

**Časopis za sodelovanje  
humanističnih ved,  
za psihologijo in filozofijo**

**Filozofija**

Rus, Jerman, Kalan, Urbančič, Hribar

**Sociologija in Psihologija**

Šebek, Žun, Kerševan, Rizman

**Anthro**  **pos**

**UDK 3**

**Leto 1975 številka I-IV**



# Anthropos

... ..

... ..

... ..

Anthropos izhaja pod pokroviteljstvom Univerze v Ljubljani; izdaja ga Društvo psihologov Slovenije, Slovensko filozofsko društvo in skupina družboslovnih delavcev

Člani redakcije:

dr. Ljubo Barcon (pravo)  
dr. Milica Bergant (pedagogika)  
Zvonko Cajnko (sociologija)  
dr. Ludvik Čarni (sociologija)  
dr. France Černe (ekonomija)  
dr. Božidar Debenjak (filozofija)  
dr. Frane Jerman (filozofija)  
dr. Stane Južnič (politologija)  
dr. Valentin Kalan (filozofija)  
dr. Boris Majer (filozofija)  
Jan Makarović (psihologija)  
dr. Vid Pečjak (psihologija)  
dr. Bogomir Peršič (psihologija)  
dr. Vojan Rus (filozofija)  
Stane Saksida (sociologija)  
dr. Leon Zorman (psihologija)  
dr. Fran Zwitter (zgodovina)  
dr. Anton Žun (sociologija)

Odgovorni uredniki: *dr. Ludvik Čarni, dr. Bogomir Peršič, dr. Božidar Debenjak*

Lektor: *prof. Sonja Likar*

Načrt platnic in opreme: *inž. arh. Edita Kobe*

Časopis ima štiri številke letno. Rokopisov ne vračamo.

Uredništvo in administracija:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 12

Telefon 22-121

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošiljajte na tekoči račun

50100-678-46236

Letna naročnina je 35 din, za tujino 5 dolarjev;

Posamezni izvod stane 10 din, dvojna številka 20 din, letnik 40 din.

Stavek: ČZP DOLENJSKI LIST, Novo mesto

Tisk: PARTIZANSKA KNJIGA, LJUBLJANA

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo.

Ob indeksu obtemu  
in obtemu

# Anthropos

**Filozofija**

**Sociologija in psihologija**

140776  
+

VSEBINA  
(Anthropos št. 14/1975)

- 9 I. FILOZOFIJA  
11 Rus: Bistvo vrednot in človeške vrednote  
35 Jerman: Filozofija in krščanska apologetika na Slovenskem  
73 Kalan: Vprašanje znanosti v Platonovem „Teaitetu“  
101 Urbančič: Sistematični osnutek hermenevtike: Po Schleiermacherju priredil in komentiral Ivan Urbančič (II)  
127 Hribar: Običajna zavest, znanost in ideologija
- 149 II. SOCIOLOGIJA IN PSIHOLOGIJA  
151 Šebek: Stres kot psihološki problem  
155 Žun: Pravo kot področje interdisciplinarne raziskave  
161 Kerševan: Marksistični pojem družbene formacije in religija: izhodišča, primeri, hipoteze  
175 Rizman: Prispevki k predstavitvi in problematizaciji teorije in ideologije funkcionalizma
- 181 III. POVZETKI



PO 1701/1976

Časopis izhaja s finančno podporo Kulturne skupnosti Slovenije in Republiške raziskovalne skupnosti.

# Ob trideseti obletnici osvoboditve

Trideset let je minilo od konca vojne, s katerim so zadejale fašizmu smrtni udarec kaj heterogene sile: od meščanskih konservativcev prek meščanske levice pa tja do delavskega gibanja, ki je situacijo boja proti fašizmu znalo tudi revolucionarno izkoristiti: obogatilo je progresivno zgodovino človeštva z nekaj originalnimi socialističnimi revolucijami. Tako mi praznujemo v tem letu tridesetletnico zmage revolucije, dežele, katerih lastne revolucionarne sile so bile prešibke za revolucijo, se spominjajo tridesetletnice, odkar so jim bajoneti *conditio sine qua non* tega družbenega reda; v deželah, ki so bile v jalski kupčiji priznane v „interesno sfero“ „zahodnega“ dela antihitlerjevske koalicije, je bil komunistični del delavskega gibanja z začetkom hladne vojne odrinjen od vseh ključnih vzvodov oblasti in karseda odrivan tudi od bolj postranskih, revolucije pa so krvavo zadušili (Grčija). Silam starega reda iz antihitlerjevske koalicije pa se ni posrečilo, da bi zatrle revolucijo v deželi, ki združuje največ svetovnega prebivalstva, in 1949 je bila kitajska revolucija kronana z zmago. Silam starega reda se kljub naporom in velikanskim materialnim izdatkom – saj tudi brutalen teror ni zastoj – z vsem (napalmovim) ognjem in moderniziranim „mečem“ ni posrečilo zadušiti vietnamske revolucije. V političnem smislu se je stari red začel rušiti tudi z razpadom kolonialnih imperijev, kar je nekdanje metropole oropalo političnega bleska velesil in jih zenačilo z drugimi visoko razvitimi industrijskimi deželami. Politična moč zandarja se je skoncentrirala naposled pri enem samem, zadnjem dobitniku – ZDA, a tudi za tega se je navsezadnje izkazalo, da tej vlogi ni neomejeno kos. In naпослед je tretje desetletje povojne dobe (1965-75) razkrilo tudi zaostreno krizo sodobnega kapitalizma v njegovem ekonomskem jedru. Izčrpala so se namreč keynesijanska sredstva za mojstritev težav, oziroma boljše, za njihovo prelaganje na pleča drugih. S tem pa se je nujno skrhal „razredni mir“ tudi v najstabilnejših kapitalističnih deželah. In kar je bilo dokaj uspešno razkričano za „antikvirano ideologijo razrednega boja“, proti kateri so tehnokrati zmagoslavno ponudili roko idejne sprave s tezo o „koncu ideologij“, tem miselnim zapečatenjem „razrednega miru“ – marksizem kot teorija delavskega gibanja in proletarske revolucije je doživel pravo renesanso. V vrenju konca šestdesetih let, v katerem ni manjkalo tudi subjektivističnih in neanarhističnih stranpoti, v katerem so celo predefilirale pred nami sence vseh teorij, ki jih je delavsko gibanje oblikovalo v vsej svoji zgodovini, v tem vrenju si je marksizem ponovno pridobil domovinsko pravico v deželah, iz katerih ga je bila izgnala hladna vojna, in s svojo duhovno premočjo je pometel pred sabo udobne teorije profesoralne znanosti. Prisilil je celo svoje nasprotnike, da so se za nekaj časa našemili v „marksiste“ ali vsaj „socialiste“. Vse to je prisililo politično sfero meščanskih dežel v ostro protiofenzivo, kateri ne manjka elementov neomakartizma: zahodnomeški „Radikalenerlaß“ (dekret o radikalih), ki je v duhu dobre stare „antitotalitarne“ ideologije obrnjen proti desnim in

levim „radikalom“ (torej v duhu identifikacije: „rdeče“ in „rjavo“ enako ogroža „demokracijo“, komunist in fašist sta dvojčka), pa dejansko diskriminira le levo, zapira državne službe članom nekdanje „izvenparlamentarne opozicije“, a v enaki meri tudi članom DKP in leve socialne demokracije; hkrati s tem pa industrijci organizirajo enako preverjanje v svojih kadrovskih službah in v pogovorih s kandidati iz vrst tehnične inteligence ugotavljajo njihovo stališče do ključnih vprašanj kapitalističnega reda. Skozi oba filtra pa nemoteno prihajajo člani neonacistične NPD. Podobno je tudi drugod: kapital se ponovno organizira v obrambo svoje oblasti. Kjer pa dekretov (ali v starojugoslovanskem prevodu: „obznan“) ni mogoče uveljaviti po psevdodemokratski poti, tam so pri roki plačane kreature, Papadopuli in Pinocheti, ki jim je potem namenjeno, da se po opravljenem krvavem poslu umaknejo „demokratski“ desnici. Kapital je torej posegel po instrumentih, ki so mu že v dobi hladne vojne omogočili „nadaljevanje fašizma z drugimi sredstvi“, torej ohranitev nekaterih specifičnih pridobitev iz dobe fašizma: dekretiranega „razrednega miru“ v duhu starodavne malomeščanske ideologije, češ da razredni boj izvira samo iz zlonamernega ščuvanja in hujskanja demagogov, ki so „spuntali ljudstvo“ (prim. Marxov *Osemnajsti brumaire!*), zlorablajoč pri tem sebičnost in nemoralnost nekaterih posameznikov ali pa posameznih frakcij kapitala („plutokracije“, ki da kot „nevarnost“ tiči v gospodarskem sistemu kapitalizma<sup>1</sup>, tako da je potreben moralni preporod, ki odstranjuje kapitalistično sebičnost, ohranja pa jih v funkcionalni vlogi<sup>2</sup>). Kompleks fašistične ideologije je bil s tem reduciran na svoje funkcionalne elemente, napeljan v strugo liberalnega meščanstva in razglašen po dobri navadi meščanske ideologije za naravni red stvari. V tej podobi je zdaj rabil ohranjanju meščanskega reda.

Toda odkar je delavsko gibanje v zvezi s protikolonialnimi upori in nacionalnimi revolucijami spremenilo obličje sveta, so postale razmere za ohranjanje starega kapitalističnega reda mnogo slabše kot v dobi zmagovitega fašizma. Kapitalizem, to je danes evidentno, je obsojen na propad. Zato pa je postalo toliko bolj bistveno vprašanje, kaj in kako v proletarskih revolucijah. Kmalu bo trideset let, odkar sta se ločili poti etatističnega in samoupravnega socializma, oziroma, odkar se je dokončno vrnila na dnevni red delavskega gibanja Marxova zahteva, da mora delavski razred ne le osvojiti politično oblast (kar so zanimali anarhisti), temveč tudi zgraditi novo organizacijo dela (na kar so pozabili etatisti); šele izpolnitev teh dveh nalog bo delavski razred obvarovala usode „starih kristjanov, ki so to zanemarjali in zaničevali“ in zato „prišli ob nebeško kraljestvo na zemlji“<sup>3</sup>. Na dnevni red proletarske revolucije je zdaj prišlo praktično odkrivanje „nove organizacije dela“, spremembe načina produciranja, skratka vse tisto, kar zaobsega samoupravljanje kot sistem in kot program zanaprej. Proletariat seveda mora „prevzeti politično oblast, da bi zgradil novo organizacijo dela“, prevzem politične oblasti je sredstvo za doseg socialističnega-komunističnega cilja: nove, samoupravne organizacije dela, asociacije svobodnih proizvajalcev.

In to so pogloblitve teoretske in praktične izkušnje teh tridesetih let. Iz teh izkušenj izvira tudi naš pogled na fašizem nazaj in na fašizem vprič nas. Govoriti o fašizmu se pravi govorniki o kapitalizmu. Govoriti o fašizmu se pravi tudi govorniki o razrednem miru, o neokolonialnih vojnah, o mučenju, o terorju desnice v Italiji, o namembnosti ustaških bomb v beograjskem kinu, o napadih na slovenske šole v Trstu, o sindromu koroškega „prastrahu“, o „dekretih proti radikalom“, o hujskaškem tisku, pa tudi o tipu „nacionalistov“, kot so bili Draža Mihajlovič, Čiang Kajši in grški monarhisti proti Markosovi

1 Prim. Johannes Hoffmeister: WORTERBUCH DER PHILOSOPHISCHEN BEGRIFFE, Leipzig 1944, geslo Kapitalismus, in za en stavek skrajšano ponovitev istega gesla v drugi izdaji, Hamburg 1955.

2 Prim. Ušeničnik, SOCIOLOGIJA, Ljubljana 1916 in Hoffmeister 1944.

3 MEW 18, str. 160.



revoluciji, kot je bil Grivas in kot je Holden Roberto. Fašizem ni bil in ni samo vladavina terorja, teptanja državljanskih pravic, mučenja in taborišč. Fašizem je po svojem bistvu hkrati tehnokratski način reševanja kapitalističnih težav, potem ko je bilo teroristično pokorjeno delavsko gibanje. Fašizem je skoraj povsod zvezan s tako pridobljenim „gospodarskim čudežem“. Izjeme, ki potrjujejo pravilo, so kolonialni fašizmi, ki podjarmljajo lastne dežele tujim interesom, to so Paveliči in Pinocheti. In če je teror klasičnega fašizma metodičen, če je njegova narava, kot je lucidno opazil Adorno, „zgoraj aktovka, spodaj škornji“ – tedaj je teror kolonialnega fašizma iracionalen in orgiastičen.

Vse dokler bomo torej govorili o družbi razrednega izkoriščanja, bomo obenem govorili o različnih sestavinah fenomena fašizem, ki so nekoč sestavljale celoto, ki pa danes pretežno žive v drugih celotah – a nobenega poročstva ni za to, da se ne bi mogle znova v uri stiske razrednega gospostva strniti v fašistično celoto novega tipa. In ta možnost je tista, ki določa strategijo delavskega gibanja danes.







# Bistvo vrednot in človeške vrednote

dr. Vojan Rus

Najsplošnejši, filozofski pojem vrednote je treba precizirati zlasti v naslednjih povezanih smereh:

- kaj je vrednota
- vrednota in njen odnos do dobrega, koristi in interesa
- vrednota in njen odnos do biti, odnosa in procesa
- struktura celotnega človeškega vrednostnega področja
- vrednota, morala in človek

Ker je pojem „vrednota“ v filozofiji še zelo nov, je utemeljena vzporedna razprava: kaj ta pojem pomeni v običajnem sodobnem jeziku (jezikih), saj je v filozofijo prišel šele z višje razvojne stopnje jezikov, ki ni daleč od sodobnega mišljenja in sodobne človeške in filozofske dejanskosti – in na koncu, kje je mesto vrednote v človeku in svetu.

Pojem vrednega zgubi svoj prvotni in sodobni filozofsko–znanstveni smisel in postane nedoločna beseda in figura, če se povsem loči od naslednjih pomenov, ki so neločljiva enotnost:

- neko bitje je vredno zaradi nečesa, zaradi svojih vrednih lastnosti, vsebin
- vredne lastnosti so z nečem povzročene: tako v bitju X, ki je vredno, kot v bitju Y, za katerega je X vredno, in tudi v njunem odnosu  $X \leftrightarrow Y$
- vrednota je torej vedno medsebojno delovanje, pri katerem je v določeni relaciji bitje X vredno – aktivno, bitje Y pa vrednostno receptivno (sprejemalno); delitev teh vrednostnih vlog se v drugačnih relacijah zamenja in je lahko vzajemna; vrednota je zato vedno odnos enega vrednega bitja do drugega
- vrednota je dejanska le, če obstaja bitje Y, za katerega celovito strukturo, gibanje in razvoj je nujna
- vrednota je vedno tudi proces, učinkovanje, delovanje.

Zdi se, da je bila največja pomanjkljivost dosedanje aksiologije (novoveške teorije vrednot) v kontemplativnosti; ta je že vnaprej zaprla poti k temeljnim rešitvam problema vrednot, ker je preveč zoževala vprašanje vrednot na vprašanje, kako jih človek spoznava, ne pa, kako vrednote delujejo, kakšno funkcijo imajo v življenju človeka ali kakega drugega bitja. Značilno je, da se je omejila na zelo ozek problem, kako človek vrednote spoznava in kako le-te prehajajo v to njegovo spoznanje in izkustvo, skoraj vsa sodobna nemarksistična teorija vrednot in je v tem smislu skoraj vsa kontemplativistična. Pri tem ni mogoče zanikati, da je odprla precej teoretskih problemov na področju spoznavanja vrednot in tudi na širšem vrednostnem področju; odpiranje širše problematike – npr. odnos med „nosilci“ vrednote in vrednoto – pa ni toliko zasluga teoretskih metafizičnih izhodišč etike, ampak je le dokaz proti njim. Npr. personalistična etika, zlasti Schelerjeva, ki se zdi bolj življenjska in ki v marsičem utemeljeno nastopa proti suhi racionalistični teoriji vrednot – ta iz dojemanja vrednot izloča čustvenost – se je tudi sama zožila večkrat na človekovo spoznavanje, intuicijo ipd. vrednot, pustila pa je povsem odprto vprašanje o človekovem oblikovanju vrednot in o vrednotah kot aktivnih oblikovalcih človekovega bistva, celote. Ta ozkost personalizma je bila nujna, ker je vrednote obravnavala aprioristično, jih kot apriorne izločila iz njihovega trajnega mesta v celoti dejavnega človeka in njegovega odnosa s svetom v nekakšno apriorno osebo, ki ni v svojem apriorizmu nič manj metafizična kot Kantov nadempirični „jaz“<sup>1</sup>. Z gnoseološkim zoževanjem pa so bile vrednote že vnaprej postavljene kot nekaj manj

pomembnega, pasivnega in kot nekaj, kar na ta ali oni način „leži“, stoji na nekem nosilcu ali se ga „drži“, „tiči“ v njem (anhafte) in kar potem človek samo spoznava, kar mu je samo dano.<sup>1</sup>

Pri tem pa niti hipotetično ne poskušajo obrniti vprašanja: ali ni vrednota zato predmet človekovega intenzivnega spoznavanja, ker ima dosti pomembnejšo vlogo v človekovi biti, kot je samo golo njeno spoznavanje, in ali vrednota ne vstopa v človeka na pomembnejše načine kot je golo spoznanje; ali ni človekovo spoznanje vrednot le ena od posledic in sestavin velikega pomena, ki ga imajo vrednote za celotno bivanje človeka, ne pa edina oblika človekovega odnosa do njih; ali ne zahteva postavitev teh vprašanj že vsakdanje človeško izkustvo, vsakdanji jezik, ki vrednoti daje pogosto veliko večjo vlogo kot „biti spoznan“, „držati se“, „sloneti na“, npr. v stavkih, ki so tako pogosti v življenju „običajnih“ ljudi: „to življenje ni vredno človeka“, „ali je vredno tako živeti“, „življenje brez vrednosti“, „to doživetje mi je bilo najvrednejše“, „pri vsem tem pa je bilo največ vredno naslednje“.

Vrednota je vedno tudi neko (ontološko) bitje ali vrsta bitij, ki je del nekega drugega vrednega bitja ali vrste bitij; ta je kot celota akcijski nosilec vrednote. Ontološko bitje ne more biti mehanično reducirano na stvar, telesnost, časovno – prostorsko, kot implicitno in zastarelo govori del aksiologije: bitje je vse, kar ima kakršnokoli vsebino in kar se pojavlja v kakršnikoli najsplošnejši, posebni ali posamični obliki ali v obliki procesa ali stvari ali najstva, veljavnosti ali kot pojem ali kot ideal ali kot materialno – ekonomska uporabna vrednost; bit je vse, kar je eksistentno v času in prostoru.

