanje transcendentni akt, v katerem se odkriva objekt takšen, kakršen zares je, pa gre za takšne kategorije, ki so skupne spoznavni tvorbi in objektu spoznanja. Identiteta kategorij spoznanja in kategorij biti je torej splošni pogoj možnosti spoznanja. Ko bi ta identiteta bila totalna, kakor je to mogoče predpostaviti za božanski um, tedaj bi spoznanje ustrezalo totaliteti tistega principa, ki stori bivajoče za bivajoče. Totalna identiteta principa biti in spoznanja bi pomenila popolno spoznanje vsega, kar je. Ker pa spoznanje, kakor se je to pokazalo že pri samem fenomenu, pripada človeku kot subjektu, ki se v svoji subjektivnosti principiuelno razlikuje od objekta, pri čemer je spoznanje samo eden od mnogih načinov razmerij med subjektom-človekom in bitjo, identiteta kategorij spoznanja in biti ni totalna. **Parcialna identiteta kategorij biti in spoznanja** je pogoj možnosti **človeškega** apriornega ali principiuelnega spoznanja. To je centralna teza vsega Hartmannovega filozofiranja.

Kot identiteta principov **spoznanja in biti** je to odgovor na filozofsko-gnozeološko vprašanje, kako je principiuelno spoznanje sploh možno. Kot parcialna identiteta kategorij **biti** in spoznanja je odgovor na programatsko vprašanje, kako je kritična ontologija ali znanost o principih bivajočega kot bivajočega sploh možna. In naposled, kot **parcialna** identiteta je odgovor na vprašanje, kako je tisto principiuelno nespoznatno ali problemskost biti sploh možna, to je, kako je možna metafizika.

»Metafizika spoznanja« je samospoznanje tako tistega metafizičnega kakor tistega nemetafizičnega, neproblemskega ali ontološkega v spoznanju. Bistvo človeškega spoznanja je, da samo po sebi ni nič čisto gnozeološkega. Iz samospoznanja spoznanja pelje pot z ene strani v metafiziko z druge pa v ontologijo. Parcialna identiteta kategorij spoznanja in biti je izvor nujnosti metafizike za človeka in hkrati pogoj možnosti kritične ontologije kot principiuelne orientacije človeka v svetu. Kar človek sploh ve principiuelno o sebi in o svetu, to ve pred vsakim konkretnim raziskovanjem že iz ontologije. Filozofija kot znanost o tistem prvem vsega, kar je (philosophia prima) ali znanost o principih (Prinzipienlehre) je za nas torej odprta totaliteta; pogoj njene odprtosti v metafizičnem, njena sistematska baza pa je ontologija.

Parcialna identiteta kategorij omogoča tako prehod filozofije iz transcendentnega idealizma in subjektivizma v metafiziko in »vrnitev k stvarem«. Hartmann se je s tem vključil v tisti »osni zasuk« duha k objektu, ki je bil pričakovani in ki ga je v začetku XX. stoletja napovedalo nasprotovanje subjektivizmu, scientizmu in pozitivizmu XIX. stoletja. Ta identiteta je »vstajenje metafizike«, po izrazu Petra Wusta (1920), ustvarila njegov sistematski fundament.

Pozitivna naloga, ki sledi iz teze o parcialni identiteti kategorij biti in človeškega spoznanja, je izdelava »nove«, »kritične« ontologije. »Stara« ontologija je bila, po Hartmannu, zgrajena na tezi o totalni identiteti oblik mišljenja, logike in realne biti. Iz te identitete je spekulativno deducirala principe vsega, kar je. Ta vsekonstrukcija kot čista znanost uma je našla svoj popolni izraz v Heglovi »Logiki«. Ta nekritična in sintetična

ontologija ni videla tistega alogičnega v realnem, tistega iracionalnega v logičnem in tistega irealnega in alogičnega v človeškem mišljenju. Nikakor ni vse realno iracionalno in alogično, a vendarle so v realnosti antinomije, ki so za človeški um nerešljive. In ravno kolikor so nerešljive, so to prave antinomije in s tem posebni primer problema biti. Kajti vsa prava metafizična vprašanja so nerešljiva. Odtod tudi naloga kritične ontologije, da razloči sfere mišljenja, logičnega in realnega v njihovi samostojnosti, in pri tem vendarle določi meje njihove parcialne principielne skladnosti. Kritična ontologija je tako analiza principov, ki so identični v sicer diferentnih sferah mišljenja, logične in realne biti. Vendar pa je najprej treba opredeliti bistvo principov. Principi so logični in matematični, so principi idealne realne biti, principi anorganskega in organskega sveta, principi duševnega in duhovnega življenja, principi etosa in principi lepote, pravni, moralni tehnični in religiozni principi, principi mišljenja in spoznanja. Vprašanje je zdaj, kaj je pravzaprav tisto principielno v vseh principih, ali, kaj je tisto, kar principe dela za principe. Gledano v relaciji do drugega je princip vedno princip nečesa. To drugo je za Hartmanna concretum. Gledano v sebi — in tudi Hartmann sprejema Aristotelovo, za vso metafiziko enkratno veljavno opredelitev, da je namreč princip **tisto prvo, odkoder je, biva in spoznavamo to, kar je**. Princip je tisto prvo, prvo, odkoder je bivajoče (concretum), je konstituent takšnosti (Sosein, takobit) bivajočega ali tega, **kar** bivajoče v vsem svojem vsebinskem obsegu je. Kot tisto prvo, odkoder bivajoče **biva**, je princip pogoj obstajanja (Dasein, tubit) bivajočega ali tega, **da** bivajoče je. Kot prvo, odkoder bivajoče **spoznavamo**, je princip tisto, iz česar, v čemer in po čemer je treba nekaj spoznati, kadar ne gre za golo predznanstveno mnenje ali za znanstveno razmišljanje o različnih aspektih konkretnega bivajočega, temveč za principielno, to je ontološko spoznanje biti bivajočega. Kajti princip je poreklo takšnosti pa tudi izvor obstajanja bivajočega, tako da takšnost in obstajanje sama še nista principa bivajočega, temveč sta kot momenta principielnosti principov momenta biti bivajočega (Seinsmomente). To je poreklo Hartmannove znanosti o konjunkciji ali korelativnosti esence in eksistence. Vse, kar je, v kolikor principielno je, ne more imeti samo esence ali samo eksistence, temveč mora biti oboje, a tisto v bivajočem, kar je onstran takšnosti in obstajanja, je bit sama kot problem.

Ker pa sta takšnost in obstajanje momenta principielnosti principov, lahko kategorijalna analiza začne šele z diferenciacijo znotraj njiju. Spričo tega, da je takobit neutralna glede na to ali obstaja na idealen ali na realen način, je prva razlika položena v tubit ali obstajanje. Obstajanje je ali bit idealne sfere ali bit realne sfere (disjunkcija). Če gre za dokaz o obstajanju realnega sveta, tedaj ta dokaz nudijo poleg aposteriornega spoznanja (zapažanja) tudi zunaj spoznanjski, emocionalno-transcendentni akti, ki izključujejo vsak dvom o biti-po-sebi (Ansichsein) »zunanjega sveta«. Emocionalno-receptivni akti (skušnje, doživljanje, pretrpevanje, prenašanje) nam s tem, da nam skoz nje nekaj nasprotuje in nas prizadeva kot nekaj čemur smo izročeni, odkrivajo »trdoto« (togost) realnega. Emocionalno-prospektivni akti (pričakovanje, pripravljenost, prevzetost, radovednost, slutnja, strah, upanje,

bojazen) s svojo anticipatorsko naravo naznanjajo realno dejansko prihodnost. Emocionalno-**spontani** akti (hrepenenje, hotenje, počenje, delovanje, zavzemanje stališč, prepričanje, naklonjenost, zavist, simpatija, ljubosumje, ljubezen) imajo tendenco transdenciranja v realno, s tem da hočejo nekaj proizvesti. Na kraju tudi sama vključenost v življenjski sklop, uporabljanje in rokovanje s stvarmi, delo (ki ni niti nekaj golo sociologijskega, temveč predvsem nekaj ontološkega), zgodovinsko občevanje z drugimi osebami in naravno življenje v kozmičnem sestavu očitno dokazujejo, da je nekaj takega, kakor je realna bit.