Ločevanje vrednote kot nekakega golega najstva in veljavnosti od bitij in absolutno ločevanje dejstev od najstev, vrednostno – normativnih sodb od empirično – indikativnih sodb je posledica ontološkega in antropološkega dualizma, ki ne vidi, da biva, da je bit tudi vsak proces, odnos, najstvo, veljavnost, da vse to ali je, ima vsebino – sicer pa je prazen nič in ne more niti veljati, niti biti nujno, je popolnoma brez vsakega učinka. Dualizmi združujejo bit in najstvo (Schelerjev dualizem pa idealno in drugo bit) na mističen, skrivnosten, nedokazan način, ker ne najdejo nobene notranje nujnosti, zaradi katere naj bi se bit in najstvo ali idealna in realna bit – ki sta po njihovi lastni predpostavki izhodiščno absolutno ločeni – združevali, in ker ne iščejo njihovih notranjih vzrokov za to in razlogov, da sta ti dve vrsti bitij itd. sploh mogli biti najprej popolnoma ločeni; in kako je bilo po tej izhodiščni ločitvi sploh možno, da se vrednote združujejo s

1 Scheler pravi v svojem temeljnem delu: „Preferiranje (predpostavljane vrednot, Vorziehen – V. R.) se kot akt popolnoma razlikuje od načina njegove realizacije. Ta je lahko posebna dejavnost, ki jo izvajamo in doživljamo zlasti v . . . preferiranju med več vrednotami, danimi v čustvu, ki se ga jasno zavedamo. Lahko pa se izvrši (ta akt) popolnoma „avtomatično“, tako da se pri tem ne zavedamo nobene „dejavnosti“ in da višja vrednota „sama od sebe“ stopi pred nas kot v „instinktivnem preferiranju“ . . . Tudi samo „čustvovanje“ vrednot je bistveno – nujno utemeljeno na „preferiranju“ in na „zapostavljanju“ . . . Katera vrednota je višja, je vedno znova treba spoznati, dojeti v aktu preferiranja (predpostavljanja) in zapostavljanja. V ta namen deluje intuitivna „preferenčna evidenca“ . . . (Der Formalismus in der Ethik und die materiale, Wertethik, tretja izdaja, Halle 1927, S. 87, podobno S. 15 itd.) Scheler torej govori v zvezi z vrednotami res tudi o „aktu“ in „dejavnosti“. Toda ti pojmi niso pri njem podrobneje raziskani in določeni in skoraj povsem sovpadajo s spoznavanjem, dojetjem, intuicijo, evidenco vrednot, ki so človeku dane. Človekova dejavnost (ki je pri Schelerju prav tako slabo raziskana kot v ostali nemarksistični etiki) je torej (po Schelerju) samo spoznavanje, dojetanje že danih vrednot, ni pa človek njihov ustvarjalec v pravem smislu. Scheler izrecno pravi, da „dana“ preferenca „danih“ vrednot, ki jih spoznavamo, nikakor ni izbor med vrednotami, ker je vsak izbor le „odnos med enim delovanjem in drugim delovanjem“ (op. cit., S. 85). Tu se še bolj jasno pokaže, da po Schelerju človekova dejavnost ne oblikuje in ne določa „danih“ vrednot in njihovih „danih“ bistvenih odnosov, ampak se človek lahko le pasivno odloča med temi „danimi“ vrednotami. Vidi pa se, da vrednote (po Schelerju) tudi niso učinkovit oblikovalec človeka in kjer jim Scheler tako vlogo eventualno pripisuje, je le deklarativna, ker to učinkovanje ni analizirano in dokazano.

svojimi nosilci. To združevanje opisuje Rickert s čisto figurativnimi izrazi „tičati na“, „sloneti na“ ipd., ki ne navajajo točnih definicij, vzrokov in oblik tega odnosa in zato seveda ne morejo navesti nobenih preverljivih dejstev in dokazov za ta odnos; ti izrazi svojih vsebin zaradi nedoločenosti – figurativnosti – sploh ne morejo jasno pokazati in dokazovati.

Vrednote se nujno pojavljajo tudi kot vredno–indikativna bitja, ki so deli celovitih bitij, akcijskih nosilcev; brez te bivanjske sestavine ni vrednote. Predvsem so neutemeljeni argumenti, da je vrednota nekaj popolnoma ločenega od svojih izkustvenih nosilcev–celot, od stvari in procesov, češ da vrednote – kot so npr. kmečki upori, upor Špartaka ali socialistične revolucije – veljajo in bivajo tudi potem, ko realnega pojava in nosilca ni več. Osnovna napaka tega izvajanja je njegova izhodiščna ontološka metafizika, ki absolutno enači celoto in dele, ker razlaga celoto kot nekakšen zaprt krog vseh delov in ne vidi, da posredni deli celote (posledice) lahko realno bivajo tudi kot diaspora, razsipi. Ontološki učinki vsakega pojava, ki je nehal bivati ali kot mehanična oblika (trdo telo) ali kot socialna oblika (družbeni sistem, družbena skupina, družbeni proces, npr. politične revolucije) se neskončno podaljšujejo v svojih posamičnih in posebnih delih, v kasnejših učinkih, ki so še vedno sestavine in material drugih, kasnejših eksistenčnih pojavov. Ti kasnejši učinki so, bivajo in so obenem vrednote za kasnejše pojave, čeprav njihovih celovitih izvorov ni več.

Deli vrednot so večkrat prav ti, še vedno bivajoči učinki in posredni delci tistih izvorov (družbenih procesov, geografskih pogojev), ki so že zdavnaj nehali bivati v svoji celoviti, konkretni družbeni ali geografski ali fizikalni obliki. Del estetske vrednote je lahko tudi žarek, ki potuje skozi vesolje do nas, kot znanilec svetov, ki so že zdavnaj ugasnili in ki še vedno vzbujajo v nas vredna čustva in izraze.

Sestavine vrednot so torej vedno tudi aktivno–vrednostne strani nekih celovitih bitij prav zato, ker so te strani bivajoče in ker imajo lastno vsebino. Ta jim omogoča, da so delujoče. Delujoče pa so lahko le, če so procesi, če nekam objektivno streme, če delujejo na nekaj, na neko drugo bitje, oziroma na strani nekega drugega bitja. Zato so vrednote – kot smo definirali na začetku – vedno tudi odnos vrednostno–aktivnih strani enega celovitega bitja do vrednostno–pasivnih in receptivnih strani drugega celovitega bitja.

Vzemimo kot tipičen primer vrednoto „govoriti resnico“, ki je tudi medčloveški moralni odnos – govoriti resnico drugim. Kdaj je „govoriti resnico“ pozitivna človeška in moralna vrednota in kdaj je to protivrednota, je bistveno odvisno od posledic, ki jih govorjenje „resnice“ povzroča v konkretnih družbenih situacijah. Govorjenje resnice, ko je še čas, da na njeni osnovi vzpostavimo človečno sodelovanje ali razvijemo zlonamerne nakane, je očitno vrednota. Protivrednota in zlo pa je tako govorjenje resnice, ki olajša organiziran zločin ali pogreva staro napako človeka, ki je že pokazal popoln preobrat (in zato to govorjenje ustvarja napačno sliko o njegovi sedanjosti).

Govorjenje resnice in vsaka druga vrednota je tudi vrednota „na sebi“, ker ima svojo lastno vsebino, lastno notranjo moč in dinamiko – kot vsak drug pojav v svetu. Pozitivno delovanje na drug pojav, npr. na drugega človeka, je bistvena sestavina vsake vrednote, tudi govorjenja resnice. Seveda je učinkovanje vsake vrednote na druge ljudi večsmerno; govorjenje resnice lahko povzroči ali plodno sodelovanje ljudi ali notranje zadovoljstvo in mir posameznika ali reši čast in družbeno mesto sočloveka ali prispeva k vzgoji – ali vse to obenem. Velika pahljača posledic in delovanj, ki jih razvija vsaka vrednota, je seveda le za metafizični pojem vzročnosti argument proti dejavnostni naravi vrednote. V resnici pa je ta pahljača učinkov le dokaz, da so vrednote (pozitivnosti) dosti bolj učinkovite in večsmerni dejavniki, kot meni absolutistična teorija vrednot.

Stališče, da so možne vrednote, ki so izključno „na sebi“ in povsem izolirane vrednote brez posledic in vzrokov, je contradictio in adjectio. Noben človek  $A_1$ , ki ne želi zaiti v nelogično protislovje, verjetno ne bi mogel trditi, da je X vrednota „za človeka

nasploh“ (za A), in hkrati trditi, da on sam  $A_1$  nima nobenega odnosa do X.  $A_1$  v svojem zatrjevanju o neki vrednoti „na sebi“ implicitno potrjuje, da ima on sam nek odnos do X, saj je sam imenoval X „vrednota“. To pa pomeni, da ima tudi X v sebi „nekaj“, kar človeku  $A_1$  omogoča, da ima vrednostni odnos do X. Pojav X, ki obstaja „na sebi“, ima torej obenem tudi odnos do človeka  $A_1$ . Vrednostni odnos je torej vedno medsebojen, je vedno medsebojna aktivnost, medsebojno učinkovanje.

Vrednote torej niti niso samo „na sebi“ – kot meni absolutizem – niti samo poljubni, kapriciozni, neobjektivni odnosi – kot meni relativizem. Vrednostno aktivni poli vrednot imajo svojo lastno, objektivno vredno vsebino in izhajajoč iz nje stopajo v celovit vrednostni odnos, v celovito vrednostno zvezo z nekim drugim bitjem.

Izhodiščni, akcijski (ne edini) člen v procesu nastajanja vrednote – šele odnos dveh bitij vzpostavi novo vrednoto – je vrednostno–aktivno bitje. Še tako intenzivni primanjkljaj vrednostno–receptivnega bitja ne more biti zadovoljen, če ni vrednostno aktivnega bitja, ki lahko primanjkljaj zapolni; brez njega se celovita bit receptivnega bitja zožuje, propada – kar dokazuje, da so vrednote bistveni in dejanski odnosi bitij. Aktivno–vredno bitje pa je možnost za polni obstoj drugega bitja, četudi ga drugo v tem trenutku še ne rabi; trenutna neaktivnost in samo možnost vredno–aktivnega bitja ga ne oropa potencialne vrednote. (Zato bi pogojno – s posebno pripombo in poudarkom, da je to zavestno in „praktično“ poenostavljanje – morda lahko že vrednostno–aktivno bitje imenovali vrednota, pri čemer se zavedamo, da je ona celostno in dejansko več, da je vedno skupni odnos aktivnega bitja z receptivnim.)

Vrednota – in še posebno aktivno vredno – je vedno tudi vredno za nekaj, velja in ima objektivni smisel za nekaj, velja za neko funkcijo, velja v neki objektivni situaciji. Kar ne velja prav za nič, kar nima nobene objektivne veljave za nekaj drugega, ni vrednota. Vrednota torej predpostavlja poleg aktivno–veljavnega bitja tudi drugo sprejemalno receptivno bitje (situacijo, del bitja, gibanje, stanje, proces), za katerega je prvo bitje vredno. V moralnem dejanju je, kot rečeno, to drugo bitje tisti sprejemnik, v katerega razpoložljivost je prenesena vrednota, oziroma akcija aktivno–vrednega bitja, subjekta. Lahko je tudi neko bitje X vredno za sebe. Vendar je pri tem vedno objektivno določeno, kateri je tisti del, tisti objektivni vidik tega bitja, ki je vreden v nekem drugem delu ali celoti bitja, zakaj je vreden in kakšno vlogo ima s to vrednostjo. Npr. samo bivanje bitja X v času  $y_1$  je vredno tudi, ker se v tem bivanju skriva nerazvita možnost, ki lahko to bitje bolj celovito izpolni v prihodnjem času  $y_1 - y_2$ .

Vrednote imajo torej isto najsplošnejšo strukturo – bit, drugo–bit, relacijo, odnos, vzročnost, medsebojno delovanje, notranjo razlikovanost itd. – kot vsi drugi pojavi (materialnega) sveta. Vrednote so zato nujno sestavni del tega sveta – njegovih najsplošnejših struktur – in ne morejo pripadati nekemu popolnoma tujemu svetu, ne pripadajo nekemu redu, nekemu področju ali carstvu, ki je po izvoru, izhodišču in prirodi absolutno zunaj človeka, zunaj subjekta in objekta, zunaj odnosa človeka do človeka, zunaj morale, zunaj sveta.

Vendar imajo vrednote, ki so del tega sveta, tudi že analizirano svojstveno strukturo (tu namenoma puščamo ob strani vprašanje, ali je to najsplošnejša ali le posebna struktura), ki je dokaz, da vrednot ni mogoče zožiti na nobeno drugo najsplošnejše ali posebno področje in da imajo vrednote svojo lastno, neponovljivo vsebino. Vrednote so odnosi bistvenega pospeševanja med bitji, odnosi prevladovanja bistvenega pomanjkanja in razvojnih nesorazmerij enega bitja s „pomočjo“ drugega bitja; vrednote so graditev celovitosti – ne onostranske, ampak njegove lastne – enega bitja, zlasti človeka, s „pomočjo“ drugih bitij.

Vrednostno–aktivno bitje je lahko potencialno ali aktualno: aktualno, če učinkovito vstopa v celoviti proces drugega bitja, potencialno pa, če je šele in samo sedanja možnost



vredne vsebine za neko drugo bitje (vsebine, ki se še ni uresničila z aktivnim procesom, realno usmerjenim k drugemu bitju).

Vloge vrednostno-aktivno in vrednostno-receptivno se lahko spreminjajo ali pa so vzajemne. Vrednostno receptivno bitje se lahko z lastno akcijo približa možni vrednoti in jo napravi za svojo aktualno in aktivno vrednoto. Ta obrat je – zaradi njegove ustvarjalnosti – zlasti možen pri človeku; da možne vrednote sam s svojo akcijo spreminja v svoje uporabne predmete, proizvode.

Vrednota pomeni – objektivno – za njen receptivni pol, za receptivno bitje, predvsem vzdrževanje njegove celovite biti, pospeševanje njegovega celovitega razvoja, izpolnitev pomanjkanja v njegovi strukturi.

Stroga vključenost vrednot v celovitost bitja, za katerega so vredne – ta določenost vrednot po optimalni celovitosti – je izredno pomembna, ker je oster mejnik med vrednotami na eni strani in dobrinami, interesi, koristmi in drugimi pozitivitetami na drugi strani. Nekateri marksisti in nemarksisti še danes – zaradi bojazni, da vrednote ne bi spustili prenizko in tako naredili škodo, ker bi tedaj popustila družbena zahtevnost, družbena merila – vrednote absolutno ločijo kot nekaj absolutno ločenega in absolutno višjega od dobrin, interesov in koristi kot nekaj nižjega. Menijo, da je tako bolj poudarjena vzvišena, regulativna moč vrednot, da niso možni nobeni drobni kompromisi na račun vrednot. S to ločitvijo pa pretvarjajo vrednote v metafiziko in dosegaajo prav nasproten učinek, kot si zele. Vzrok za to je v naslednjem:

Res je, da se vrednote (aktivno vrednostna bitja in celovite vrednote) ostro razlikujejo od dobrin. Ne zaradi tega, ker bi bile vrednote absolutno zunaj ali nad stvarmi, procesi, bitji, zunaj materialnega sveta, ampak zaradi različnega mesta, ki ga ima lahko isto bitje (ista stvar, isti proces, ista materialna dobrina, isti pojem) do nekega drugega bitja – do receptienta.

Isto bitje je s svojimi istimi lastnostmi Y lahko do bitja X v nekem odnosu izrazita vrednota, v drugem odnosu pa izrazita protivrednota (protivrednota je vrednostno–razdiralno bitje). Bit in lastnost Y lahko celo pospešuje kako ožjo stran bitja X, vendar s tem razbija njegovo celoto in tedaj seveda ni vrednota. Določena dobrina, npr. mamilo, lahko zadovolji določene intenzivne interese in potrebe posameznika, toda ti interesi in zanje porabljene dobrine so lahko razdiralni za celotno bit tega posameznika. Iste dobrine pa so z istimi lastnostmi lahko v drugačni relaciji do tega posameznika zelo nujne, npr. pri zdravljenju. Oboroženi boj je v neki relaciji življenjska nujnost in naprednost, v drugi pa nesmisel, ki odpira vrata krepitvi nazadnjaštva.

Ali je nek pojav vrednota ali protivrednota ali nevrednota torej ni odvisno samo od njene vsebine, ampak od natančnega in konkretnega mesta, ki ga ima v celoti drugega bitja – od tega, ali zadovoljuje tisto pomanjkanje, nesorazmerje, katerega izpolnitev in razrešitev pospešuje celoto drugega bitja ali to celoto zožuje, uničuje. (Vrednota ni samo tisto, kar zadovoljuje neko materialno–biološko potrebo, ampak katerokoli najširšo potrebo človeka – npr. tudi vzor, ki spodbuja posameznika k višjemu cilju, če ima z delovanjem tega posameznika samega izrazito funkcijo vrednote, če je uresničljiv, če je s posameznikom v učinkovitem, ne pa iluzionističnem odnosu. Tako funkcijo ima lahko tudi uresničljivi cilj, zamisel. To so pomembne in tipične vrednote.)

Zato so človeške vrednote samo tiste dobrine, ki – pri človeku – zadovoljujejo človečne interese, človečne potrebe, človečne koristi, tj. interese, potrebe, koristi optimalno–konkretne celote in bistva človeka, pa naj k njej prispeva ali resničen pojem ali materialna dobrina – ne pa katerikoli interes. Korist in interes na eni in vrednote na drugi strani se torej delno, toda jasno razlikujejo in delno, določeno pokrivajo. Konkretni položaj v razviti ali možni optimalni celoti – in samo glede nanjo – je tista ločnica, ki interese, koristi in njihove zadovoljitve določa – objektivno in bistveno – kot vredne ali protivredne.

To diferenciranje vseh interesov, koristi in njihovih zadovoljitev na vredne in nevedne je nepretrgan proces, ker se interesi, koristi, potrebe pojavljajo v človeku kot nezaustavljivi prirodni proces, ki ga vrednote ne morejo nadomestiti, izkoreniniti ali živeti ravnodušno zunaj njega, kot da so (vrednote) nekaj popolnoma drugega. Vrednote niso torej do koristi in interesov niti v odnosu absolutne drugosti niti absolutne istosti, ampak so zlasti človeške vrednote prvenstveno aktivna oblikovanja, predelave in prestrukturiranje celotne sfere interesov in koristi in jasno določanje dela te sfere kot vredne. Vrednote so torej tisti del interesov, tiste koristi in zadovoljstva, ki tvorijo proces človeške celovitosti. Vrednote torej niso nekakšne posebne dualistično ločene strukture, ki stoje „na“ ali „ob“ nekaterih interesih in koristih kot svojih „nosilcih“ in „osnovah“, ampak so neposredno istovetne z delom koristi in interesov in s tem neposredno nasprotujejo drugemu delu interesov in koristi, ki so protivredni ali nevedni.

Dobrine nasploh pa so bitja, pojavi, v kolikor zadovoljujejo katerekoli interese, koristi in potrebe – ne glede na to, ali so ti interesi (koristi, potrebe) človečni ali ne ali pospešujejo določeno bit ali ne. Zato je tudi del dobrih izvenvrednosten in protivrednosten.

Dobrine se lahko pretvorijo v vrednote, če vstopijo na pravo mesto v gibanje optimalne celote. Tudi dobrine so torej z vrednotami v odnosu delne jasno določene razlike in delnega sovpadanja, identitete. Določen del preoblikovanih in glede na človeško celoto diferenciranih dobrin so vrednote, druge niso.

Idealistična aksiologija se v svoji teoriji vrednot ne more izogniti temu, da jih ne bi povezovala z dobrinami, stvarmi, osebami in podobnimi „nosilci“ vrednot. V tem postopku se razkriva šibko izhodišče te teorije, zlasti pa popolna ločitev vrednot od izkustvenih pojavov. Idealistična aksiologija ni mogla odkriti v samih vrednotah nobene nujnosti, da se – potem ko jih je določila kot povsem ločene, enostavne, se pravi v sebi negibljive – priključijo „nosilec“, da „stoje na njih“ ipd. To povezovanje vrednot „z nosilci“ je torej nedokazana konstrukcija, obenem pa je implicitni dokaz, da metafizično izločanje vrednot v absolutno izvenizkustveno področje samim vrednotam „jemlje“ moč delovanja in da mora metafizika takim izpraznjenim „vrednotam“ protislovno, nelogično iskati neko oporo izven njih, neko konkretnost, ki naj bi omogočila nekakšno figurativno predstavo („nosilci vrednot“) vstopanja vrednot v izkustveno življenje.

## 2. Preraščanje vrednostnega absolutizma in relativizma

Dualistična ločitev vrednot in interesov, vrednot in koristi, vrednot in dobrin je zlasti značilna za nemarksistično filozofijo in vzrok zanjo je predvsem v bistvenih potrebah človekovega življenja. Te pa so se v metafizični filozofiji sprevrnjeno izrazile: zlasti zaradi želje, da se moralna merila ne bi enostavno zrušila in razkrojila, če bi jih pomešali z vsakršnimi interesi, dobrinami in koristmi. To je bil glavni vzrok, da so poskušali vrednote popolnoma povzdigniti nad interese in koristi, kot absolutno drugačne. Ta absolutna osamljenost vrednot naj bi omogočila njihovo absolutno nadvlado nad gomazanjem raznovrstnih drobnih interesov in koristi.

Poleg tega se v absolutni ločitvi in hierarhiji vrednot včasih skrivajo tudi oddaljeni odsevi razredne hierarhije. Toda človeško družbeno izkustvo je bilo premočno – pokazalo je vsem ljudem, da napredujejo in bivajo prvenstveno z dobrim, ki služi celoti – da bi lahko količkaj umni filozofi razglasili npr. zločine za najvišjo vrednoto. Zato je tudi v pretežni večini nemarksistične filozofije pojem vrednote vsaj oddaljeni odsev človečno dobrega, se pravi resnično vrednega.

Absolutna ločitev vrednot od koristi in interesov je dosegla prav nasprotno, kot je želela: odtuževala je vrednote iz življenja ljudi, predajala je vrednote v „lastnino“ neki vzvišeni družbeni eliti in izbranim institucijam: namesto da bi vrednostno usmeritev človeka prikazala širšemu krogu – in jo uveljavila v njihovem življenju – kot tisto možnost vsakodnevnega „praktičnega“ življenja, ki neposredno bogati življenje osebe in ki je najbolj utemeljena v dejanjih vsakega posameznika.

Če vrednote kot samo idealno–absolutne ločimo od interesov, koristi, izkustva, prirode, nagonov in materialnega, pademo že v izhodiščih v tak teoretski prepad, da iz njega ni vrnitve. Če izhajamo iz te absolutne ločitve, potem človekovo neodtuženo delo, človekova celota, družbenost, osebnost in svoboda nikoli ne morejo biti vrednote, ker so vsi ti glavni temelji in sestavine človečnosti vedno tudi enotnost idealnega in prirodnega, ker je prirodno vedno ena (ne edina) od bistvenih sestavin ustvarjalnosti, človekove celote, osebe in svobode.

Z absolutnim idealiziranjem vrednot bi samo poglobljali prepad med vrednim in protivrednim. Ta pa v človeškem bistvu ni utemeljen kot absoluten, kot nepremostljiv in je bil v človeški pretekli zaostalosti le delno utemeljen. Absolutna idealizacija vrednot pa implicira pretvarjanje tega delnega, zgodovinskega prepada, ki je premostljiv, v trajno usodo človeštva kot človekovo večno, tragično razpetost na križ. Kaj ostane človeku drugega – če bi sprejel tezo o svoji absolutni razbitosti na dobro in zlo, vredno in nevredno – kot da se prepusti nihanju med vsakdanjimi interesi kot „grehi“ in med elito, ki mu posreduje večne vrednote in ki namesto njega briše absolutne grehe.

Vrednostni subjektivizem in relativizem, ki meni, da je vredno odvisno samo od subjektivnih razpoloženj, je neutemeljen, ker pozablja na objektivno osnovo vrednega. Ta je vedno sinteza objektivne vsebine vrednostno aktivnega bitja in objektivne vsebine pomanjkanja vrednostno–receptivnega bitja v njunem objektivnem odnosu. Vsakdanje, dolgotrajno in vsakemu človeku pristopno izkustvo priča, da subjektivno mišljenje, zadovoljstvo, ugodje ne odkrivajo vedno objektivno utemeljenih vrednot in da se čisto tisto, kar se subjektivno dozdeva kot vredno, izkaže kot protivredno uničevanje celovite biti. Tukaj le ugotavljamo, da že vsakdanje izkustvo zavrača vrednostni relativizem, zakaj pa se stalno pojavlja razkorak med navideznimi in dejanskimi vrednotami, bomo poskušali podrobneje analizirati malo kasneje.

Vrednostni subjektivizem in objektivizem sta zaprla oči pred tistim živim, stalnim, gigantskim in verjetno neskončnim vrelcem protivrednot in vrednot, ki ga predstavlja objektivni svet in obstoj bistev v svetu, v pojavih. Tu je napravil Aristotel velik korak naprej od Platona, ker je postavil bistvo v stvari, v pojave same, kar lahko pomeni, da imajo oni tudi lastno vrednost. Pri Platonu so te vrednote stvari le odsev daljnega žarka iz „daljnega dobrega“ – in prav ta način mišljenja povzema del sodobne aksiologije (npr. Nicolai Hartmann). Vrednote so pri vseh vrednostnih absolutistih bolj malo delujoče, se bolj malo regenerirajo, so samo nekakšni miselni odsevi na pojavih. Pri subjektivistih pa se vrednote vrte v krogu subjekta kot duševnega in miselnega, ne pa ustvarjalnega bitja: zato so siromašne. Edino ustvarjalnost in dejanja, ki preraščajo subjektivizem in objektivizem, stalno omogočajo krepitve izvora in toka vrednot in pretvarjanja dobrin in pojavov v vrednote.

Resnična in vzvišena vsebina vrednote – in človeško življenje, ki se uravnava po tej resnici ni prav nič v nevarnosti, da se s svojo dejansko svetovnostjo utopi v agregatu raznovrstnih kapricioznih koristi in interesov ali da se jim vzvišeno odtuji in s tem izgubi možnost aktivnega delovanja nanje. Vrednote so vedno sestavni deli optimalnega človeškega dejanja in so ta dejanja sama, saj je optimalno dejanje uresničitev bistvenih konkretnih možnosti človeka, vrednote prispevajo k uresničitvi te celote. Vrednote in optimalna, moralna dejanja so torej identične ali istosmerne.

Optimalnost pa bi definirali kot tostransko in objektivno razmerje med dejansko, nižjevrstno človeško situacijo in njenimi skritimi, maksimalnimi možnostmi. Vrednote so torej prav tista objektivna človeška merila, ki empiričnega človeka stalno presegajo, ki se jim človek lahko vedno prav s svojimi močmi približuje, ne da bi se pri tem mogel kdaj samozadovoljno zatopiti v svoje dejansko stanje. Vrednote so namreč vedno v njegovem danem stanju (kot možnosti) in obenem pred in nad njegovim stanjem in empiričnim delovanjem, so nad subjektivno uresničenimi in doseženimi delnimi vrednotami. Človekove celovite vrednote so torej realni most, ki se začne vzpenjati, graditi v dejanskem stanju in se postopno dviga proti optimalni možnosti.

Dejanski odnos objektivnih, vrednostno-moralnih in subjektivnih vrednot prerašča obe vrsti pasivizacije: relativistično in absolutistično. Prvo prerašča s tem, da človeku stalno postavlja merila, ki so pred njim in nad njim, ki ga vodijo in ne dopuščajo padca navzdol in nazaj; ali pa kažejo globino takega padca in že s tem dajo spodbudo za njegovo preraščanje; drugo pasivizacijo pa preraščajo s tem, da se ta merila oblikujejo v sami človeški dejanskosti in se zato človeku kažejo kot njegova merila – zaradi česar je sam zmožen, da se jim bistveno približa – in ne kot tuja, nedosegljiva metafizična merila.

Na področju filozofske teorije vrednot sta doslej najbolj značilni dve smeri:

1. vrednostni absolutizem ali „klasična“ vrednostna metafizika
2. vrednostni relativizem, ki ima predvsem obliko subjektivizma, psihologizma in nihilizma (in ki je posebna, „moderna“ oblika vrednostne metafizike).

Za vrednostni absolutizem sta značilni dve inačici.

Prva pojmuje vrednote (tudi pod nazivom dobrega, lepega) kot nekakšne kozmološke superkategorije, ki so nad vsem bistvenim in bitjo. Običajno se govori samo o eni najvišji vrednoti, ki je povsem nerelativna, povsem samostojna, nespremenljiva in ločena od posameznika. Tako pojmovanje je značilno za Platona. Aristotel pa v metafiziki obravnava najvišje dobro kot pranačelo, toda le kot bistveno sestavino ali vidik prvega gibalca-boga, ki je dobro prav v čistem aktu, dejanju. Ta povezava dobrega z dejanjem je v okviru klasične metafizike že velik napredek.

V novejši dobi se podobne misli kot pri Platonu pojavijo pri Lotzeju, ki je začetnik sodobne verzije metafizične aksiologije. Po njem je vrednota vrhovna kategorija, ki je nujna in ne slučajna stvarnost in ki vključuje vedno neki cilj. Podobne absolutizacije živijo tudi tam, kjer jih po zunanem videzu in deklaracijah ne bi pričakovali, pri filozofih razsvetljenstva in nekaterih marksistih. Tu ima absolutizacija obliko naivno optimistične vere v absolutni napredek, ki implicira večkrat še čisto metafizično predstavo o neki absolutni in nespremenljivi vrednoti, h kateri stremi ves svet. Tako pojmovanje implicira pojem absolutne vrednote v metafizičnem smislu, pa naj jo vidijo kot absolutno dobrega človeka ali kot narodo ali kot materijo.

Drugi varianti vrednostnega absolutizma pripadajo avtorji novejše aksiologije na prehodu iz XIX. v XX. stoletje, ki jih združuje predvsem neokantovsko stališče.

Že Kant je implicitno menil, da obstojijo ideali, ki veljajo in ki niso empirična dejstva. Podobno meni Rickert, da stvarnost ni najsplošnejši pojem in da je le poseben del eksistence. Vrednote pa niso – po njem – stvarne, ampak le veljavne. V nasprotju s tem meni Scheler, da so vrednote realne in da so sloj, ki je zunaj subjekta in objekta. To je poseben svet in sloj bistev: absolutna in apriorna bistva.

Nicolai Hartmann podobno kot Rickert meni, da stvarnost ni najsplošnejši pojem. Najsplošnejši pojem je bit, ki vključuje eksistenco in bistvo. Vrednote so po njem idealna bitja in bistva, ki so ločena od realnih bitij.

Naslednja pomembna smer v dosedanjem pojmovanju vrednot je „moderna“ metafizika: vrednostni relativizem, psihologizem in nihilizem. Pojavlja se – kot relativizem – že v Protagorovem stavku „človek je mera vsega“. Za novejši relativizem in

subjektivizem je značilno pojmovanje, da je izvor vrednot človekov psihični in biološki svet. Po Nietzscheju so vrline samo fiziološka stanja, vrednote pa imajo samo psihološki izvor.

Obe metafizični smeri v razlagi vrednot nista „nesmiselni“, ampak le enostranskosti, sta absolutizaciji. Obe smeri vsebujeta zrno resnice. V tezi, da je vrednota absolutna, se skriva točna slutnja, da je za človeka in za moralno posebno pomembno tudi vredno kot trajno in obče in da je notranja naloga individua in skupine stremeti k optimalnemu največjemu človeškemu in svetovnemu dobremu. V mnenju absolutizma, da vrednote obstajajo „na sebi“, je skrita točna misel, da imajo vse vrednote tudi lastno vsebino, strukturo in dinamiko in da niso samo subjektivistični videzi.

Filozofske obravnave vrednega in dobrega v sodobni etiki pogosto niso uspešne, ker se zadržujejo samo pri moralno–vrednostnem jeziku, izrazih in sodbah, ne ukvarjajo pa se dovolj s stvarnimi odnosi vrednot, ki so objektivna osnova tega jezika, izrazov in sodb. Nekateri etiki se ne ukvarjajo dovolj z objektivnimi in dejanskimi odnosi vrednot in dejstev, ampak le z njihovimi psihično–jezikovnimi izrazi. Verbalizem in psihologizem – kot oddaljen, teoretični odsev moralizma – se širi torej tudi v vrednostno teorijo. Novejše idealistične teorije vrednot združujejo tudi določene ontološke absolutizacije.

Rickert in Hartmann postavljata preostro razliko med pojmi, ki so sinonimni ali pa izražajo vzporedne, komplementarne svetovne strukture: eksistenca, realnost, bit. Rickert razglša za najsplošnejši pojem eksistenca, Hartmann pa bit. Realnost je obema samo posebni pojem v okviru tega najsplošnejšega, čeprav so pojmi realnost, eksistenca in bit sinonimni ali vzporedne oznake za iste ali vzporedne plasti svetovne strukture. Omenjene ostre ločitve so plod enostranskih izhodišč, zlasti mnenja, da so možne nekakšne svetovne strukture (eksistenca, bit, bistvo), ki so povsem izven prostorsko–časovnih struktur.

Da bi realnost zožil samo na nekaj posebnega, in mu odvzel oznako ene od najsplošnejših občesti, zoži Rickert na posebnosti še dve najsplošnejši strukturi: čas in prostor, ki sta po njem najtesneje povezani z realnostjo.

Tako je del idealistične aksiologije poskušal preseliti vrednote iz sfere dejstev, iz realnosti, iz časovnosti in prostorskiosti. Na tej konstrukciji je poskušal utemeljiti sklep, da je o vrednotah nemogoče izrekati indikativno–empirične sodbe, ki se nanašajo na dejstva in realnost.

Niti ene vrednote ni, pri kateri bi mogli združiti protislovni trditvi: da vemo zanjo, da jo doživljamo in morda celo uresničujemo in da bi mogli dati kakršenkoli dokaz, da je ta vrednota absolutno zunaj izkustvenega sveta. Absolutistična aksiologija zmeraj zaide v to protislovje.

Četudi poskušamo v korist resnice (da ne bi zavzeli takoj preveč „ugodnega“ položaja za našo nasprotno hipotezo) misliti o čimbolj splošnih vrednotah, ki jih je na svoj način izpovedoval klasični idealizem – najvišje dobro, najvišja lepota in najvišja resnica – lahko ugotovimo le neovrgljiva dejstva: tudi te vrednote so vsi ljudje vedno mislili in doživljali v določenih trenutkih; tudi ti miselni in doživljajski akti so bili vedno v določenem prostoru in času – v tem ali drugem človeškem življenju in zavesti in samo v tem mediju so človeške vrednote izginjale in se pojavljale.

Bodisi, da se poglobimo v najbolj gotovo, lastno izkustvo – v lastno samozavest, bodisi da analiziramo neposredno pričevanje o izkustvu drugega človeka, ki nam tudi svojo misel o najvišjem dobru, resnici itd. izreka le v času in prostoru in nikakor drugače; bodisi da natančno analiziramo pojavljanje takih misli in vrednot v zgodovini – vedno znova pridemo do tega, da se niso nikoli pojavljale zunaj posameznega človeka in družbene skupine, da so torej morale biti mišljene in doživljene v določenih aktih, v določenem času in prostoru in da niso bile več mišljene, doživljane in izvajane od

posameznikov in skupin, ki jih ni bilo več; od njih lahko prihajajo k nam samo zelo pomembni, posredni učinki.

Po vseh takih izkustvih o vseh konkretnih pojavih klasičnih „najvišjih vrednot“ (in drugačnih izkustev nimamo) moremo sklepati samo, da so vse vrednote — pa naj so bile mišljene prav ali zmotno, doživljene in uresničevane v človeškem notranjem ali zunanem, v individualnem ali družbenem izkustvu — vedno obstajale samo na isti najsplošnejši način kot vsi drugi pojavi sveta. Za vse pojave tega sveta — in tudi vrednote — veljajo enake najsplošnejše zakonitosti občega in posameznega, biti in nebiti, dejanskosti, časa in prostora; tudi pri vrednotah se obče vrednote pojavljajo le v posamičnih oblikah ipd.

Glede strukture vrednostnega življenja in mišljenja ljudi je značilno tudi ustvarjalno uresničevanje vrednot v človeštvu. Ker je to uresničevanje vedno zavestno (vendar vse vrednote niso zavestne in uresničevane, ampak so nekatere tudi prirodno dane), je eden od najbolj pogostih in pomembnih izkustvenih virov znanja o prirodi vrednot. Niti misel o resnici, o dobrem in ljubezni in tudi nobena druga vrednota se ni utelesila v človeštvu kot eno samo, popolnoma enolično in homogeno stanje, ampak vedno tudi v obliki mnogih posamičnih resničnih misli, mnogih posamičnih pričevanj o resnici in posamičnih dobrih dejanj. Obča resnica, dobrota in ljubezen je res obstajala, toda ne zunaj tega posamičnega, ampak v njem kot v njegovi nujni pojavnih obliki.

Vrednote so torej prav tako časovno prostorna bitja in nebitja, občosti in posamičnosti, eksistence in neeksistence, realnosti in nerealnosti, so prav tako stalno nastajajoča in zginevajoča dejstva kot vsi drugi posamični pojavi tega sveta, ki v sebi nosijo tudi splošno. To zvezo pa spoznavamo in doživljamo v neposrednem samozavedanju, ki je najbolj kritičen in utemeljen vir filozofskega razmišljanja, ne pa plod nekega zunanjega, avtoritativnega prepričevanja.

Sodbe, ki vrednotam absolutno odrekajo naravo dejstev, naravo realnosti, časovnosti in prostornosti niso prav nič utemeljene v človekovem izkustvu in samozavesti. Trditi, da je mogoče dati nek izkustveni dokaz o absolutno nadizkustvenih vrednotah, je precej očitna, kot rečeno, *contradictio in adjecto*. Za take vrednote ni mogoče dati nobenega dokaza, saj se dokaz lahko nanaša le na konkretni človeški doživljaj nečesa objektivnega. Ta doživljaj pa je vedno tudi časovno—prostorski in posamezen doživljaj. Kako bi bilo mogoče nekaj, kar naj bi bilo absolutno izven prostora in časa in zunaj posamičnega — dokazovati s prostorsko—časovnim in posamičnim. Ker je vsako izkustvo tudi (ne samo) časovno—prostorsko in posamično, je nemogoče z izkustvom dati kakršenkoli dokaz o vrednotah, ki naj bi bile absolutno zunaj njega; o takih „vrednotah“ ne bi mogli niti misliti niti jih izrekati; ne bi bilo mogoče, da se take „vrednote“ pojavijo v kakršnikoli prostorsko—časovni obliki in ne bi mogle imeti nobenega stika s časovno—prostorskim bitjem, človekom.

Ko trdimo, da ima človeško izkustvo poleg splošne vedno tudi posamično—časovno prostorsko obliko, nikakor ne zožujemo izkustva na čutne in nižje psihične plasti. Neutemeljen bi bil ugovor: za obstoj absolutno nadizkustvenih vrednot morda res ni možno dati izkustvenega dokaza, možen pa je zanje abstraktni, spekulativni dokaz. Vsi človeški doživljaji, tudi najbolj abstraktni ali spekulativni in celo najbolj (ne popolnoma) prazni, fantastični in absolutizirani, imajo tudi (ne samo) časovno—prostorsko, posamično obliko.

V možno človeško izkustvo spadajo v principu vsi pretekli posamezni doživljaji človeka — ne samo čutni, ampak tudi vsi najbolj abstrakcionistični in spekulativni doživljaji ter najbolj zmotne misli — saj je vsako posamezno misel in doživljaj, tudi najbolj spekulativno in zmotno možno v principu spominsko in tehnično (zapis na papir itd.) fiksirati in jo preizkušati v poznejšem dogajanju, porabiti kot bistven material izkustva. Pot izkustva ni samo kopičenje resničnih, plodnih dojemanj in nevrednih stališč. To

fiksiranje in preizkušanje lahko porabljajo tudi najbolj abstrakcionistična, najbolj nečutna področja človeške duševnosti in življenja. Ker so le-ta sestavljena tudi iz posameznih doživljajev, je vedno možno tak doživljaj preizkušati s primerjavo s kasnejšimi doživljaji tega ali drugih področij. Trditev, da ima izkustvo tudi posamezno—prostorsko—časovno obliko je torej zelo daleč od naivnega enačenja izkustva s čutnim dojetjem.

Idealistični filozofi, ki so dobro in vredno postavili v najbolj oddaljene sfere človeškega izkustva in jim poskušali pripisati maksimum samobitnosti, so vendar bili prisiljeni, da zadržijo vsaj del izkustvene vsebine pojmov dobrega in vrednega: njun pozitiven odnos do človeka.

Enostranskost vrednostnega idealizma in naivnega vrednostnega realizma se kaže v tem, da je zanju bistvo vrednote samo nekaj, kar pripada enemu samemu bitju, enemu samemu bistvu ali eni sami eksistenci ali eni sami veljavnosti — brez njenega nujnega notranje izvirajočega odnosa do drugega bitja, bistva, eksistence, saj je aksiologistični izraz „predpostavlanje“, „hierarhija“ vrednot samo odlikavanje nekkih odnosov vrednot, ki pa ni pojasnjeno z njihovo notranjo nujnostjo (vsake od njih). Tudi tisti vrednostni idealizem — posebno novokantovska aksiologija — ki vrednote razlaga kot poseben sloj bistev zunaj empiričnega subjekta ali objekta, zunaj materialno—čutnega in človekovega empirično—duševnega sveta (ki je zato v vrednotah videl nekaj, kar samo na sebi biva) je vendar implicitno predpostavljal, da so vrednote za človeka nekaj pozitivnega, da so vrednote tudi vrednote za človeka in da torej niso samo na sebi, da so v nekakšnem bistvenem odnosu z njim. Tudi absolutistična aksiologija se ni mogla povsem izogniti dejstvu, da je vrednota vedno tudi nek dejaven odnos, ne samo nekakšna figurativna razvrstitev.