Od realne, te toge biti, se razlikuje idealni način biti števil, matematičnih odnosov in geometrijskih likov, ki se razkriva v apriorno-zrenjskem spoznanju čiste matematike, bit bitnosti (zakonov, vezi in struktur), ki jo je ponovno odkrilo fenomenološko zrenje bistva (Wesensschau), idealna bit logičnega, ki se razkriva v čisto logičnem mišljenju, in naposled idealna bit celih sestavov vrednosti, ki jih odkriva čut za vrednost (Wertgefühl).

Razlika med idealno in realno bitjo je razlika med načini biti (Seinsweise). Znanost o principih pričanja zaradi tega z modalno analizo principov, ki so pogoj za to razliko. Modalni principi so: možnost, dejanskost, nujnost, nedejanskost, nemožnost, slučajnost in njihovi intermodalni odnosi. Prvi del ontologije, **Možnost in dejanskost** (1937) izpostavlja principiелno razliko med realnim in idealnim. Splošni značaj vsega realnega, od kozmosa kot skupka vseh fizičnih tvorb, v razponu od atoma do orjaških sistemov, s katerimi se ukvarja astronomija, preko organskih sestavov, življenja živalskih vrst in življenjskih procesov, do duševnih aktov in vsebin ter duhovne biti, ki ni zgolj zavest posameznikov, temveč ki se ji bivanje prenaša in povezuje po njeni generaciji, je individualnost, enkratnost, edinost, časovnost, procesnost, bivanje. Realnost vsega realnega torej, modalno izraženo, leži v tem, da je tisto, kar je realno dejansko, hkrati tudi realno možno, a realno možno je zato, ker so izpolnjeni vsi pogoji njegovega obstajanja ter je nadalje tudi realno nujno. Osnovni modalni zakon vsega realnega je zato: realna dejanskost vključuje realno nujnost. V realnem ni slučajnosti. Tu vlada popolna odvisnost vsega od vsega. Ta totalna pogojenost vsega realno dejanskega je obenem zadostni razlog vsemu realnemu, da ono je in da je takšno, kakršno je. Samo v najvišji plasti realne sfere, v duhovni biti, najdemo nekaj, kar je kot nepopolna realiteta in kar omogoča nastop irealnih moči.

V idealni biti pa take dejanskosti ni. Tisto, kar je idealno možno, to je idealno tudi dejansko. Tu pogoj možnosti biti ni totaliteta pogoja, temveč protislovnost. Princip identitete je osnovni zakon idealne biti. Samo tisto česar si ni mogoče zamisliti, je tu tudi nemožno. To je kraljestvo »svobodno lebdečih« možnosti, vse je idealno sploh, brezčasno, večno, brez bivanja.

Modalna analiza je znanost o tistem momentu v principielnosti principov, zaradi katerega je princip pogoj obstajanja bivajočega. V tem smislu je modalna analiza svojevrstna eksistencialna ontologija. Znanost o principih kot konstituensih takšnosti ali vsebinskih opredelitev bivajočega je kategorialna analiza v ožjem smislu. Prva njena naloga je, da izpostavi