Vrednote so področje, kjer se stikata — nehote, brez zavestnih namenov — subjektivni in objektivni idealizem in dogmatični, sociologistični in pasivistični „marksizem“. V pojmovanju vrednot oba zahajata v moralizem. Oba — idealizem in sociologizem — pogosto pojasnjujeta vrednote kot manj aktivne ali neaktivne duhovne entitete: ali kot nemočne odseve aktivne družbene osnove v pasivni zavesti človeka ali kot nedejavna in onostranska duhovna bistva.

Vsaka etična teorija, ki ne vidi, da so medčloveške vrednote aktivne, delujoče, da so tudi vzroki — nujno drsi v moralizem, v razlage, da so vrednote samo danost ali samo pasivna posledica nečesa drugega ali negibna bistva, sodbe in ideje, kar vse pomeni, da sploh ne morejo biti učinki človeka na človeka.

### 3. Človeške potrebe in vrednote

Sodobno človekovo pojmovanje samega sebe ne dvomi o bistveni vlogi potreb. Danes ni miselne smeri — niti filozofske, znanstvene ali religiozne — ki bi si po dosedanjem izkustvu upala trditi, da so vse potrebe za človeka nepomembne, da je njegovo bivanje določeno samo z nekakšno stalno notrajno ali zunanjo substanco, ki bi bila popolnoma enotna in zato ne bi vsebovala takih ontoloških nesorazmerij, ki imajo v živih bitjih in v človeku obliko potreb. Ta veliki prevrat v mišljenju — njegov miselni preboj zaznamujejo zlasti angleški in francoski empirizem in pozitivizem, razsvetljenski materializem Feuerbacha, marksizem, Nietzsche in Freud — je novejšega datuma.

Še pri klasičnem nemškem idealizmu — razen pri Heglu — potreba nima posebne vloge pri konstituciji človeka: zanimivo je, da pri Kantu tudi um ne deluje zaradi svoje potrebe, saj svoboda, dolžnost in volja niso razložene kot rezultat neke „višje“ potrebe,

ampak samo kot nekakšen spontan podaljšek čistega uma. Antična in srednjeveška filozofija – skupaj z neevropsko – pa pravzaprav sploh ni tematizirala potreb, jih sploh ni postavila kot pomembno vprašanje človeškega bivanja in bistva. Teme zadovoljstva, užitka ipd., ki se sicer v antični filozofiji pogosto pojavljajo, ne postavljajo teh psiholoških doživljanj v jasen odnos do potreb.

Sodobno močno enotno pojmovanje, da so pomembne sestavine človeške biti, je zmaga, ki jo je nad miselno in družbeno metafiziko izbojevalo človeško celovito, dialektično izkustvo. To izražanje se zdi morda preveč abstraktno, ima pa oprijemljivo družbeno vsebino. Človeške potrebe so dobile večjo vlogo v novem veku, ker je porast materialne proizvodnje omogočil njihovo boljše zadovoljevanje. Zato so dobile več „pravice“ in „glasu“, kar je bilo prej – v času nizke proizvodnje – človeško in moralno manj funkcionalno. Dokler ni bilo dovolj dobrin, človeštvo potrebam ni moglo dati pravega mesta. V novem veku pa so na zahodu – in danes po vsem svetu – glasne zahteve po vse boljšem zadovoljevanju potreb postale človeško, družbeno in moralno bolj funkcionalne, ker je materialnih in kulturnih dobrin več. (Rast materialnih in kulturnih dobrin seveda ni absolutno zagotovljena, ker lahko nanjo vplivajo različni pogoji: družbeni, prirodne rezerve, rast prebivalstva – toda dosedanje izkustvo je nedvomno in dokončno omogočilo spoznati temeljno vlogo potreb in njihovega družbenega reguliranja.) Zato je danes vse teže komurkoli pridiigati kot glavno življenjsko modrost enostavno zahtevo – vzdrževati se potreb. Zato danes skoraj vsaka – tudi konservativna politična sila in vlada – nastopa kot zastopnik takih ali drugačnih (slojevnih, etničnih) potreb in nobena samo kot zastopnik „višjih“ ciljev, ki bi bili od konkretnih potreb ločeni in določeni samo po zunajčloveški biti.

Sodobna „državljska pravica“ človeških potreb pomeni veliko več kot samo kratkoročen, vulgarno-materialističen preobrat. Ta razvoj pomeni teoretični in praktični zlom znanega dela metafizike, njenega pojmovanja, da je človek kot „višje“ bitje določen po neizkustvenih in tujih silah, ker je sedaj priznано, da v potrebah obstaja eno do bistvenih notranjih gibal človeka, ki je tudi tipično izkustveno. Potreba ni vir absolutne gotovosti, ampak prav nasprotno: potreba narekuje človeku iskanje predmetov, ki naj jo zadoste in zato zahteva objektivno utemeljeno izkustveno opazovanje, primerjanje, analizo in posploševanje predmetov in seveda delovanje.

Definicija vrednot kot bitij (oziroma delov in lastnosti bitij), ki zadostujejo človeške potrebe, je torej zgodovinsko-izkustveno utemeljena tudi v tistem delu, ki vrednote določa tudi po potrebi, kot sredstvo zadovoljitve potreb. Zato so definicije vrednot, ki potrebe popolnoma izločajo, brez zveze z bistvenim smislom izraza „vredno“.

Človeško izkustvo pa zelo očitno govori, da je lahko tudi izraziti, zavestni in intenzivni občutek potrebe<sup>2</sup> zelo varljiv, ker ni zmeraj znak potrebe po vrednoti. Njegovo zadovoljevanje ni vedno vrednostna izpolnitev človeka.

Iz do sedaj povedanega bi sledil sklep: potrebe so res tudi merilo vrednot, toda vsaka človeška občutena, zavestna in intenzivna potreba še ni dokaz, da je ta potreba vredna, človečna. Obstajajo tudi potrebe, ki niso človečne, ki niso sestavine optimalnega, celovitega človeškega procesa. S tem se pokaže, da občutki (in zavest) potrebe niso edino merilo vrednot in da je zato treba posebej postaviti vprašanje: kaj so prave vrednote in potrebe. Ker posamični, neposredni občutek (in zavest) posameznika o potrebi ni dokaz vredne potrebe in ker lahko vredne in nevredne potrebe istega posameznika izzovejo enako intenzivne občutke zadovoljstva, veselja, pričakovanja (ali celo intenzivnejše občutke, čustva za neprave kot za prave potrebe), ostane kot najsplošnejše merilo vrednot samo kritično-izkustvena presoja mesta, ki ga ima eden ali drugi občutek potrebe v celoti posameznika ali v celoti skupine: ali lahko pospešuje cilj, ki ga postavlja

2 Občutek je tu in kasneje termin, ki združuje dvojce: čutno in čustveno stran doživljanja.



občutek, čustvo, strast, pričakovanje, želja po zadovoljstvu – polno rast celote bitja ali pa ga zavira, uničuje.

Za občo teorijo vrednot in morale je seveda zlasti pomembno vprašanje, ali so kake vrste potreb človeško vredne, človeško funkcionalne, saj se filozofija in znanost ne moreta ukvarjati z vsakim konkretnim občutkom potreb vsakega posameznika. Znanost in filozofija lahko dasta posamezniku in skupini (razredu, narodu, človeštvu) splošno usmeritev glede presoje potreb s tem, da pokaže odnos raznih vrst potreb – na temelju izkustva – do človečne celote.

Analiza sestava človeških potreb – pri tem je zlasti nujno primerjati človeške potrebe v času primarno–naturalne proizvodnje in v času razvite industrijske proizvodnje – pokaže, da občutena posamezna, izolirana potreba nikakor ni absolutno merilo vrednote. Zadošitev, umiritev nekega posameznega občutka potrebe (pomanjkanja, zahteve) z bitjem A in njegovimi lastnostmi ni nikakršen dokaz, da je A s svojimi lastnostmi res vrednota. Ta hipoteza seveda vsebuje tudi hipotezo, da občutki zadovoljstva, ugodja, užitka – ki so edino merilo vrednega za vrsto in način hedonizma in utilizma – nikakor niso nezmotljivo merilo, ampak le relativno, delno merilo vrednot.

Potreba je eno od bistvenih meril za človekove vrednote, vendar samo kritično ugotovljena, prava potreba. Kritičnost tu ne pomeni znanstveno–diskurzivnih traktatov o potrebah, ampak izkustveno ugotavljanje posledic različnih potreb in zadovoljitev (ki seveda ne izključuje možnost njihove intuicije). Kritično, izkustveno ugotavljanje potreb pa pomeni vedno tudi njihovo dožemanje – diskurzivno ali intuitivno – v celoti človeka.

Celota človeka pa tudi tukaj pomeni konkretni komplementarni odnos med širšimi in ožjimi, dejanskimi in možnimi celotami človeka, ki se spreminja s človeškim časom in prostorom. Taka relativna celota človeka se bistveno razlikuje od metafizične predstave absolutne celote (ki je nekritična, ker se že v principu izogiblje izkustvu). Trditev, da je posamična potreba le relativno merilo, pomeni, da je katerakoli stvarna človeška potreba eno od nujnih meril, ni pa edino in popolno merilo vrednote. Dejanska človeška potreba je relativno samostojno merilo in obenem je z drugimi merili (potrebami, vrednotami, problemi) določena kot delno merilo. Šele v sklopu več potreb, vrednot je določeno, koliko je v neki posamezni potrebi prave človeške potrebe.

Ta razmeroma celovit sistem meril se pojavi že pri posameznem človeku, že pri posameznih ožjih celovitih kompleksih tega posameznika. Ali je občutek posameznika po hrani, po zabavi, po izobrazbi, po počitku in po druženju prava človeška potreba ali je iluzorna potreba, je odvisno najbolj, prvič, od njegovega predhodnega življenjskega procesa, od njegovih neposrednih prejšnjih stvarnih zadovoljitev ali pomanjkanj, drugič, od drugih hkratnih življenjskih sestavin tega človeka in, tretjič, od načrtov in možnosti, ki neposredno grade njegovo bodočnost. Nobena od teh treh relacij ne more biti izveta, če posameznik v nekem odseku svojega življenja izbira med svojimi potrebami in njihovimi občutki. Ta izbira pa sploh ni več samo razločevanje med občutki potreb – npr. samo glede na to, kako intenzivno čutimo in katero od več trenutnih potreb – ampak ti trije vidiki nujno upoštevajo poleg občutkov tudi druge življenjske potrebe, ki so dojete morda „čisto“ umsko, ne pa prvenstveno čutno in čustveno.

Bolj umsko in čutno so lahko npr. dojete potrebe, ki jih doženemo s pogledom na soodvisnost različnih strani našega življenja in naše neposredne razvojne možnosti. Prirodne potrebe – tudi izrazito človeške – se vsiljujejo bolj čustveno–čutno.

V teh primerih se jasno pokaže, da merilo vrednote ni samo občutek potrebe in ne samo objektivna potreba. Objektivna, človeška potreba tu ni določena samo sama s sabo in s predmetom zadošitve, ampak tudi s širšo, zelo konkretno celoto, v okviru katere nastopa, obstaja. Posamezna potreba torej ne more biti polno in izolirano merilo vrednote, ampak je tudi kot delno merilo merjena in določena z drugimi konkretnimi

merili istega sklopa, celote; posamična potreba je torej le relativno merilo vrednote, četudi je človečna.

Posamezna dežela ima določeno objektivno potrebo A po kratkoročnih dobrinah (po hrani, zdravilih) in tudi možnost, da neposredno te potrebe bolj zadosti, če ves svoj dohodek usmeri v to zadovoljitev. Toda zaradi drugih objektivnih potreb – npr. po enostavni ali razširjeni reprodukciji – nobena dežela preprosto ne more, če ima še tako demagoške politike na oblasti, zadostiti samo tej poljubni potrebi A, saj bi bilo v nekaj dneh ogroženo življenje cele dežele. Isto velja, seveda v manjšem obsegu, za posameznike in manjše skupine.

Potreba A ali B ali C je vsekakor tudi eno od bistvenih določil za to, da so določene materialne dobrine – vrednote, saj je očitno, da je brez materialnih dobrin celovito in vsakršno bivanje cele dežele, skupine ali posameznika nemogoče. Vendar nikoli ta potreba A ne more biti izolirano merilo, ali so določeni materialni proizvodi vrednote ali ne, ampak šele potem, ko je določena s širšim kompleksom potreb svoje skupine ali posameznikov. Npr. presežek materialnih dobrin, ki pomeni zadovoljevanje potrebe A daleč čez njeno objektivno, s celoto posameznika ali skupine določeno mero, ni več vrednota, ampak protivrednota. Tako prekomerno zadovoljevanje potreb deluje seveda razdiralno na optimalne možnosti razvoja posameznika ali skupine, ki mu potreba A pripada.

Ločnica med človekovimi vrednotami in protivrednotami torej ne teče med materialnimi in duhovnimi, med izkustvenimi in „metafizičnimi“ pojavi, ampak povsem drugje: med bližjo ali bolj oddaljeno pripadnostjo optimalni celoti človeka in destruiranjem te celote. Pojavi katerekoli vrste – ne glede na to, ali so namenjeni prvenstveno duhovnim ali biološkim potrebam, lahko torej vstopajo v carstvo človekovih vrednot ali izpadajo iz njega – in tudi iz sklopa moralnih vrednot – samo glede na to, ali pospešujejo konkretno, optimalno celoto človeka ali ne.

#### 4. Navidezne in stvarne vrednote

Z razvojem človeštva postaja vse bolj nujno razločevati navidezne, iluzorne potrebe in človečne potrebe. To razločevanje je nujni prehodnik in sestavina razločevanja med pravimi in navideznimi vrednotami in tudi tistega prevrata vrednot, do katerega ni mogoče priti po ozki, psihologistično–biologistični poti, po kakršni je krenil Nietzsche.

Za temeljno razločevanje iluzornih in pravih potreb je nujno treba dognati, od kod oboje izvirajo. Razkol med iluzornimi in pravimi potrebami ima trajnejše (kozмолоške in antropološke) in bolj občasne (razredno–slojevne) korenine.

Najpomembnejši, trajni vzrok nastanka obeh vrst potreb je ena od že omenjenih ontoloških zakonitosti: med vzroki in posledicami in med vzajemno delujočimi pojavi nasploh obstaja samo relativna, samo pogojno–nujna zveza. Ta zakonitost pa dobi posebno, specifično obliko v človekovem bivanju, ki ima v svojem jedru prakso, in v tej posebnosti je zakoreninjen tudi poseben odnos med potrebo in zadovoljivijo, med prakso in občutkom zadovoljive in predmetom zadovoljitve, med njegovo vrednoto in celoto človeka.

Pri raziskavi teh zvez in odnosov, se moramo tudi vprašati po vrednostni vlogi zadovoljstva, ugodja, užitka, prijetnega. Te občutke in čustva doživljajo vsi normalni ljudje, ko z nečim zadovolje neko svojo potrebo ali občutijo neko stanje, ki je v določenem smislu za njih pozitivno. Zato se teorija vrednot tem občutkom in čustvom ne more izogniti, saj zadevajo njena temeljna vprašanja, ki so obenem tudi temeljna

vprašanja življenjske usmeritve, morale in samovzgoje človeštva: ali so občutki (čustva) zadovoljstva kakšni znaki vrednot; in če so – v kakšni meri so merila vrednot; ali so raznovrstni pojavi (od duhovnih stvaritev do materialnih proizvodov in družbenih gibanj) človeške vrednote, če jih spremljajo občutki (čustva) zadovoljstva; ali se lahko ravnamo po teh občutkih (čustva) zadovoljstva, da bi prišli do pravih vrednot?

Razne inačice utilizma, pragmatizma in vulgarnega materializma so zadovoljstva povečale v absolutno merilo vrednega. Inačice rigorizma in racionalizma pa so pogosto zadovoljstva izbrisale kot znake vrednot. Tudi zadovoljstva so samo nujno–relativna merila vrednega, so delna merila, ki določajo druga delna merila človeka (celoto, možnosti, projekt) in so tudi določena po njih. Šele vsa ta delna merila skupaj, so sintetična celota, so najbolj ustrezno merilo človeško vrednega.

Velik del potreb in vrednot doživljajo ljudje zavestno, saj smo npr. za najvažnejše človeške vrednote – za kulturne vrednote – ugotovili, da so človekov zavestni proizvod. Ta zavestnost, ki se je poglobila zlasti v človekovem delu, se širi tudi na druge vredne, npr. na prirodno–vredne predmete.

Zavestno doživljanje vrednot pa vključuje tudi zavest „trenutka“, ko je vrednota objektivno zadostila potrebi. To zadostitev spremljajo vedno tudi določena čustva, saj pri tem procesu vrednota zadeva prav v najbolj eksistencialne, bistvene dele človeka, v njegove najbolj občutene interese. Konkretna, zavestna potreba je tisto, kar človek čuti, da mora najbolj nujno razrešiti in prevladati, da bi se njegova bit podaljšala in razvila. Zato vrednota, ki zadosti akutni potrebi, zadeva v sredo bistvenih interesov. Zato je povsem zakonito, da vrednostno zadovoljitev spremljajo vedno določena jasna čustva, sicer zelo različnih odtenkov, ki jih vsa približno, toda točno označujemo z besedo zadovoljitev, ker vse take zadovoljitve prinašajo občutke izpolnitve in zmanjšujejo občutke napetosti. Razreševanje vseh tistih zavestnih kritičnih bivanjskih situacij, ki jih predstavlja zavestna in bistvena potreba, spremlja občutek pomiritve, zadovoljitve.

Zadovoljstvo je torej bistveno in nujno merilo tistega vrednega pojava, ki se že dokončno uresničuje. Samo tak rigorizem in metafizika, ki vrednote absolutno loči od človeka, bi „lahko“ trdil, da človek ob vstopu vrednote v njegovo bistveno življenje ne doživlja prav nobenega občutka (seveda v najširšem smislu, ne samo v smislu enostavnega čutnega užitka). Zadovoljstvo pa ni merilo vsega vrednega. Tudi za uresničevano vrednoto je zadovoljstvo le relativno, ne pa edino in ne povsem čisto merilo. Da zadovoljstvo samo še ni absolutno merilo vrednega, sledi iz naslednjega.

Zadovoljstvo nikakor ni merilo za zelo široka in pomembna področja preizkušenih človeških vrednot; omenimo vsaj tri. Zadovoljstvo, prvič, ni merilo za tisto, kar je za nas objektivna vrednota, pa nam je še neznano; drugič, za tisto, kar je možna vrednota, pa še ni oblikovana vrednota na sebi in nas zato ne more zadovoljevati in tretjič, zadovoljstvo ni merilo za tisto vredno, ki je že oblikovana vrednota „na sebi“ in nam je znana, je pa še ne uporabljamo.

Če bi absolutizirali zadovoljstvo kot merilo vrednega, bi se carstvo človeških vrednot in možnosti silovito zožilo. Zadovoljstva namreč predstavljajo samo izkustveno merilo o že uporabljenih in znanih vrednotah. In če bi vredno omejili samo na tisto, kar je že izkušeno z zadovoljstvom, bi se obsodili, da ostanemo na mestu, ki ga označuje človeška preteklost, odrekli pa bi se tistemu širjenju vrednot, ki nastaja z novim dojetanjem neznanega in s proizvajanjem novega. Zato je hedonizem in vulgarni materializem lahko vedno le ideološko prilagajanje danemu in človeški preteklosti, ne pa teorija njegovega življenjskega, moralnega iskanja in napredka. Seveda tudi v času proizvajanja novega doživljamo delna zadovoljstva. Toda to nikakor niso polna zadovoljstva, ki so merila celovitih, uresničenih in v celoti uporabljenih vrednot. Npr., že nastanek zamisli nove vrednote spremlja nek občutek zadovoljstva. To pa nikakor ni tisto polno zadovoljstvo, ki je merilo te ali one uresničene in celovite vrednote, ki nas zadovoljuje bodisi s svojo

uresničitvijo bodisi s porabo. Če bi to zadovoljstvo ob zamišljanju nove vrednote zamenjali z zadovoljstvom ob celotni uresničeni vrednoti, bi seveda začeli mešati navidezne in prave zadovoljitve, navidezne in prave vrednote. To dokazuje dvojje. Prvič, neuresničena, idealna vrednota ne more izzvati enakega zadovoljstva kot uresničena vrednota in, drugič, zadovoljstva niso zadostno merilo za celostno prizadevanje človeka, zlasti pa ne za iskanje in oblikovanje novih vrednot.