fundamentalne kategorije, kakor so princip-concretum, struktura-modus, forma-materija, notranje-zunanje, determinacija-dependenca, kvaliteta-quantiteta, enotnost raznolikost, skladnost-neskladnost, ovira-dimenzija, diskrepcija-kontinuiteta, substrat-relacija, element-sestav. Te kategorije so skupne vsem sferam in plastem biti. Ta drugi del, svojevrstno esencialno ontologijo, podaja »Nadgradnja realnega sveta« (1940). Njen rezultat so kategorialni zakoni, ki povezujejo tako kategorije vseh sfer (idealne in realne, spoznavne in logične), kakor kategorije posameznih plasti in plasti same. Ti zakoni predstavljajo neke vrste principe principov in obenem pojasnjujejo, po Hartmannovem mnenju edino možno enotnost sveta, ki si jo je mogoče zamisliti, ne kot substanco, ne kot en in določen temelj sveta, temveč kot enotnost sklopa. Tu naj posebej omenimo samo zakon čvrstosti (Gesetz der Stärke) in zakon kategorialnega novuma (Gesetz der Freiheit). Smisel prvega je v tem, da se nižje kategorije pojavljajo tudi v višjih plasteh preformirane ali vsaj pregrajevane, toda ne tako, da določajo, temveč samo pogojujejo višje plasti. Zaradi tega ni organskega življenja brez anorganskega, duševnega brez prvega in drugega in duhovnega brez vseh prejšnjih. Značilnost vsakega višjega sloja pa je, da v njem nastopajo specifično novi principi, ki določajo sami sebe, ter da ima vsaka nova plast sebi lasten način determinacije. Tako je kljub odvisnosti možna tudi samostojnost ali avtonomija višjih plasti. Vsebinsko je vsaka višja plast svobodnejša od nižje. Iz kategorialnih zakonov sledi nadalje tudi to, da specifičnih kategorij posamezne plasti ni mogoče teoretično prenašati na druge plasti. S takšnim prestopanjem meja nastanejo vsi mogoči »izmi«. Napaka materializma recimo je, da vse, kar je, hoče reducirati na principe anorganske narave. Prav tako psihologizma itd.

Modalna naliza in kategorialna analiza kot znanosti o takšnosti in o obstajanju predstavljata celoto, ki jo je mogoče samo teoretično distungurati. Kolikor eksistenca ne pomeni samo eksistence človeka, kakor v vulgarnem eksistencializmu, tudi ne samo eksistenco narave ali Boga, in če tudi esenca ni samo bistvo tega ali onega bivajočega, temveč bistvo vsakega bivajočega, kolikor je bivajoče, tedaj ta dva dela ontologije podajata popolno esencialno-eksistencialno ontologijo.

Od specialnih ontologij je Hartman razvil »Filozofijo narave« (končano prej, objavljeno 1950.) kot kategorijalno analizo anorganske in organske biti ter filozofijo duha pod naslovom »Problem duhovne biti« (1933). Živi duh je realen in kakor vse realno je individualen, enkratni, časoven, prehodni in končen. Njegovo življenje je proces, toda to ni substancialni proces, kakor naravni procesi, niti ni življenjski proces kakor biološko vzdrževanje življenja, temveč stalni proces identificiranja duha samega s sabo.

Duh se kaže v treh oblikah — kot osebni, objektivni in objektivirani duh. Osebni duh je duhovna zavest za razliko od individuuma kot gole zavesti. More se samooblikovati in samouresničevati. Kot nravnemu bitju mu pripadajo sposobnost predvidevanja (providentia) in predopredelitve (praedestinatio), vrednostno čustvo (védenje o dobrem in zlem) in svoboda. Čeprav se ne more izogniti temu, da je postavljen v dano situacijo, hkrati pa

je tudi kot brezprostorski odvisen od prostora, je vendarle odvisno od njega samega, kako bo ravnal v dani situaciji. Njegova svoboda leži v tem »kako«. Po svoji naravi je »ekscentričen« (glej H. Plessner, že J. Kőnig in L. Klages) nasproti svetu, kar se razodeva v njegovih transcendentnih aktih, po čemer se razlikuje od duševne biti. Ta duh je subjekt spoznanja, delovanja in ustvarjanja. Objektivni duh, ki ga je »odkril« Hegel, ni niti substanca niti samozavest, ločljiv od oseb, marveč je realni živi duh, ki se razodeva v oblikovanju skupnosti, v življenju jezika, duh, ki se prenaša, v katerega se individuuum vrašča in ga mora sprejeti v »stanju« znanosti in v izobrazbi, v morali in etosu, v sferi umetnosti in življenjskega stila, v religiji in mitu, v duhu tehnike in dinamiki politike. Vzdržuje se tako, da sloneč na elementih, ki se menjajo (individui, kolektivi), z nenehnim preformiranjem plasti, ki ga nosijo (narava, duša, osebni duh), vzdržuje sebe v konzistenci svoje posebnosti. Odločilno zanj je, da nima zavesti o sebi. Kar o sebi ve, to ve po osebi. Odtod je smer zgodovinskega življenja načelno neprosojna. Objektivirani duh so ustvarjena dela duha (orodja, tehnika, dela umetnosti in znanosti). Medtem ko sta osebni in objektivni duh realna, je ta duh irealen. Obstaja samo za živega duha. Vezan na materialno vsebuje ta objektivirani duh kot objekt prednji realno-dejanski plan in duhovno-idealno ozadje. Samo duhovnemu očesu se razodeva v svoji duhovitosti.