Med zadovoljstvom, potrebo in vrednoto ne obstaja absolutno nujna zveza. Niti pri človeški uresničitvi človeške vrednote ni takega neskaljenega, absolutnega zadovoljstva in ugodja, ki bi kot popolnoma gotov psihični znak spremljalo zadovoljitev potrebe in pozitivni učinek vrednote na človeka. To je nešteto krat ponovljeno izkustvo tudi v zvezi z najbolj elementarnimi vrednotami in zadovoljitvami. Tudi zadovoljitev najbolj enostavnih, „nedelavnih“ potreb prinaša s seboj vedno določeno neugodje in zato seveda določena nezadovoljstva. Le-ta so lahko sicer majhna in v zavesti prekrita, preraščena in jih morda prevladuje celoten proces zadovoljevanja. Vendar so v tem procesu vedno prisotna kaka nezadovoljstva, neprijetnosti, ki jih lahko izluščimo z natančnejšim opazovanjem. Npr. že samo konzumiranje hrane je objektivno telesni napor, ki je v določenih trenutkih neopazen, ker ga npr. povsem prikriva velika potreba, je pa lahko opazen v normalnih okoliščinah.

Znano je elementarno izkustvo, da se ljudje pogosto odrekajo zelo dostopnim in pomembnim vrednotam samo zaradi tega, ker jih od njih loči sorazmerno majhno neugodje. Nekateri samo zato zožijo krog prijateljskih vezi, ki bi jim lahko veliko pomenile, ker jim je težko preskočiti sosednji prag, pozabiti na majhen spor ipd. Drugi se odrekajo večjim vrednotam, ker jih odbija majhen napor, ki vodi do njih, ne gredo na izlet, v gledališče itd. samo zato, ker se jim ne ljubi „pripravljati se“ za to. To je negativen dokaz, da se vsi povprečni ljudje zavedajo prisotnosti elementa nezadovoljstva tudi v procesih, v katerih po občem izkustvu prevladuje zadovoljstvo.

Ker vsako, že najmanjše zadovoljstvo nosi v sebi tudi delec bolečine, neugodja in nezadovoljstva – to se seveda veliko ostreje kaže pri zadovoljevanju bolj zapletenih potreb – je človeško utemeljeno le tako vrednotenje zadovoljstva, ki mu daje samo relativno–nujno vlogo (namesto absolutne hedonistične potrditve ali absolutnega rigorističnega odklanjanja). Relativnost te vloge je v tem, da je zadovoljstvo le nujni del širšega sistema vrednotenja – če gre tudi za najbolj preproste vrednote. Zadovoljstvo je vedno – od čutnega do duhovnega – eden od znakov uresničene vrednote. Toda največji obseg in globino ima tisto celostno življenjsko–vrednostno zadovoljstvo, ki v svoj zavestni doživljaj izpolnitve in sreče vključuje tudi zavestni pristanek na človeško razumno mero bolečine; to omogoča najmanjše možno nezadovoljstvo, največjo relativno srečo.

Omejena vloga zadovoljstva kot merila vrednot je pokazana tudi z elementarnim izkustvom, da za človeško vredno življenje ni funkcionalen samo velik del zadovoljstev, ampak tudi velik del človeških bolečin, neugodij. Bolečina večkrat opozarja jasneje in učinkoviteje kot zadovoljstvo na določeno eksistencialno vrednoto, zlasti na njeno ogroženost in na nastajanje nove vrednote. Zato ljudje veliko pomembnih potreb izpolnjujejo, čeprav se zavedajo, da ta izpolnitev ne prinaša čistega zadovoljstva, ampak tudi številna neugodja.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Znano je, da je pri določenih procesih občutek bolečine vrednejši od občutka zadovoljstva, prijetnosti (npr. procese odrekovanja od anahronističnih navad, procese zdravljenja in porajanja, procese pridobivanja novih navad, znanj in novih moči, procese ustvarjanja – spremlja v določenih fazah mučna bolečina, ki je praviloma zanesljivejši znak nastajanja vrednote kot odsotnost te iste bolečine; ta namreč večkrat pomeni, da nove vrednote ne bo.

## 5. Nečloveške potrebe, zadovoljstva in iluzorne vrednote

Odnosi med zadovoljstvom, potrebo in vrednoto so zapleteni zaradi obstoja nečloveških potreb in zadovoljstev, ki so temelj iluzoričnih, lažnih vrednot. Ta pojav se zakonito razrašča z rastjo človeka kot ustvarjalnega in družbenega bitja in je zato zlasti značilen za višje faze človekovega razvoja in še posebno za „potrošniško“ družbo. Vendar ima svoje korenine že v elementarnih življenjskih oblikah človeka kot bitja dela.

Medtem ko so elementarne meje zadovoljstva kot merila vrednot dovolj preizkušene in zato dovolj določljive, je dosti bolj zamegljen odnos pravih in navideznih vrednot in njihovih korenin v potrebah, zadovoljstvih in predmetih, ker gre tu za bolj zapletene situacije. Ker je ta odnos pomemben zlasti za sodobnost, je eno od pomembnih področij sodobne teorije vrednot in sodobne kritike človeške, družbene in moralne dejanskosti.

Nečloveške potrebe in zadovoljstva ter lažne vrednote so seveda možne, ker sestava človeka in sveta ni enosmeren: poleg človečnega lahko v istem posamezniku ali skupini obstoja nečlovečno, nečlovečno se lahko v istem subjektu pretvarja v človečno in obratno. Meja med človeško in nečloveško potrebo, zadovoljstvom in vrednoto ni določena z uporabno posebnostjo predmetov (ali lahko zadoste materialnim ali duhovnim potrebam), ampak s človekovim načinom uporabe, s kvaliteto vključevanja predmeta v človekov „*circulus vitae*“ (ali sta poraba in proizvodnja predmeta taka, da ustrežata optimalni celoti ali ne).

Trajni temelj pojavljanja lažnih vrednot je zlasti dvojna vrednostna priroda zadovoljstva. Zadovoljstvo je po splošnem izkustvu (ki ga omenjamo tudi kasneje) najpreprostejši in najbolj neposredni kazalec vrednote. Zato se pogosto dozdeva, da je edino in popolno merilo vrednega. Ta kazalec pa je zlasti negotov zaradi možne ločitve zadovoljitve od potrebe: odkar obstoji človek kot ustvarjalno bitje, je možno proizvajati zadovoljstva brez zveze s človeško potrebo in vrednoto. In če se s takim (objektivno—nevrednim) zadovoljstvom združi mnenje, vtis in razlaga, da je vsako zadovoljstvo vrednota, je rezultat te protislovne sinteze — navidezna vrednota in njeno enačenje z dejansko, človeško vrednoto.

Človeška poraba dobrin ni absolutno strogo vezana na dejanske človeške potrebe, ampak je sposobna absorbirati tudi nepotrebne predmete. Toda z nepotrebno porabo nastaja nova navada in z njo se nepotrebna potreba učvrsti. Četudi potreba A ne obstaja, lahko predmet, ki jo sicer praviloma zadovoljuje, proizvede v človeku podobno zadovoljstvo, kot da gre za izpolnitev človeške potrebe. Človek si torej lahko zamišlja in uresničuje zadovoljstva in predmete, ki jih izzivajo — ne da bi bili le-ti povezani z dejansko potrebo. Ker ima ta proces nastajanja neutemeljenih potreb, neutemeljenih zadovoljstev in proizvodov svoje korenine v človekovi svobodni ustvarjalni moči, ni nobenega absolutnega zagotovila, da ne bi v bodoči zgodovini človeštva neprestano nastajale nove nepotrebne potrebe, nečloveške zadovoljitve in navidezne vrednote.

Zato je človekovo — zlasti moralno — prizadevanje za ločitev pravih in nepravilnih potreb, zadovoljstev in vrednot trajna sestavina prizadevanja za najkvalitetnejšo človekovo vrednostno izpolnitev in zadovoljitev, za človekovo celovitost in vsestranskost. V tem, da stalno doživljamo zadovoljstva in nezadovoljstva, ki niso — ne ena ne druga — dovolj diferencirana glede svoje človeško—vrednostne funkcionalnosti, je dana objektivna možnost mistifikacije vrednot in obenem nujnost morale v obliki novih in novih dejanj diferenciacije potreb in zadovoljstev. Ta mistifikacija se lahko stalno pojavlja v človeštvu — v razredni družbi dobi le posebne in intenzivne oblike — in je zato razpletanje te mistifikacije stalna sestavina človekovega moralnega delovanja, človekovega družbenega iskanja in oblikovanja človeškega lika. Možnost mešanja navideznih in stvarnih vrednot ima seveda v različnih zgodovinskih obdobjih in situacijah različne poudarke in oblike.

Zlasti danes se vredno in nevredno lahko vse bolj mešata, ker se je človeško vrednotenje znašlo v bistveno spremenjenem okolju. V predindustrijski družbi je bila proizvodnja materialnih vrednot – to še danes velja za večino človeštva – tako nizka in materialne potrebe so bile tako slabo zadovoljene, da je bilo za večino ljudi skoraj vsako materialno–biološko zadovoljstvo – vredno zadovoljstvo, znak vrednote (če so merilo za vrednote človeške potrebe posameznika). V predindustrijski družbi je večina materialnih zadovoljitev zapolnila realno potrebo posameznika in je bila zato vredna. Na podlagi dogmatizacije izkustva iz teh lačnih dni se je iluzija, da je vsako zadovoljstvo že znak vrednega, prenesla v današnje razmere.

Meja vrednosti take zadovoljive je bila v preteklosti izrazito družbeno–moralna, ne pa v vrednostno–absorbicijski moči posameznika in v nejasnosti njenih čustvenih zadovoljitev. Ker je bilo v preteklosti dobrin in vrednot malo, je obstoj človeštva zahteval omejevanje celo glede materialno–eksistencialnih potreb posameznikov: starši so si morali odtrgovati od ust, če so hoteli preživljati svoje otroke. To stanje pa je bilo osnova za rigorizem in za absolutizirano teorijo samo o onostranskih, metafizičnih vrednotah in o umazanosti tostranskih, materialnih, zemeljskih, „mesenih“ dobrin in njihova ločitev od vrednot. Tako sta nastali dve protislovni in nezdržljivi tezi o vrednotah, ki sta se v preteklem času vendar združevali: vrednota je vsako zadovoljstvo (utilizem); vrednota izključuje zadovoljstvo (rigorizem).

Danes pa se to očitno preteklo protislovje lahko v razvitem, kapitalističnem delu sveta začasno prekrije in si podaljša življenje, namesto da se razreši; v tem je nova, doslej (v takem obsegu) neznan človekova situacija. Danes je – v potrošniškem, bogatem delu človeštva – možno nečloveška zadovoljstva proizvajati v tako velikanskih in vsestranskih razsežnostih, da nastaja videz: vsako zadovoljstvo je znak vrednote in zadovoljstvo, kot merilo vrednega, je absolutno in brezmejno. (Pri tem moramo nujno poudariti, da pod nečloveškim zadovoljstvom ne razumemo samo takih ekscesov, kot je uživanje v tujih mukah, ampak vsako zadovoljstvo, ki ni utemeljeno v stvarni potrebi konkretne optimalne celote – če za sedaj pustimo ob strani še težje določljivo mesto teh potreb v komplicirani družbi in v širšem življenju posameznika; če bi upoštevali te razsežnosti, bi se lahko še več zadovoljstev pokazalo kot nečloveških.)

Nečloveška zadovoljstva je „povprečni“ človek v preteklosti mogel le redko proizvajati, danes pa jih lahko razvija – vsaj v razvitem delu človeštva – v vedno širšem obsegu in novih oblikah iz preprostega razloga: zaradi razmaha proizvodjalnih sil. Zaradi nerazvitih proizvodjalnih sil si je v preteklosti le majhen del najbolj bogatih ljudi lahko privoščil zadovoljstva, ki niso bila utemeljena v stvarnih potrebah; večina tega ni mogla, ker ni bilo dovolj proizvodov. Večini je v tej situaciji ostalo le še eno ozko področje nečloveških zadovoljstev: le siromašne duhovne iluzije. Danes pa je možno proizvajati nečloveška zadovoljstva za vsako področje človeške biti – od najbolj čutnih do najbolj duhovno–rafiniranih zadovoljitev: materialna proizvodnja v razvitem delu sveta lahko trenutno proizvaja že daleč čez potrebe te vrste; ta razvita materialna proizvodnja pa je temelj tiste mreže „informativnih sredstev“ in navidezne „množične kulture“, ki lahko proizvaja – kot je slikovito pokazal Fromm – vsa mogoča „duhovna zadovoljstva“ in surogate zanje: surogate za družbeno dejavnost, surogate za individualnost–osebnost, za družbenost, za podjetnost, za ustvarjalnost in za avanturo. Pervertiranost ni samo v tem, da se tu proizvajajo nečloveška zadovoljstva in iluzorične vrednote – ki so brez zveze z obsegom človeških potreb – ampak da se proizvajajo tudi nove nečloveške potrebe, nove nečloveške navade.

Razumljivo je, da „krivica“ neokapitalistične družbe ni v obilju; obilje bi bilo seveda bistveni vrednostni napredek, če bi bil njegov sestav tak, da bi se vključeval v optimalni možni razvoj človeka, ne pa da ta sestav človeka pervertira.

Prevrednotenje vrednot v „družbi obilja“ ni torej v askezi, v skromnosti, v odrekanju obilju, ampak v revoluciji sestava obilja, se pravi v njegovi drugačni in trajnejši povezanosti s človeškimi potrebami in njihovim kvalitativnim napredkom. Glavni dejavnik tega preobrata ni filozofsko odkrivanje in kritika nasprotja med navideznimi in stvarnimi vrednotami, ampak optimalni lastni interes posameznikov (filozofija in znanost lahko le pomagata, da se ta interes odkrije). Napolnjevati posameznikovo bitje z nečloveškimi zadovoljstvi pomeni omejiti, osiromašiti njegova zadovoljstva. Ker je, kot rečeno, absorpcijska moč vsakega človeškega bitja in skupine omejena, je v interesu vsake osebnosti – če pride v situacijo obilja in se reši siromaštva – da se izpolni s čim bolj kvalitativnim sestavom vrednot in zadovoljstev. Najbolj preprosta pot do tega spoznanja pa je široko, znano in dolgo izkustvo, da zadovoljstvo, ki ni utemeljeno v dejanski potrebi, ni tako intenzivno kot človeško utemeljeno zadovoljstvo ali pa je celo povezano z več bolečinami.

Neskladje med stvarno potrebo in zadovoljstvom ne nastaja samo z opisano osamosvojitvijo zadovoljstva in njegovega predmeta, ko postane zadovoljstvo izolirani cilj na sebi. Že dolgo, posebno pa v družbi z bolj razvito proizvodnjo, se dogaja, da ljudje ne porabljajo dobrin samo po izrazitih potrebah, ampak po družbenem dogovoru. Ta je lahko nastal stihijski. Toda tudi tako nastali razkol med stvarnimi in navideznimi vrednotami lahko potem poglobi zavestno težnjo kapitalizma po širjenju tržišča ne glede na stvarne potrebe in težnje monopolističnih skupin, da vsiljujejo množici tak sestav porabe, ki jo družbeno-moralno dezaktivira.

Povečana proizvodnja vrednot katerekoli vrste vsebuje tudi druge objektivne in stalne izvore navideznih vrednot. Npr., vse večja raznovrstnost podobnih vrednot, ki vse lahko zadovolje isto potrebo, večkrat zamegli zavest o tem, da sprememba količine ali kvalitete porabljenih predmetov te vrste pretvarja vrednote v protivrednote.

Poleg izolacije zadovoljitve je torej v človeški družbi še več možnih objektivnih in trajnih vzrokov za nastanek navideznih vrednot, ki zahtevajo tudi stalno in večsmerno zavestno družbeno delovanje (moralo) s ciljem diferencirati navidezne in dejanske vrednote.

## **6. Omejenost in dinamika človeške proizvodnje in potreb kot določilo vrednot**

Vrednost potreb, potrebe po vrednotah in s tem vrednote same so določene, kot smo dejali, tudi z absorpcijsko mejo človeka, po absorpcijski moči potreb. Ta vrednostni dejavnik je bil v zgodovini človeka in njegovih vrednot vedno delno prisoten. Toda v preteklosti je bil manj izrazit in zato manj opazen zaradi nizke produktivne in izkustvene stopnje družbe. Že primarne potrebe večine ljudi so bile tako slabo zadovoljene, da se je zdelo, kot da samo pomanjkanje vrednot in dobrin omejuje potrebe.

Manj pa je bilo jasno, da tudi omejene potrebe lahko določajo mejo, vsebino in sestav vrednot, da človek ni sposoben porabiti vsega, kar se mu nudi, in da je zato njegov vrednostni svet odvisen tudi od razpona in sestava njegovih moči porabe. Vendar pa izkustva o človeški končnosti in omejenosti potreb opravičujejo trditev, da je optimalni celoviti sestav človeških vrednot samo tisti, ki upošteva tudi omejenost potreb in ki tudi človekove moči porabe tako racionalno izkorišča in neguje, kultivira, da vsak posameznik ali skupina v času svojega bivanja vsako možno vrednoto čim bolj ustrezno porabi – tudi glede na čimboljšo izrabo svoje celotne absorpcijske moči. V trenutku  $x$  je lahko določeni predmet človeško racionalno porabljen in je zato vrednota; poraba enakega

predmeta pa je lahko že v naslednjem trenutku y neracionalna in je zato protivrednota. Za človeka, za njegovo družbo in moralo je torej pomembno vprašanje obsega celotnih potreb (v kvalitetskem in kvantitetnem pogledu), spreminjanje tega obsega in možnosti njihove zadovoljitve.

Znano je, da je eden od ciljev razvitega komunizma zadovoljitev vseh potreb in „delitev po potrebah“. Ta napoved, ki je smiselna, doslej ni bila vselej dovolj analizirana. Nekateri so jo razumeli, kot da bi človek v prihodnosti lahko imel neskončno mnogo potreb in tudi vse zadovoljil. Drugi pa so bili skeptični glede možnosti zadovoljitve vseh potreb.

Prvo in drugo stališče pomeni poenostavljanje, ker obe mešata navidezne, iluzorne in dejanske človeške potrebe. Ker obe stališči k carstvu vrednot in potreb prištevata tudi iluzorne, subjektivistične vrednote (potrebe) se obema zdi, da to carstvo lahko raste poljubno in to v istem obsegu, kot se nam dozdeva, da lahko. Za iluzije je namreč najbolj značilno, da same ne vedo, kakšen obseg stvarnega in možnega človeškega prostora pokrivajo. Obe enostranski mnenji pa temeljita na skupnem mnenju: da je carstvo človeških potreb neomejeno. Razlika med obema stališčema je le v tem, da eno meni, da je brezkončno carstvo potreb možno zadovoljiti, drugo pa da to ni možno.

Obe mnenji seveda vodita v pasivizem ali zaradi pesimizma (človeške potrebe so sploh nezadovoljive) ali zaradi navideznega optimizma (človeške potrebe bo lahko zadovoljiti).

Napačnost obeh stališč in njunega skupnega imenovalca je razvidna, če ločimo navidezne in dejanske potrebe (vrednote) ter od problematike bodočih človeških potreb odpišemo navidezne potrebe in jo omejimo na gibanje dejanskih potreb. To seveda ne pomeni, da se ne bodo vedno porajale kake iluzorne potrebe. Toda stvarne potrebe bodo vedno omejene in ne bodo rastle hitreje od rasti vedno omejenega, končnega človeškega bitja, torej bistveno bolj počasi kot vsota dejanskih in navideznih potreb.

Zato je možno predpostaviti kot uresničljivo tezo o komunizmu kot zadovoljitvi dejanskih potreb z dejanskimi vrednotami (kar vključuje tudi možnost pretvarjanja navideznih potreb v stvarne, npr. v umetniške potrebe in zadovoljitve).

Med rastjo dejanskih potreb in vrednot, ki jih lahko zadovolje, bo vedno določena razlika, napetost in enotnost. Dejanske potrebe in možnosti njihovih zadovoljitev (vrednote) pa ne morejo biti preveč vsak sebi in ločene, ker vse pripadajo zgodovinskemu človeku, ki je približno toliko močan in toliko sposoben za proizvodnjo vrednot – kolikor čuti dejanskih potreb in obratno. Oziroma njegove dejanske vrednote in potrebe – tudi po zgodovinskem izkustvu – le toliko presegajo ali zaostajajo druge za drugimi, da je več dejanskih vrednot spodbuda za več dejanskih potreb in obratno, ni pa absolutnega prepada med njimi.

Človekove vrednote, ki jih dobiva iz zunanjega sveta, niso toliko omejene zaradi obsega tega sveta (ki je verjetno neskončen) kot zaradi človekove omejene sposobnosti, da prisvaja vrednote iz tega sveta in da možne zunanje vrednote pretvarja v notranje, dejanske.

Obseg človekovega carstva vrednot je torej odvisen predvsem od njegovih „notranjih“ človeških vrednot, ta pa od moči celotnega njegovega bitja, ki (moč) pri človeku najbolj niha v odvisnosti od njegove svobodne ustvarjalnosti. Tako pri človeku obseg – kvalitetni in kvantitetni – njegovih notranjih vrednot določa prvenstveno (ne absolutno) tudi obseg zunanjih in možnih vrednot.

Meja človeških vrednot je torej prvenstveno (ne absolutno) on sam – njegova absorpcijska in ustvarjalna moč. Zato ni dovolj utemeljen „strah“, da bi v svetu človeku absolutno zmanjkalo vrednost, če ostanejo svetovne razmere v glavnem iste kot doslej. V takih pogojih so vzroki pomanjkanja lahko predvsem v človeku, v njegovi nezadostni ekonomiji z vrednotami in s samim seboj, o čemer odloča sam.



Človek pa lahko z rastjo svojega bitja – tudi o tem lahko sam odloča – dinamično širi področje svojih stvarnih in možnih vrednot, lahko pa ga tudi precej zoži, glede na konkretne pogoje.

## 7. Spoznavanje in dojemanje vrednot

Duhovni odnos do vrednega in nevrednega se ne more zožiti samo na čustveno (emotivizem) ali spoznavno (kognitivizem) dojemanje vrednot.

Ta zožitev je pomembna sestavina doslej prevladujoče kontemplativne – življenjske, družbene in teoretske – pozicije filozofije. Večina nasprotnih smeri – naj bo to emotivizem ali racionalizem – zožuje duhovni odnos človeka do vrednot samo na prilagajanje vrednotam, ne vidijo pa, da je poglobljeno prilagajanje vrednot človeku. V ozadju tega pasivnega odnosa stoji že omenjeno enostransko pojmovanje, da so vrednote samo nekakšne dane – prirodne ali absolutne – entitete in nič drugega, s čimer je izključena osrednja vrsta vrednot – kulturne vrednote – od katerih je najbolj odvisen cel vrednotni svet človeka.

Tako enostransko pojmovanje, naj dodamo, ne dojema tistega višjega enotnega duhovnega „naj“, ki sintetizira zamisel, spoznanje, čustvovanje in voljo in ki se nikoli ne more zožiti na kako svojo enostavno, osiromašeno sestavino (spoznanje, emocijo).

V takem specifičnem vrednostnem sestavu človeka ima vrednostno spoznanje pomembnejše mesto, kot meni emotivizem, vendar tudi drugačno mesto, kot meni racionalizem.

Spoznanje je nujna sestavina celotnega vrednostnega delovanja, ustvarjanja in razmišljanja, saj je nezamenljivi dobavitelj vsega neposrednega materiala za vrednostne zamisli. Ta naloga vrednostnega spoznanja je veliko večja, kot je menil racionalizem. Zanj je vrednostno spoznanje neposredno, enostavno in ločeno dojemanje nekaterih zelo enostavnih vrednot, ki so v najboljšem primeru le deli enostavne družbe in morale. Vrednostno spoznanje, posebno sodobno, pa je invalidno, če ne dojema tudi zapletenih in večsmernih vrednostnih situacij, če ne dojema zapletenih razlik in odnosov med navideznimi in dejanskimi vrednotami in če ne pojasni sodobnih vrednostnih situacij v sklopu zgodovinskega razvoja vrednot. Brez takega predhodnega, obsežnega dela vrednostnega spoznanja je nemogoče oblikovati načrte novih vrednot.

Predpostavke o vlogi spoznanja so odvisne tudi od odnosov med spoznanjem in čustvovanjem, med neposrednim in posrednim spoznanjem, med občim in posameznim, apriornim in aposteriornim, hipotetičnim in kategoričnim, med vrednostno–antropološkim in gnoseološkim vprašanjem; ta vprašanja so tudi najbolj zaposlovala dosedanjo vrednostno in etično teorijo.

Njeno temeljno vprašanje je: ali je možna kaka vrednostna sodba, ki ni in ne more biti izkustveno preverjena in dokazana. To vprašanje odpirajo številne racionalistične in emotivistične razlage zlasti s trditvijo, da v teku našega vrednostnega spoznanja nujno nastopajo sile, ki niso izkustveno preverljive, in ki niso diskurzivno–logične. Seveda so razlike v razlagah: po nekaterih so vse vrednostne sodbe in spoznanja te vrste, po drugih pa le nekatere sodbe, zlasti najvišje prve premise vrednostnega spoznanja.

Za nas ta razlika ni pomembna, kajti bistveno je vprašanje: ali je sploh kaka sodba v teku vrednostnega spoznanja absolutno nepreverljiva. Tedaj bi lahko sklepali, da obstaja v tem spoznanju absolutna bela lisa, principialna prvina, in da je zato to spoznavanje tako dvomljivo, da so na njegovem materialu zgrajene zamisli bistveno negotove. Če pa v vrednostnem spoznanju ni takih absolutnih praznin, je vrednostno izkustvo lahko eden od temeljev vrednostnih zamisli, zlasti najvažnejših – kulturnih in moralnih vrednot.

Razprava o tem je otežena predvsem zaradi nekakšne „zamenjave tez“ in „petitio principi“. Ko je govor o vrednostnih sodbah in ko se zanika — delno ali popolnoma — njihova preverljivost, se večkrat izkaže, da pod „sodbami“ razumejo nekaj povsem drugega — nekakšno nagonsko, podzavestno in prirodno dojetje, ki pa se še ni sposobno besedno in logično izraziti, ki sploh še ni sodba ali stavek.

Ni mogoče zanikati obstoja in pomena takih nezavednih in polzavednih dojetanj za polmoralno in za vrednostno življenje ljudi. Toda glede izkustvene preverljivosti in utemeljenosti se ta dojetanja ne razlikujejo absolutno od diskurzivno oblikovanih vrednostnih sodb.

Tudi „običajni“ ljudje večkrat čutijo — na podlagi fragmentarnih dejstev — da pri nekem človeku, v neki skupini in v neki deželi „nekaj“ ni v redu, da je „v zraku“ nekaj mučnega — ne morejo pa tega jasno izraziti. Ljudje tudi večkrat ravnajo vredno, ko se enostavno „ogibljejo“ tistega prostora in skupine, kjer samo slutijo nekaj nečloveškega. Taki vrednostni občutki in iz njih izvirajoča vrednostna usmerjenost so pomemben in trajni del človeškega vrednostnega življenja, saj omejeni človek v velik del sveta vrednot ne more pojmovno prodreti — zlasti ne v vsakem trenutku — ker nima absolutnega vrednostnega spoznanja; ima pa za velik del vrednostnega sveta neke občutke, ki so na robu zavednega in nezavednega.

Taki nepojmovni vrednostni občutki in reakcije so — dokler taki ostanejo in za vse tiste ljudi, ki jih imajo trenutno v tej neartikulirani obliki — bistveno manj preverljivi od pojmovno izraženih vrednostnih spoznanj. Zato so tudi bistveno manj poraben material za učinkovito vrednostno, zlasti družbeno, moralno akcijo in za določeno graditev družbenih vrednot (čeprav niso brez zavestnega pomena kot približne orientacije).

Če samo nejasno slutimo, da je „v tovarni Y nekaj narobe“, seveda ne moremo te teze A preverjati tako kot jasne, pojmovno oblikovane teze B „v tovarni Y je bila notranja delitev manj pravična kot v tovarni X“. Lahko je slutnja v tezi A vrednostno (implicitno) pomembnejša od teze B (npr. tovarna Y dela tako slabo, da je tudi pravična notranja delitev lahko omajana, ker bo tovarna propadla in bo v breme družbi; več resnice je torej v nedoločni trditvi, da je v Y nekaj slabega kot v trditvi, da je to prav delitev). Toda dokler teza A ostane le slutnja brez jasno postavljenih pojmovnih elementov, nimamo možnosti izkustvene, aktivne verifikacije teh elementov, niti določene moralne akcije. Pojemne elemente v vrednostni sodbi pa vedno lahko preverjamo. Seveda mora biti preverljiv tudi vsak element take teze. In tudi je preverljiv, če je sam definiran na pojmovni način. Npr. v tezi B imamo pojem „pravična delitev“, ki je preverljiv, če definiramo kot pravično tisto delitev, ki je sorazmerna z vloženi in družbeno potrebnim delom. Pojemovno izraženost elementov v vrednostnih sodbah pa lahko stalno izboljšujemo. Torej ni nobene absolutno neizkustvene in nepreverljive praznine v katerikoli verigi vrednostnih sodb.

Torej: vrednostne sodbe kot spoznanja niso v pogledu izkustvene preverljivosti prav nič manj utemeljene od drugih sodb o družbenih, človeških in prirodnih zadevah. Seveda pa so vrednostna spoznanja prav tako izkustveno le delno utemeljena kot vsa druga spoznanja o prirodi, družbi in človeku:

1. Nobeno „stavčno“ oblikovano spoznanje človeškega sveta in tudi nobeno tako spoznanje vrednot ne zajame celega predmeta, ker o njem vedno izreka delno spoznanje (tu ni načelne razlike med sodbama „tovarna dobro porablja surovine“ in „tovarna ima pravično delitev“; obe sodbi sta — vsaka na svojem področju — omejeni: prva izreka le delno resnico o tehnični urejenosti, druga le delno resnico o vrednostno-družbeni urejenosti tovarne).
2. Vsako spoznanje o človekovem svetu — o vrednotah ali o čem drugem — je le delno preverljivo z dejstvi, ker je tudi ta dejstva treba definirati z delnimi definicijami in jih je možno preverjati le z delom ustreznih dejstev.

3. Vsak element diskurzivno oblikovanega spoznanja o človeku – naj bo vrednostno ali ne – je treba definirati in preverjati. Toda pri tem definiranju in preverjanju se pojavijo spet delnosti, omenjene v točki 1) in 2), kar pomeni, da tudi elementi sodb niso nikoli absolutno spoznanje.

Skratka: stara resnica, da nobeno spoznanje o človeku in svetu ni absolutno, ampak le relativno, velja v principu tako za spoznanje o vrednotah kot za vsa druga spoznanja.

Izkustvena utemeljenost diskurzivnih stališč o vrednostnih pojavih ni v principu nič večja in nič manjša od stališč o drugih objektih. Izkustvena utemeljenost je obkraj odvisna predvsem od opravljenega dela na pojmovnem izražanju, definiranju in izkustvenem preverjanju, ne pa od načelno različne narave vrednostnih sodb od drugih sodb.

Zavestnost (ki vključuje tudi spoznanje in izkustvo), vrednote in morala so torej v posebnem odnosu.

Človekov vrednostni svet je in bo vedno delno zaveden, delno polzaveden in delno nezaveden. Vrednostni svet se s tem temeljito razlikuje od moralnega sveta, čeprav je moralnemu svetu pogoj, (moralni svet človeka je le del vrednostnega sveta), ker je moralni svet prvenstveno del zavestnega, nikakor pa ni nezavedni vrednostni svet.

Izrazite človekove vrednote so, kot rečeno, vsi pojavi sveta, ki pogojujejo in pospešujejo človekov obstoj, ne glede na to, ali se človek teh pojavov zaveda ali ne. In čeprav se človekovo spoznavanje vrednot širi, je najbolj verjetno – v razmerju omejenega človekovega znanja z neskončnim svetom – v svetu veliko več nezavednih človeških vrednot od tistih, ki jih je spoznal.

Svet nespoznanih človeških vrednot leži zunaj moralnega, zavestnega proizvajanja medčloveških vrednot.

Med povsem nezavednimi vrednotami in zavednimi, kulturnimi vrednotami (njihov da so tudi moralne vrednote) leži široko področje polzavednih vrednot, v katerem prehajajo nezavedne vrednote k zavednim (skozi številne stopnje polzavednega). Te stopnje bodo zaradi načelno omejene, vendar rastoče spoznavne moči človeka vedno obstajale, spreminjajo se le njihove inačice in medsebojni odnosi. Čeprav nimamo namena podrobne klasifikacije, bi bile najbolj bistvene stopnice v spoznavanju vrednot (ki so določene samo s prevladujočim elementom, segajo pa vanje tudi elementi drugih stopnic) naslednje:

- Povsem nezavedne vrednote
- Slutene ali občutene vrednote in protivrednote

Na tej stopnji zbujejo nezavedne, prirodne vrednote že neke nejasne občutke, vendar si teh občutkov (ki se bližajo pojmu slutnje nekega bistva in niso samo psihološki občutek vida itd.) ne znamo nikakor razložiti. Na tej stopnji čutimo protivrednote samo kot tisto „nekaj“, kar je za človeka zlo, in vrednote kot tisto „nekaj“, kar je za človeka dobro, vendar nam nikakor ni jasno, v čem je to dobro ali zlo. Čustva ob tej najnižji vrsti dojetanja vrednot sicer že razlikujejo, ali gre za pojave, ki spadajo v skupino dobrega ali v skupino zlega (vrednot in protivrednot), vendar še ne razlikujejo, za kakšno konkretno vrednoto ali protivrednoto gre. Zato te dobre ali zle, vendar nedoločene pojave spremlja samo moten občutek, da „tu nekaj ni prav“ ali da je „v tem nekaj dobrega“.

- Figurativno čustvene vrednote. Na tej stopnji se vrednote pojavljajo v predstavno-figurativni, simbolni obliki, ob kateri že doživljamo močna čustva. Vendar nam zveza teh simbolov s stvarnimi vrednotami še ni dovolj jasna in si je tudi ne poskušamo pojasniti: gorska vila kot simbol dobrote; kralj Matjaž, Ivanhoe, in kraljevič Ivan kot simboli pravičnosti; športna skupina kot simbol vladavine ali obrambe določene razredne ali etnične skupine pred drugo.)

- Hipotetične vrednote. Na tej stopnji poskušamo vrednote že zavestno pojasniti, jih dešifrirati na diskurzivno–logičen način. Vendar se še ne zavedamo, da so naše sodbe

še zelo začetne hipoteze o vrednotah, ki vsebujejo kako zrno resnice ali neresnice, in da je treba te začetne hipoteze razvijati s pojmovnim preciziranjem in izkustvenim bogatenjem. Velik del dosedanjih „najvišjih“ filozofskih vrednot sodi v take hipoteze (človek je lahko človeku cilj, ne sredstvo; delo, volja ali um je najvišja človeška vrednota).

Take in podobne stopnice v dojemanju vrednot se zakonito pojavljajo v vrednostnem razvoju vsakega posameznika in skupine in tudi vsega človeštva. Temeljna razlika v pojmovanju in izvajanju teh stopnic spoznanja je v tem, da jih nekateri načini družbenega življenja in filozofske šole absolutizirajo, medtem ko jih optimalno človečno in moralno delovanje preoblikuje z dejanji in po svoji potrebi. Zato in zaradi zgodovinskega razvoja so včasih te stopnice bolj jasno razlikovane, včasih sintetizirane, včasih je – v posebnih pogojih – večji poudarek na eni, včasih na drugi obliki vrednostnega spoznanja.

Naštetim stopnjam polzavednega dojemanja vrednot lahko dodamo še dve višji, zavestni stopnji: 1. sistematično, izkustveno (in tudi znanstveno) spoznavanje vrednostnih situacij, prepletanja vrednot in protivrednot, 2. zamišljanje novih vrednot. Zamišljanje je najvišja miselna oblika dojemanja; v tem primeru vrednoto „spoznamo“, še preden obstaja, ker jo oblikujemo v njeni „prasliki“, v zamisli. Obe najvišji stopnji imata lahko ali bolj diskurzivno ali bolj intuitivno obliko.

# Filozofija in krščanska apologetika na Slovenskem

Franc Jerman

## UVOD

Odločitev za takšno temo, kot je prikaz funkcije filozofije kot sredstva za krščansko apologetiko, je izraz težnje, da bi čimbolj utemeljeno pokazali ideološko vsebino boja cerkve. Pri obravnavanju filozofije kot „služabnice teologije“ imamo v mislih delovanje cerkve po letu 1874, ko je enciklika papeža Leona XIII. (*Aeterni patris*) dala za takšno akcijo neposredno spodbudo. Ta akcija pa ni bila nekaj kratkotrajnega, „kampanjskega“, ampak je pravzaprav oblika ideološkega boja, ki traja v spremenjeni obliki in s spremenjenimi sredstvi pravzaprav še danes. Zato je zelo pomembno ugotoviti tisto težiščno točko, v kateri se filozofija (kot metafizika) prevesi v ideologijo. Rešitev problema te točke bo seveda odvisna od našega pojmovanja same **ideologije**, ki ima mnogo pomenov.

Pomembnost obravnavati to temo je po naši oceni zelo velika, ker je krščansko (katoliško) ideologiziranje filozofije tista podlaga, tisti temelj, s katerega vodijo posamezne silnice v neposredni **politični** napad, obrambo in v današnjem času v spopad z obstoječimi teoretskimi stališči samoupravne socialistične družbe.

Prav zato, ker je dandanes mnogo slišati o **dialogu med kristjani in komunisti**, je treba pregledati, na katerem področju je ta dialog možen in kje se za to frazo ne skriva posebna oblika ideološke spretnosti. Pričujoči zapis bo skušal torej pregledati glavne niti krščanske filozofije na Slovenskem (v razdobju od druge polovice preteklega stoletja do začetka druge svetovne vojne) ter v zvezi z glavnimi predstavniki slovenskega novega tomizma ugotoviti razmerje med ideologijo in filozofijo. Jasno je, da v tej sorazmerno kratki študiji ne bo mogoče zajeti vseh spisov s takšno vsebino. Izbrali bomo zato najbolj reprezentativne – saj je dognano dejstvo, da npr. Mahnič, Lampe, Ušeničnik itd. svojih nazorov bistveno niso spreminjali (deloma bi bil izjema dr. Aleš Ušeničnik – vendar v zelo omejenem obsegu).

## 1. VERA – FILOZOFIJA – IDEOLOGIJA

Mislim, da bi lahko brez posebnega tveganja zapisali, da je postal odnos med vero in filozofijo problem šele s širjenjem krščanske veroizpovedi. Čeprav je bila tudi v antiki verska problematika povezana s filozofsko, pa (razen v redkih primerih) to območje ni bilo tesneje povezano s filozofskim. Res je, da so tudi v antiki preganjali filozofe zaradi „bogotajstva“, vendar njihova politeistična veroizpoved, ki je bila bolj tesno povezana z grško literarno tvornostjo kot pa z razumskim, filozofskim dojemanjem sveta ni pustila globljih sledov v filozofiji. Če samo pomislimo npr. na Aristotelovo filozofijo, lahko rečemo, da je bila v precejšnjem nasprotju s tedanjim politeizmom, saj iz nje izhaja bog kot „prvo gibalo“ kot čista oblika, ki je v sebi popolna, vendar je vsemu dala le začetni sunek in na kasnejši razvoj ni imela več vpliva. Vendar identifikacija čiste oblike z bogom ni povsem upravičena. Takšno razlago zagovarjajo predvsem tomisti. Tudi Platonov „svet idej“ ima bolj malo zveze z grško mnogobožstveno, bajeslovno vero. V antiki so torej

absolutni determinizem Usode (pojmovane kot boginje), filozofsko razkrivanje in odkrivanje „počela“ ter umetniška tvornost, ki se je bolj nagibala k determinizmu, preprosto sobivali, se včasih med seboj prepletli, vendar znanost ni bila v službi vere ali narobe. Protislovnost grškega duha si je mogoče razlagati prav s tem sobivanjem.