Poleg psihologije ali ontologije duševne biti je teologija ali ontologija božanske biti edina disciplina, katere Hartman ni izdelal. V zadnjem razgovoru z nekim prijateljem je izjavil, »da Boga nikakor ne želi zanikovati, toda da Boga še ni uspel odkriti v fenomenih, ki jih je analiziral, medtem ko je zelo možno, da bo še našel fenomene, ki Boga nedvoumno odkrivajo.« (J. B. Lotz, *Stimmen der Zeit*, 1950, str. 223.) Manuskript *Logike* je propadel 1945, poizkus filozofije matematike pa je podal že v svoji habilitaciji **»Prokla Diadoha filozofski temelji matematike«** (1909).

S tem je »planirana« celota teoretske filozofije zaokrožena. Poietično filozofijo zajema njegova **»Estetika«** (posthumno 1953). Tu sploh ne govori o umetniškem ustvarjanju niti o umetniškem doživljanju niti o umetniškem delu samem, temveč o principih, ki estetski predmet šele omogočajo, to je o ideji lepote in njenih specifikacijah. Lepota kot sijanje ideje v realnosti je možna tako, da se realno-dejansko nekako razdejanji. V tem razdejanjenju prihaja za duh na dan njegova konkretna duhovnost. »Življenje v ideji« je nekakšna idealna realnost. Globina umetniškega dela pa je odvisna od prisotnosti idealnih plasti v njem. Samo ustvarjanje človeka omogoča idejni horizont realnega zgodovinskega življenja.

Praktično filozofijo podaja **»Etika«** (1926), poleg Aristotelovih spisov in Kantove **Kritike praktičnega uma ter Metafizike nравnosti** najboljše in najlepše delo iz praktične filozofije sploh. Tu govori o pogojih možnosti prakse ali nравnega delovanja. Da bi takšno delovanje moglo biti, morajo na eni strani eksistirati nerealizirane vrednote — to je za Hartmana cel sistem specifikacij ideje najvišjega dobrega, s katerim je nравna oseba v stiku po vrednostnem čustvu. Na drugi strani mora obstajati neko bitje, ki ga te vrednote zadevajo. Svojevrstna idealna nujnost kot potrebovanje in zahte-

vanje nagovarja nravno osebo. Brez te osebe bi realni svet ostal brez vrednot. Ta nemoč vrednot v njihovi idealni biti je obenem predpostavka človekove moči. Toda da bi se vrednote mogle nravno udejanjiti, je potrebna svoboda osebe. Svoboda je tu v prvi vrsti svoboda od vsega prirodnega, duševnega in duhovnega, ali po Kantu »svoboda v negativnem smislu«. Po drugi strani to ne more biti niti svoboda »za« vrednoto, temveč, kakor je to svoboda od vsega realnega, tako mora biti to tudi svoboda od idealnega. Svoboda kot takšna je samoopredeljevanje, določen plus determinacije, ki ne prihaja niti iz realnega niti iz idealnega. V svobodi se tako odkriva tisto v človeku, kar je onstran idealnega in realnega, večnega in časovnega, čista bit sama kot tisto metafizično. V aktu svobode se človek odpira za tisto, kar ne prihaja niti iz realne prihodnosti niti iz nikakršne idealne možnosti, temveč iz nadidealnega in nadrealnega, nadmožnega in nadprihodnega, tistega problematičnega. Dela svobode so, tako bi lahko rekli, otroci, ki prihajajo iz tistega, kar je izvornejše od večnosti.