Grška vera ni potrebovala zaslonbe filozofije niti ni filozofija potrebovala pomoči vere. Obe področji duhovnega življenja sta bili nekako narazen in sta se dotikali sem in tja in še to samo na obodu, če se lahko izrazimo bolj nazorno. Tudi staro judovsko krščanstvo iz Pisma stare zaveze ni potrebovalo filozofije vse dotlej, dokler je bilo zaprto v okviru enega samega ljudstva. Z nastankom novega krščanstva pa se je položaj spremenil. Novo krščanstvo (Jesusov nauk) je temeljito spremenilo samo etično in zakonsko osnovo starega Pisma. Lahko rečemo, da je bilo to krščanstvo vera zatiranih, vera v usodo vdanih sužnjev. Stari plemenski zakoni (zob za zob, različni strogi tabuji) so se umaknili novim, milejšim, ki so pridigali mir, usmiljenje, ljubezen do sočloveka itd. Pojem izvoljenega ljudstva se ni več nanašal le na Jude (na Izrael), ampak na vse človeštvo. Ta prehod ni bil lahek in je za njegovo zmago bilo potrebno marsikaj spremeniti v osnovi krščanske veroizpovedi. Najbolj izrazita poteza je vsekakor prehod od čistega monoteizma, temeljne različnosti med bogom in človekom na neko kompromisno inačico, ki je zadovoljevala poganska ljudstva in same Jude. Prvič je to pojem utelešenja božjega in drugič dogma o troedinosti (ki je kasneje bila še dolga stoletja predmet spora med teologi in različnimi ločinami znotraj krščanstva). S sv. trojico je bilo ukinjeno čisto in ekskluzivno enoboštvo ter tudi po tej plati dana možnost za stapljanje poganskih verstev. Temu lahko dodamo še čaščenje svetnikov, Marije itd. Z delovanjem apostola Pavla je krščanstvo postajalo mednarodna vera (če lahko tako rečemo). Vsekakor je tu popolnoma izginila staro-judovska ekskluzivnost izvoljenega ljudstva.

Na svojem začetku je bilo krščanstvo gotovo vera bistveno nižjih družbenih plasti, zato takrat še ni potrebovala svoje filozofske racionalizacije. Ko pa je hotela postati tudi vera oblastnikov, se je morala spopasti s filozofijo. Vsekakor ne toliko s starimi poganskimi verstvi (npr. z rimsko vero, ki je bila podedovana po grški), ampak prav z grško filozofijo. Kot verskomiselni sistem je bilo krščanstvo dokaj preprosto in miselno nedomišljeno do bogate in miselno globoke tradicije grške filozofije. Pismi nove zaveze in stare zaveze sta pomenili svojevrstno nasprotje duhu grškega mišljenja. Ob soočanju obeh mišljenj se je izoblikovalo dvoje polov: na eni strani ni bil rešen noben problem, ki se je izkazal za filozofskega, ali bolje rečeno, vsak problem je bil v resnici problem, vprašanje. Filozofi antike in helenizma so iskali vedno nove rešitve za stare probleme (od determinizma do indeterminizma, materije in forme itd.), na drugi strani pa so bili vsi problemi že rešeni. Za pravovernega kristjana ni bilo nobenega vprašanja, na katerega ne bi našel odgovora v Svetem pismu. Racionalna nezadostnost krščanske vere je bila več kot na dlani. Ni dvoma, da so to razliko boleče občutili tudi sami kristjani, posebej misleči patri (očetje). Prav zato se v 2. in 3. stoletju začne tako imenovana **patristika**, ki je začetek krščanske filozofije. Ta doba je v prvi vrsti doba oblikovanja in razvijanja krščanskega nauka, hkrati pa razvoj teološkega mišljenja v filozofsko, pri čemer so bili glavni izvor takšnega mišljenja tisti filozofski spisi antike in helenizma, ki so bili po svojem značaju najbližji cerkvenemu nauku (zlasti ezoteričnemu Janezovemu evangeliju).

V teh prvih stoletjih našega štetja je začela krščanska dogma in filozofska spekulacija ustvarjati povezano celoto, pri kateri je slednja imela vlogo **utemeljevanja** dogem. To pa pomeni, da je krščanska uporaba filozofije že od vsega začetka pomenila **apologetiko**, filozofija sama pa samo **sredstvo** te apologetike. Vendar je filozofija nevarna tudi kot apologetika, saj se je v mnogih primerih dvignila nad sam dogmatizem, nad samo utemeljevanje in upravičevanje krščanskega dogmatizma in postala samostojna (ter bila obsojena za krivoverstvo. Danes temu pravimo **revizionizem**).

Če je bil osnovni cilj patristike univerzalizacija krščanstva, se je ta cilj kazal predvsem v naslednjih točkah: 1. pravo spoznanje Boga se mora opirati na vero v onostransko življenje, 2. božja država bo nastala še na zemlji in 3. Bog je stvarnik vsega in hkrati odrešenik, zakaj svet je v rokah zla. Vse to je bilo samo uvod v delo tistih krščanskih očetov, ki so krščanski nauk dejansko začeli povezovati v filozofijo. Hkrati s tem pa se je začela oglašati tudi filozofska kritika krščanstva, ki jo je v platonističnem duhu prvi začel Kelsos (2. stoletje našega štetja). Da je neki platonik nastopil proti krščanstvu, je jasen znak, da je postalo krščanstvo za določen tip mišljenja in predvsem političnega dogajanja nevarno. „Ko je krščansko gibanje jasno pokazalo, da je Cerkev nova ustanova in hotenje, je bilo vidno tudi to, da postaja ta Cerkev v državi nekaj posebnega, nekaj, kar prej ni bila še nobena druga ustanova. Kelsos je imel oči za politična dogajanja in je zato vključil v svojo kritiko tudi to, ter očital kristjanom, da so nasprotniki rimske družbe in države.“<sup>1</sup> Po filozofski plati je ubral Kelsos v svoji kritiki pot primerjanja protislovij med Pismom stare in nove zaveze ter s tem uničil utvaro verovanja v Jezusa kot božjega sina itd. **Origines** (2. st. n. št.) pa je s svojo polemiko proti Kelsosu uveljavil in vpeljal stil krščanske apologetike, ki je v bistvu ostal v metodološki veljavi do današnjih dni. Osnova krščanske apologetike pa je brezpogojno verovanje v božje razodetje (kakor je zapisano v obeh Pismih) in v alegorični razlagi protislovnih si mest v bibliji.

Apologetika krščanskih očetov pa je šla še dlje in je skušala prikazati sv. pismo kot izrazito filozofsko delo, ki vključuje vse sprejemljive filozofske misli antičnih filozofov (Platona in Aristotela). To plat apologetike je razvil **Klement Aleksandrijski** (prav tako 2. st. n. št.). Zanj je bila filozofija (antična in helenistična) delna resnica, ki jo lahko razvije v popolno resnico šele krščanska teologija.

Na prehodu iz 2. v 3. stoletje se je pojavila še ena smer krščanske apologetike, katere bistvo je zagovarjanje teocentrizma. Tertulijan je ostro postavil vero proti filozofiji, ki mu je bila izvor vsakršnega krivoverstva in verovanju nevarna. Filozofija je verovanju nepotrebna. Vsa protislovja, na katera naleti duh v zvezi s krščansko vero, premosti verovanje. Za Tertulijanov tip mišljenje je značilen stavek: **credo, quia absurdum est** (čeprav ga v tej inačici v Tertulijanovih delih ni) – verujem, ker je nesmiselno. Pot apologetike je torej trojna. Zadnja omenjena različica je iracionalistična in vodi neposredno v strastno versko zavzetost, torej v verski fanatizem.

Izmed omenjenih treh tipov je vsekakor prvi tip najbolj ohranil svojo vrednost in prav iz te apologetike je izšla tudi filozofija vere kot **racionalna teologija** (po Wolffovi razdelitvi metafizike).

Znotraj krščanstva je pretela v prvih stoletjih največja nevarnost v gibanju gnostikov, tj. smeri, ki je učila dualizem med bogom in materjo ter vmesne oblike, učila pa je tudi emanacijski proces, vmesnih stopenj med obema poloma. Gnostični sistemi so vtihotapili v krščansko veroizpoved nekatere elemente orientalskih verstev.

Pravo filozofsko podobo pa je krščanstvu dal šele **Avguštin** (Aurelius Augustinus – 354–430 n.št.), ki je prepletel krščansko filozofijo z neoplatonskimi elementi (božje bistvo je bilo **ens simplicissimus** – najbolj preprosta bit – neizrekljivost in nespoznatnost boga, zlo kot pomanjkanje dobrega, vera prednost pred spoznanjem itd.). Ta pozna patristika (katere zaključek je dejansko obsežni Avguštinov filozofsko-teološki opus) je vnesla v krščanstvo antičnega (helenističnega) duha predvsem s „pokristjanjenjem“ Platonove filozofije. Ta apologetika je skušala torej predvsem uskladiti filozofijo z vero ter na eni strani pokazati, kako je prava filozofija tudi krščanska filozofija, po drugi pa dokazati, da ima verovanje absolutno prednost pred razumom, pred filozofskim, racionalnim spoznanjem. S tem pa se je antična filozofija prenesla tudi v sholastiko, ki pa je šla svoja pota. V obdobju tako imenovane **karolinske renesanse** se je filozofija in

1 dr. B. Bošnjak: GRŠKA FILOZOFSKA KRITIKA BIBLIJE; Zagreb, 1971, str 85

dotedanja znanost in teologija preselila v številne šolske centre (predvsem v Franciji), kjer so gojili – kar je posebej omembe vredno – tudi antične znanosti. Prav delovanje teh šol je ustvarilo obdobje, ki ga poznamo pod imenom **sholastika**. Poleg teoloških problemov, ki so zadevali tako razlago sv. pisma kot dela cerkvenih očetov, pa so se ukvarjali tudi s problemi, ki so terjali filozofski prijem – zlasti problem svobodne volje, nadalje problem troedinosti itd. Ko smo že omenili antične znanosti, naj povemo, da so v „šolah“ učili gramatiko, dialektiko (tj. logiko) in govorništvo (to je bil tako imenovani **trivium**) ter nadalje še aritmetiko, geometrijo, glasbo in astronomijo (to je bil tako imenovani **quadrivium**). Po filozofski plati je bila zgodnja sholastika predvsem pod Avgustinovim, tj. neoplatonskim vplivom, ki pa je kmalu naletel na hudega nasprotnika v oživljajočem se aristotelizmu. Ta spor je znan kot spor med realisti in nominalisti. Pomemben pa je še tudi spor med **dialektiki** (logiki) in **antidialektiki**. Prvi so zagovarjali razum in povzdigovali logiko v najvišje orodje resnice in tudi v najvišjega sodnika v verskih sporih. (Razum je edini vir spoznanja tudi v teoloških problemih.) Logika je tako postala sodnik teologiji, kar se je pokazalo v kritiki različnih protislovnih si cerkvenih dogem. **Antidialektiki** pa so izhajali pretežno iz mistične krščanske tradicije ter so zanikovali vsakršno spoznavno vrednost razumskega spoznanja. Tako je že v 11. stoletju postavil italijanski duhovnik Petrus Dominio tezo, da mora biti filozofija dekla teologije. (Zanj Boga ne obvezuje logika tako kot človeka. Tudi zakon izključenega protislovja naj za Boga ne bi bil veljaven.)

Kasneje je v sholastiko popolnoma prešla dediščina Aristotelove filozofije prek arabske in judovske filozofije. In tu se je razvila tista filozofija, ki je strnila filozofijo patristike in zgodnjo sholastiko v svojstven sistem, katerega vrh nedvomno tvori filozofija **Tomaža Akvinskega** (1225–1274)

Od časa ko je rimska država priznala krščanstvo, od Nikejskega koncila, (325 l. n. št.), ko so bila postavljena načela tako imenovane apostolske vere in se je oblikovala krščanska teologija, je bil čas po koncilu čas notranje obdelave samega nauka in hkrati filozofsko osmišljanje vere. Tu je odigral svojo pomembno vlogo boj med krivoverstvom in pravovernostjo nauka. Hkrati s priznanjem Cerkev kot verske organizacije, se je začelo tudi njeno organizacijsko utrjevanje. Cerkev je z nastankom fevdalizma postala sčasoma njen idejni nosilec, posebno od 13. stoletja naprej. Dokler je bila krščanska vera vera tistih, ki niso bili na oblasti ali so bili celo preganjani, je bila njena problematika obrnjena bolj k človeku in je iskala podpore povsod, od koder je menila, da bi jo utegnili dobiti. Zato se v krščansko apologetiko mešajo različne filozofske prvine (od platonizma do mističnih elementov mitraizma). Ko pa se je Cerkev notranje organizacijsko uredila, se je uredila tudi filozofsko. Apologetika se je zdaj lahko opirala na **lastni filozofski sistem**. Od 13. stoletja dalje je čutiti stremljenje po čedalje večji sistematizaciji filozofije, ki naj bi rezultirala v filozofsko–teološki sistem. Poleg tega pa so postala aktualna nekatera politična vprašanja, ki jih antika sploh ni poznala, tako npr. spor med papežem Janezom XXII. in filozofom Wilhelmom iz Occama o ločitvi Cerkev od države, skratka o tem, ali naj ima papež poleg verske oblasti v svojih rokah tudi posvetno. Vendar pa je organizacijska utrditev, ki je pomenila tudi konec filozofskega razvoja sholastike, pomenila tudi začetek novih gibanj, ki so skušala razbiti prav ta oblastniški monopol Cerkev na vseh področjih. Začno se različna reformacijska gibanja, ki so pomenila tudi začetek konca absolutne cerkvene (katoliške) oblasti.

Precejšnjo nevarnost za krščansko filozofijo je predstavljal **averoizem**. **Averroes** (12. stoletje našega štetja) je bil arabski filozof, katerega filozofiranje je bilo popolnoma posvečeno Aristotelovim spisom. Ker je deloval v Španiji, je bil njegov vpliv na krščanstvo temu primerno velik. Njegova arabsko pisana dela so prevajali v latinščino, ki je bil na splošno uradni jezik sholastike. V Aristotelovi filozofiji je poudarjal predvsem njegov materializem in senzualizem. Tako je učil večnost materije in sveta, razumsko



spoznatost vsega, kar je, zanikoval je individualno nesmrtnost ter učil tako imenovano naravno vero. Tudi Bog (ki je bil seveda zanj bog Islama) mu je racionalna in ne mistična kategorija. Zapisal je vrsto dokazov o božji eksistenci, ki pa imajo znano ontološko napako (sklepanje iz pojma na bit). **Siger iz Brabanta** in **Boecij iz Dacije** (13. in 14. stoletje) sta prenesla averoizem (tako imenovani latinski averoizem) v Evropo in to na pariško univerzo. Ta teorija je bila v precejšnjem nasprotju s cerkvenim naukom, zato si jo velja ogledati vsaj v glavnih obrisih.

Najpomembnejše je vsekakor to, da so averoisti postavljali filozofijo nad teologijo. Individualni razum, individualna duša premine s telesom. Večen je samo nadindividualni, metafizični um. V zvezi z naukom o volji so učili absolutni determinizem. Voljo določajo motivi, človek je suženj afektov, strasti in čustev. Iz tega sledi, da je volja pasivna sposobnost, ki jo determinira objekt poželenja. Dobro in zlo sta soodnosna pojma, kar je bilo v nasprotju z avguštinizmom in torej krivoverstvo. V spoznavni teoriji so pod Aristotelovim vplivom učili senzualizem (vsaj tako so Aristotela razlagali). Spoznanje je torej izvirno senzualistično, razumsko spoznanje pa je spoznavanje **per imaginationem** (po domišljiji). Takšno jim je bilo npr. matematično spoznanje. Že v tem je bilo krivoverstvo nasproti pravovernemu krščanstvu, ki je učilo, da se mora človek dvigniti nad čutnost ter zaposlovati predvsem čisti duh. Averoizem se je kljub temu, da je bil uradno proglašen za krivoverstvo, obdržal sorazmerno dolgo, tja do 17. stoletja. Največji filozofski nasprotnik mu je bila prav pariška univerza z Albertom Velikim in Tomažem Akvinskim na čelu.

Tudi filozofija Tomaža Akvinskega se oslanja predvsem na Aristotela, vendar je to seveda prirejeni Aristotel. Z averoisti se sicer strinja v senzualistično zasnovani spoznavni teoriji. Učil je prvenstvo objekta pred zaznavanjem. Občutki posredujejo razumu tako imenovani **spoznavni lik**. To je nekakšna vnanja slika predmeta v subjektu. Za del sodobne filozofije je pomembna njegova teorija o **intencionalnosti**, naravnosti čutila na objekt, ki povzroči v subjektu duhovno podobo predmeta. Vsi podatki, ki nam jih posredujejo čutila (pri normalnem zaznavanju), so **objektivni**. V bistvo predmetov pa lahko seže samo človekov razum, ki ima sposobnost abstrakcije in zato pojmovnega gledanja. Struktura človekovega spoznavanja je razumu že nekako vrojena. To so načela neprotislovnosti, načelo razlike, načelo zadostnega razloga, istovetnosti itd. Utemeljeni pa so v božji realnosti. Logična načela so torej utemeljena ontološko – so odsvit božje resnice v našem duhu.

Iz načel aristotelovske spoznavne teorije z avguštinsko–platonističnimi primesmi je razumljiv tudi Tomažev **zmerni realizem** ali intelektualizem pri problemu **univerzalij**. V ontologiji je prav tako sprva sledil Aristotelu, a že z zaznavnimi spremembami. Največja je vsekakor v pojmovanju same materije. Za Aristotela je materija kot možnost večna in nenastala. Tomaž pa je trdil, da iz materije kot **možnosti** (materia prima) sledi tudi to, da je nastala. Razlika med formo in materijo je pri Aristotelu relativna (razen v zadnji stopnji, v čisti formi). Pri Tomažu je pojmovano to razmerje **realno**, ker je forma istovetna z bogom. Čista oblika je bog, stvarnik. Pri Aristotelu je to prvi gibalec, čista aktivnost, ki sama ni ustvarjalna.

Tudi v drugih problemih je Tomaž podredil aristotelovske rešitve teološkim (npr. pri pojmovanju vzročnosti, kjer mu je bil najpomembnejši vzrok smotrnosti vzrok, pa tudi avguštinski zgledni ali normativni vzrok). Povsem se je ločil od Aristotela v etični problematiki, kjer je postavil na prvo mesto **krščanske kreposti**.

Za nas je vsekakor najpomembnejše vprašanje, kako je odločil Tomaž Akvinski vprašanje med **vero in razumom**. Razum, tj. naravni um kot **lumen naturale** (naravna luč), je za človeka vir resnice. To kar spozna kot zanesljivo, velja tudi za teologijo. Temelj vere je vedenje, vendar umske resnice tvorijo šele **preambulo fidei**, tj. predverje vere. Človeški naravni um ima svoje meje. In kjer jih doseže, se moramo zateči k **razodetju**. Spoznanje

boga, nadnaravnih stvari, duhov itd. ni mogoče po poti naravnega razuma, ampak samo po njegovi sposobnosti **analognega** spoznavanja. Teološke dogme, ki jih ni mogoče razumsko dojeti, tj. upravičiti, ker se zde razumu protislovne (npr. misterij sv. trojice, zakramenti itd.) so dostopne samo prek verovanja, razodetja po sv. pismu in po čudežih. Vsa človeška racionalna znanost je samo predstopnja milosti, tj. božjega vedenja. Filozofija in teologija se vzajemno dopolnjujeta. Filozofija gradi svoja spoznanja od prigodnega bivajočega (tega, kar je ustvarjeno) k bogu, teologija pa od božjega razodetja navzdol k ustvarjenemu, prigodnemu bivajočemu. S tem pa je nakazana tudi osnovna naloga filozofije in naravnega razuma: služiti veri in jo – kolikor je mogoče – racionalno osvetljevati.