Od izhodiščnega problema samospoznanja človeškega spoznanja je Hartmann preko gnozeologije prišel v ontologijo, a iz ontologije, kot tistega za človeka principielno spoznatnega v svetu, je prišel nazaj do človeka samega. V človekovi zavesti o svetu svet spoznava samega sebe v človeku in človek samega sebe iz sveta. Če se zdaj vprašamo, **kaj je človek**, a to ne več na način kake neproblemske filozofske antropologije (Scheler, Plessner, Gehlen), temveč, če smem tako reči, na način metafizične antropologije, tedaj se pokaže, da človek kot realno bitje ni nič samo prirodnega niti nič samo duševnega niti nič samo duhovnega, družbenega, političnega, zgodovinskega; a kot nekakšno idealno bitje ni niti samo teoretično bitje, ki je v spoznanju resnice tudi samo na principielno idealni način, niti samo praktično bitje, ki v realno omogočujočem uresničevanju najvišjega dobrega biva na idealno vredni način; niti samo poetično bitje, ki v vrednostnem ustvarjanju živi »življenje v ideji«. Slednjič tudi ni bitje, ki bi pripadalo samo principielno spoznatemu idealno-realnemu sklopu biti, temveč je skoz svojo svobodo tudi sam v določenem smislu tisto nespoznatno ali metafizično. Človek je nekako vse. Zato ga v njegovi biti ni mogoče razumeti niti iz njega samega niti iz tega ali onega bivajočega to ali onstran meje spoznatosti. Človek je bivajoč, v katerem neproblematična in problematična bit je. Bistvo človeka je: **človek je bitje biti.**

Kolikor torej človek hoče tudi resnično biti, t. j. biti v skladu s svojim bistvom, tedaj ga ni mogoče reducirati samo na »kategorijalno adekvatnost« s principielnim izsekom neproblematične biti. Ustrezajoč naravnosti in družbenosti, duševnosti in duhovnosti, historičnosti in svoji praktičnosti, svoji poetičnosti in teoretičnosti, je človek samo v parcialni identiteti z bitjo, ali pa je le delno resničen. Da bi ustrezal biti v njeni totalnosti, mora biti v skladu tudi s tistim večno problematičnim to in onstran vsega idealnega in realnega. To življenje ali biti v problemu je človekova metafizična resnica. Človek je tako nekakšno »veliko vmes« (das grosse **metaxý**) med problematično čisto bitjo in deproblematiziranim bivajočim. Etos problemskega mišljenja (das Problemendenken) za razliko od časovno pogojenih konstrukcij

sistemskega mišljenja (das Systemdenken), ta etos, kakor ga je pričel Hartmann s svojim življenjem misleca, je vztrajna negotovost odprtega življenja za nadstališčno, nadzgodovinsko, transontološko resnico biti same. Nasproti pseudoskupnostim z znotrajsvetnim, naravnim, človeškim in duhovnim bivajočim je pravi človekov dom polnost same biti. Za tistega, ki problematično živi v problemu biti, ima zaradi tega vse principiuelno spoznatno in konkretno samo značaj fragmentarne resnice. Zvest svojemu najvišjemu metafizičnemu vpogledu je Hartman tudi s svojim življenjem pokazal, da so poleg drugega tudi svetovne vojne in svetovne revolucije vsake vrste in vsake smeri le nočni veter v božjem templju.

Bistveno Hartmannovo mesto ne more določiti samo, dvajsetemu stoletju že skoraj nepoznani etos misleca, prava miselna vsestranskost, odličnost analiz, premišljenost stališč ali pa njegov svoj čas poveličevani dokaz o ontološki utemeljenosti gnozeologije. Samo miselni doseg tega, kar nosi celoto tega mišljenja, ga postavlja resnično v samospoznanje bistvenega. Že spet gre za opredelitev pojmov principov ali kategorij.

Hartmann kategorije radikalno razločuje od bivajočega. Kategorije so bit bivajočega. Zaradi tega kategorij ni mogoče pojmovati po analogiji s tradicionalno-metafizičnimi opredelitvami principov v podobi bistvenosti, forme, ideje, splošnega, idealnega itd., pa tudi ne v obrnitvi teh opredelitev v podobi eksistence, pojava, posameznega, stvarnega. One niso vzorno bivajoče pred bivajočim in sploh niso bivajoče, temveč so tisto »v« bivajočem, kar bivajoče dela za bivajoče. Kategorije so načelno pred razliko med takostjo in obstajanjem, možnostjo in dejanskostjo, idealnostjo in realnostjo, formo in materijo, celoto in delom, notranjim in zunanjim, kvaliteto in kvantiteto, enotnostjo in mnogostjo, elementi in sestavom, itd., itd. Zamišljene tako, da so nevtralne glede esence pa tudi glede eksistence, so uposebitve čiste biti, uposebitve, ki šele omogočajo tako tisto esencialno kot tudi tisto eksistencialno »na« bivajočem. Kritična ali nova Hartmannova ontologija kot analiza kategorij zaradi tega ni in noče biti niti analiza obstajanja, najsi bo to razumljeno kot obstajanje Človeka, Narave, Boga ali kot eksistenca bivajočega sploh, niti ne analiza bistvenosti po zgledu esencialistične ontologije, temveč se radikalno, vsaj po svoji ambiciji, postavlja tostran razlikovanja tako esencialistične kakor tudi eksistencialistične ontologije.

Véliko v Hartmannovem miselnem delu je, da je z izhodišča v transcendentnem idealizmu in subjektivizmu neokantovcev z mišljenjem prodrli na nivoju transcendentalizma (= samorefleksija apriornega) v zunajgnozeološko in zunajsubjektno tematiko ontologije. Desubjektiviranje pogojev možnosti spoznanja in njihovo poglobljanje do principov zunajspoznanjskega nadobjektnega bivajočega je omogočilo novo ontologijo, ki po ideji ni več niti nikakršno subjektivno niti nikakršno objektivno spoznanje. Kajti identiteta kategorij biti in spoznanja je obenem tudi njihova gnoseo-ontološka nevtraliteta. Zaradi tega kategorije kot take prebijajo tako obzorje gnozeologije kakor tudi obzorje ontologije. Ko bi bil Hartmann torej premislil to nevtralnost principov do konca, ne bi gradil ontologije na poti iz gnozeologije niti ne bi gnozeologije utemeljeval ontološko, temveč bi to, nam na-

videz edino dano, antropološko omejeno, gnozeološko problematizirano in ontološko navidez fundirano spoznanje, destruiral zaradi brezsubjektnega in brezobjektnega, zaradi metagnozeološkega kakor tudi metaontološkega spoznanja samih kategorij ali čiste biti. To spoznanje, kolikor je zares spoznanje, ni spoznanje po tem, da pripada človeku, Bogu ali kateremu drugemu bitju, temveč po tem, da v njem bit bivajočega spoznava sama sebe. To je spoznanje tistega brezpogojnega, ki daje vse dano, a se ne začenja iz ničesar tako ali drugače že danega. Misleci klasičnega nemškega idealizma so imenovali to »vrsto« spoznanja, v distanci nasproti predznanstvenemu, znanstvenemu in ontološkemu spoznanju z njihovo **intentio recta** nasproti naravno danemu, in se dotaknili tistega, tudi še za nas bistvenega, **absolutno** spoznanje. Zasluga Nicolaija Hartmanna je, da je v tem tzv. nam sodobnem obdobju kvazifilozofiranja v obliki esencializma in eksistencializma, ontologizma, idealizma in realizma, aktualizma, aktivizma in posibilizma, futurizma, determinizma, in brezprinciplnega anarhizma, materializma, biologizma, vitalizma, psihologizma in duhovnoznanstvenega historizma in relativizma, logicizma, matematicizma, scientizma in pozitivizma, fenomenološkega, dialektičnega, sistematskega in hermenevtičnega metodologizma, logičnoznanstvenega, vrednostnega in egološkega transcendentalizma, subjektivizma in sociologizma, naturalizma, humanizma, tehnicizma, prakticisma, eticizma, esteticizma itd., itd., itd., čeravno šele in samo negativno, pod imenom tistega metafizičnega kot problema biti, usmeril mišljenje k tistemu, k čemur se bistvenim potnikom ne kaže šele vračati, temveč od česar se začnja pri transabsolutnem iskanju resnične biti.

Branko Despot

Prevod Jaro Novak