Prav v tem je tudi razlog, da je dolga stoletja bila Tomaževa filozofija (ki seveda ni bila edina različica sholastične filozofije in je imela že v sholastiki precej nasprotnikov) uradna filozofija Cerkve. Uspešnost te filozofije je bila prav v tem, da je lepo vključila v teologijo filozofijo, skratka, da racionalna teologija ni v nasprotju z vero. Hkrati pa je bil ta sistem zgrajen tako, da sta v njem našla svoje mestoo Aristotel in Platon, Avguštin in tudi Averroes. Kompilacijski sistem je uspel združiti raznorodne prvine v enoten arhitektonsko čist filozofsko–teološki sistem. Posebej pa se je tomizmu s tem posrečilo odpraviti averoistični nauk o dvojni resnici. Ta nauk je namreč trdil, da je območje verske resnice drugačno in neprimerljivo z razumsko resnico. To je hkrati tudi omogočilo, da je filozofija mnogokrat prišla v spor s teologijo, vendar ta protislovja niso motila – prav zaradi dvojnih resnic.

Nauk o dvojni resnici je bil vsekakor za cerkveno filozofijo nesprejemljiv, ker je pomenil popolno ločitev filozofije od teologije in s tem izgubo nadzora nad filozofijo in znanostjo sploh. Zato temu vprašanju posvečajo precejšnjo pozornost tudi sodobni neotomisti. Pri nas se je s tem vprašanjem neposredno ukvarjal npr. dr. Aleš Ušeničnik, o čigar delu bomo v pričujočem zapisu še govorili.

Koliko je bila torej filozofija v srednjem veku samo ideologija in ne filozofija v pravem pomenu te besede, je problem, ki nedvomno kaže na potrebo precizacije samega pojma ideologije.

Čeprav je definicij ideologije mnogo in imajo različni avtorji povsem različna mnenja tako o samem pojmu kot tudi o njegovi vsebini, lahko ugotovimo, da se je na tem polju nabralo precej večpomenskih plasti, pa tudi vrednostnih slojev. Zaradi preprostosti se bomo odločili za takšen opis pojma ideologije, ki se veže predvsem na Engelsovo definicijo.

Ideologija je sistem nazorov, idej, teorij itd., v katerih se določena družbena skupina, plast, razred itd. zaveda svoje pozicije, svojih koristi. Skratka, ideologija je zavest razreda o samem sebi. Ideologija nikakor ni istovetna z empirično zavestjo nekega razreda ali, lahko bi rekli, s psihološko miselnostjo. Je sicer od teh dejavnikov odvisna, nikakor pa ni z njimi istovetna, ker ima mnogo splošnejšo funkcijo. Po tradicionalni teoriji sodi v ideologijo pravzaprav vse to, kar imenujemo „nadstavba“ ali „vrhna gradnja“. Ta Engelsova in Marxova metafora, ki zajema odnos med temeljno ekonomsko-družbeno plastjo življenja in njenimi teoretskimi „izrastki“, kot so politika, pravo, morala, filozofija, vera, znanost itd. skuša povedati predvsem to, da duhovna nadstavba (prej naštete plasti, pojavi družbene zavesti) ni odvisna samo od same sebe, ampak da je na bistven način odvisna od temelja. Ta zveza je verjetno mišljena kot vzročna, vendar vsekakor ne gre za mehanično, ampak dialektično vzročnost. Dialektična vzročnost pa je predvsem **posredovana** in ni neposredna. Posredovana je zato, ker predstavlja „feed-back“ shemo, ali kakor pravimo temu po slovensko: „vzratno zvezo“. Če sprejemamo to tezo, potem je jasno, da tudi duhovna nadstavba vpliva na temelj, da gre – v jeziku historičnega materializma – za medsebojno **prežemanje** obeh plasti.

Če ima ideologija razredno funkcijo, in je torej v prvi vrsti zavest razreda o njegovih ciljnih, je jasno, da prežema vso „duhovno nadstavbo“ – vendar ni z njo do kraja istovetna. „Družbena zavest“ kot duhovna nadgradnja ima nedvomno prvine, ki nimajo razrednega značaja, in so stvar imanentnega razvoja same plasti družbene zavesti. Prav zato ni upravičen niti ekonomistični niti sociološki redukcionizem.

Če je ideologija razredna zavest, hkrati pa izraža tudi iluzije razreda, obsega v določeni meri pravilna spoznanja, vendar pa jih hkrati tudi pači, zastira s svojim iluzionizmom. V tem smislu je ideologija tudi „napačna zavest“. S tem pa nikakor ni rečeno, da je ideologija kot napačna zavest nekaj povsem neresničnega in nesmiselnega. Vsaka tako pojmovana ideologija ima svojo družbeno vlogo in tudi svojo resnico. Resnica ideologije je vsekakor odvisna od vrste dejavnikov, kot so historična vloga določenega razreda, njen položaj v družbenem razvoju itd. Ni navsezadnje vseeno, ali gre za razred, ki se skuša obdržati „na oblasti“ ali pa razred, ki skuša „priti na oblast“. Nekateri avtorji razlikujejo tu tudi med znanstvenimi in neznanstvenimi ideologijami. Tako naj bi bila verska ideologija srednjega veka neznanstvena, marksizem kot ideologija delavskega razreda pa naj bi bil znanstvena ideologija. Ta misel je točna, kolikor meni sovpadanje, sobivanje različnih, historično med seboj oddaljenih ideologij, kot je npr. krščanska in marksistična ideologija v drugi polovici 20. stoletja. Tu pojmujeemo termin „znanstven“ v metaforičnem pomenu, torej: „znanstvena ideologija“ je ideologija, ki se bolj opira na relativne resnice znanosti na eni strani in na adekvatnejša, ustreznjša filozofska dognanja in misli. Seveda pa se tudi marksizem kot ideologija ne more izmakniti svojemu „iluzionizmu“. Delavski razred nenehno proizvaja nekatere plasti, ki predstavljajo kot birokracija – zaradi zakonitosti „oblastništva“ del, ki je delavskemu razredu odtujen. Ideologija odtujenega dela delavskega razreda je ideologija birokratizma, ki se skriva za marksističnimi gesli, kar je samo ena od njenih oblik pritajenosti, nadalje ideologija tehnokratizma, ki vpeljuje odtujene odnose med tistimi, ki **razpolagajo** s sredstvi za proizvodnjo in med nominalnimi lastniki teh sredstev (delavski razred) in pod geslom „vse za delavstvo“ uvaja odtujene odnose (delavec kot del stroja, kot del delovnega procesa, njegov objekt in ne subjekt).

Filozofija kot del ideološkega načina duhovnega gledanja, ocenjevanja in razlaganja bivajočega je najbolj abstraktni izraz koristi določene plasti ali družbenega razreda in je zato najbolj zastrt del ideologije. Razstirati, razkrivati filozofijo kot ideologijo je naloga kritičnega mišljenja, ki v mišljenjski plasti razkriva ideološke momente.

Včasih pa kot ideologijo razumemo tudi filozofski sestav, ki je izpeljan iz določene filozofije kot filozofije. V tem primeru imamo opraviti samo z „osiromašenim derivatom“ filozofije, z nadomestkom, ki ga po navadi odlikuje precejšnja stopnja logične zveznosti, s čimer skuša zagotoviti sam sebi svojo trdnost. Takšen je npr. Stalinov **Dialektični materializem**, ki je po formalni plati sestavljen tako rekoč po silogistični metodi. Vendar pa „diamat“ ni bil filozofija, ampak njen nadomestek, bila je napačna zavest birokratskega prilaščanja oblasti. Idejni sestav tega diamata je bil zastavljen povsem dogmatsko kot zaprt sistem, v katerega ni bilo mogoče dvomiti. Posledice takšnega dogmatiziranja so bile postavka nedotakljivosti vladajoče plasti, vsaka temu dogmatizmu upirajoča se miselnost je bila označena za **krivoverstvo** ali kakor se reče moderno za **revizionizem**. Nikoli ni šla v globljo analizo diamatu nasprotnih filozofij, ampak se je vedno sklicevala le na lastne postavke, in ko je dokazala različnost ali neujemanje med lastno idejo in idejo drugega, je bilo zanjo dokazovanja zmotnosti konec.

Podobno bomo videli tudi pri cerkveni filozofiji, ki neko filozofijo ovrže, s tem da ji dokazuje ateizem, bogotajstvo. To pa je tipično ideološki pristop, ki je gluha za nasprotno argumente in razkriva predvsem to, da je osnova ideologije (v pomenu, kakor jo obravnavamo tu) nekritično prepričanje, vera. Podobno je povsem ideološke, nekritične narave tudi sodobno heideggerjanstvo, ki po merilih Heideggerjeve filozofije ocenjuje filozofske

smeri. Ti so priznani ali zavrženi, kolikor se skladajo z Heideggerjevo presojo zgodovine filozofije (osnovni kriterij je tu „subjektiviteta subjekta“) itd. itd.

Brez pretiravanja lahko rečemo, da ni filozofije, ki ne bi bila hkrati tudi ideologija kot „napačna zavest“, ali kot možnost ideologije kot dogmatskega nadomestka filozofije. Naloga kritike je torej razkrivati temelje tega nadomestka in pokazati, da je to res nadomestek, „slepilo“, ki nikakor nima le imanentnega značaja (npr. brani filozofsko smer pred drugimi filozofskimi smermi), ampak v tej ali oni meri zavestno ali nezavestno izraža takšne ali drugačne koristi te ali one družbene plasti ali družbenega razreda.

Ni dvoma, da lahko pojem ideologije pojmuje tudi v pozitivnem smislu kot sistem idej, in to v primeru, ko je struktura takšnega idejnega sistema dinamična, ko okvir te strukture ni dan naprej, ampak se lahko s kvalitativnimi spremembami elementov strukture spreminja tudi njen okvir. To in predvsem to skuša biti marksistična ideologija. To pa lahko dosega samo kot odprtost in zavest o lastni ideološkosti. Šele v tem primeru se lahko ideologija kot razredna zavest postopno rešuje svoje apologetske strukture ter lahko pozitivno razvija svoj filozofski temelj in revolucionarno prakso.

Vera, filozofija, ideologija so torej posamični deli duhovne nadgradnje, duhovne plati človekovega življenja, ki imajo nekako dvojen krog svojega izvora. Prvotno koreninijo v materialnem načinu človekovega življenja, dobivajo hrano od njega, hkrati pa so odvisne od same sebe, od svoje zgodovine, od svojega notranjega razvoja. Med temi plastmi in njihovimi izvori teče proces vzratne zveze, prepletanje in prežemanje teh sicer med seboj razlikujočih se struktur.

Filozofija krščanstva, tj. metafizika kot racionalna teologija je še posebej podvržena ideologiziranju v smislu napačne zavesti in tudi nadomestka, ker se mora bojevati za dvoje: za ohranitev racionalnosti lastnega verskega nauka po eni plati in za ohranitev vere med ljudmi, ker je to eno njenih sredstev ohranitve oblasti. To pa pomeni, da je krščanska filozofija, filozofija Cerkve ideologija predvsem kot politika, skratka tedaj, ko hoče pod plaščem filozofije in filozofske kritike vplivati predvsem **politično**, tj. v smislu vodenja družbe v imenu tistega razreda, katerega ideologija je. In to je predvsem meščanski razred, čeprav služijo cerkvi tudi druge plasti: kmetje, del inteligence in tudi del neosveščenega delavskega razreda.

Čeprav si je katoliška Cerkev na Slovenskem utrdila svoj politični položaj že zelo zgodaj – saj ji je uspelo sorazmerno hitro udušiti in uničiti protestantsko reakcijo, pa dolgo ni čutila potrebe po filozofskem upravičevanju veroizpovedi. Podoben položaj je bil vsekakor tudi drugod po Evropi, čeprav je že v začetku 19. stoletja oživelo neoshlastično gibanje. Vendar je bil v Sloveniji politični položaj v drugi polovici 19. stoletja dokaj svojevrsten in je zato pomenil vdor tomizma, ofenziva tomistične filozofije (ki je, kot znano, nastala l. 1879 po pozivu papeža Leona XIII v encikliki *Aeterni patris*) bistveno ideološko-politično ofenzivo, ki ni ponehala – v določenem smislu – niti danes (čeprav ima danes seveda drugačne oblike in ni več izključno tomistična). Pobuda za obnovo tomizma je imela svoje korene v idejnem razvoju evropske filozofske misli 19. stoletja, ki je bila – če ne odkrito pa vsaj prikrito – ateistična, laična. Čeprav ni mogoče zanikati, da je imela obnova cerkvene filozofije tudi interne razloge – saj je bilo treba poskrbeti za to, da se duhovniki sami ne bi izgubljali v filozofskih spekulacijah, ki so tuji cerkveni miselnosti. V prepričanju, da je enoten in vseobvezujoč miselni sistem pogoj za politično enotnost, je bil osrednji namen izrazito ideološki, pri čemer je bila filozofija Tomaža Akvinskega proglašena za tisto filozofijo „perennis“, večno filozofijo, ki je povedala že vso filozofsko resnico o tem svetu in ki je na posrečen način združevala vero z razumom.

Da bi bil ideološki značaj tomizma in neotomizma<sup>2</sup> na Slovenskem jasnejši, je najbolje, če si ogledamo splošno kulturno politično klimo, ki je vladala na Slovenskem v

drugi polovici 19. stoletja in nato glavne osebnosti cerkvene filozofije in njeno ideološkost.

## 2. TOMISTIČNA OFENZIVA KATOLIŠKEGA TISKA

Že od srede 19. stoletja je bilo bistvo političnega boja na Slovenskem boj za slovenske nacionalne pravice. Politično je šlo za razcepljenje na konservativno plast, ki so jo predstavljali staroslovenci s Kosto in Bleiweisom na čelu. Mladoslavenci, katerih voditelj je bil nekaj časa radikalni Levstik, so bili zastopniki liberalno usmerjenega meščanstva pogumnejši, naprednejši, čeprav niso trpeli nobene radikalnosti. (Zato je tudi Levstik moral kmalu opustiti svoj boj.) Konservativci so skušali doseči priznanje nacionalnosti s paktiranjem in dogovarjanjem s centralno avstro-ogrsko vlado na Dunaju. S tem naj bi si pridobili nekatere privilegije ter z reformami in privilegiji privedi svojo politiko do osrednjega cilja: **združena Slovenija**. Ker so se tako eni kot drugi oteпали radikalnosti, revolucionarne akcije, je bila glavna razlika med liberalci in konservativci v različni stopnji kompromisarstva (razen Levstikovega radikalnega levega krila), so se v mlinskem kolesu med konservativno nemško liberalno buržoazijo, ki slovenskim „kapitalistom“ ni pustila dosti prostora, in med porajajočo se nevarnostjo komunizma delavskega razreda, nujno znašli, kot ugotavlja E. Kardelj v svoji knjigi **Razvoj slovenskega narodnega vprašanja**, na stališču monarhistično veleposestniškega krila konservativne buržoazije.

Pri zahtevi po združenji Sloveniji, ki naj bi zakonito ščitila pravice Slovencev kot naroda, so se slovenski politiki lahko sklicevali na dve teoretski premisi, in sicer na **zgodovinsko pravo**, ki pa ga seveda niso mogli upoštevati, ker je bil slovenski narod zemljepisno razkosan in je pripadal različnim državam in pokrajinam, druga možnost pa je bila **naravno pravo**. Tega pa si spet niso upali izkoristiti, ker je imel še izza francoske revolucije nevaren revolucionaren prizvok. Nobena od obeh pravno sicer upravičenih različic torej ni prišla v poštev, ker bi posebno v drugem primeru morala slovenska buržoazija prisluhnti in upoštevati tudi zahteve slovenskega malega in izkoriščanega kmeta, kar pa ne bi bilo v prid gospodarskim interesom meščanstva. In tu, prav v tem je imela odločilno politično vlogo Cerkev, ki je služila kot zavetje, kot plašč, izpod katerega so konservativci ideološko in politično nastopali proti demokratičnim zahtevam. S tem pa so se tudi klici po združenji Sloveniji zreducirali na nekaj manjših zahtev v zvezi z nekaterimi jezikovnimi pravicami po uvedbi slovenščine v šole in nižje urade. Politična ideja združene Slovenije je zbledela v zahtevo po administrativni enotnosti Slovenije. Tako so ostale realne samo kulturne in jezikovne zahteve, kar je bilo vsekakor slabo spričevalo nacionalne zavednosti naše „jare gospode“.

Ker je bilo nacionalno vprašanje za konservativce preveč „revolucionarno“, so skušali nacionalnost definirati po drugačnih merilih. Ta merila pa so bila seveda cerkveno-katoliška. Narod je bistveno **verska skupnost**, vsi drugi znaki narodnosti pa služijo samo temu, da bi se lahko izrazilo versko čustvo ljudi, kot je zapisal **Luka Jeran**. Prav ta nazor, ki je povezoval katoliško veroizpoved z nacionalnostjo, ali bolje: ki je postavljaj narodnost v službo vere in s tem Cerkev, je bil za slovenski katolicizem zelo dolgo časa odločilnega pomena – posebno z nastopom tomistične propagande in z Mahničevimi posegi v slovensko literarno in politično zgodovino.

2 Razlika med tomizmom in neotomizmom je predvsem v tem, da je TOMIZEM povzemanje in razlaganje filozofije (metafizike) Tomaža Akvinskega, NEOTOMIZEM pa moderniziranje tomizma, poudarjanje in tudi delno popravljanje posameznih postavk te filozofije. V tem smislu je pri nas dr. Aleš Ušeničnik dejansko neotomist, deloma tudi dr. Fr. Lampe, Mahnič in Kovačič pa sta bolj tomista.

Čeprav so liberalci in konservativci le nekako spravili skupaj program združene Slovenije, ki naj bi temeljil na zgodovinskem pravu, pa je ideja zamrla zaradi zunanjepolitičnih dogodkov. Po letu 1866, ko je Avstrija izgubila vojno s Prusijo in Italijo, se je namreč izredno zaostriła velikonemška gospodarska in politična ekspanzija. Avstrija je namreč morala priznati na eni strani združeno Italijo, na drugi strani pa združeno Nemčijo. Prav zaradi tega se je njena raznarodovalna politika usmerila tako proti Slovincem, Hrvatom in tudi proti Čehom. S tem pa je bila združena Slovenija izgubljena.

V dobi dualizma je postal položaj Slovenije oziroma Slovencev še težji, ker so se še okrepile raznarodovalne težnje (nemške pri Slovincih, madžarske pri Hrvatih). Čeprav je bilo jasno, kam vodi politika razdelitve Avstrije na dve državi, pa so slovenski poslanci (kljub temu da so se doma dogovorili drugače) glasovali za dualizem. Njihov sklep je menda spremenila obljuba gradnje gorenjske železnice, ki je obetala naši „jari gospodi“ gospodarski vzpon.

Politično gibanje za združeno Slovenijo pa kljub vsemu ni zamrlo. O tem nam priča tako imenovano čitalniško gibanje, ki pa je bilo preveč osamljeno in namenjeno predvsem meščanskim intelektualcem, kmečkega in delavskega prebivalstva pa ni moglo pridobiti. Temu je sledila doba „taborov“, ki pa je imelo že veliko bolj revolucionarni značaj, saj je preseglo zgolj ozke slovenske narodne koristi in je zahtevalo „...bratstvo južnoslovanskih narodov v skupnem boju proti nemško-madžarskemu pritisku.“<sup>3</sup>

Pa tudi to gibanje se je izrodilo in „taborjenje“ se je kmalu izenačilo s konservativnimi težnjami – zlasti, ko je liberalcem uspelo odstraniti Levstika, ki je bil duša demokratičnega gibanja. Nastopilo je obdobje slogaštva, ki je medlemu in malokrvnemu liberalstvu prinašalo poraz za porazom. Revolucionarno zamisel o združenji Sloveniji v sklopu drugih bratskih južnoslovanskih narodov se je izrodilo v slabokrvno panslavistično idejo.

V sedemdesetih letih je nastala ekonomska kriza, ki je prizadela predvsem kmečke ljudi. To je izkoristilo kapitalistično meščanstvo, ki si je na poti v kapitalizem prislužilo neslavno in klavno vlogo „kraljev na Betajnovi“. Politični boj se je prelevil v tekmovanje, kdo bo bolj izkoristil siromašnega kmeta. Konservativci so bili v trdni zvezi s Cerkvijo, ker jim je ta bila jamstvo za njihov ekonomski in politični položaj. Temu pa so se morali seveda podrediti tudi liberalci. Liberalci in konservativci so se ločili med seboj najbolj po svojem odnosu do politične vloge Cerkve. Liberalci so namreč nasprotovali vmešavanju Cerkve v politične, ekonomske in kulturne razmere. Ker pa odkritega boja proti konservativcem in s tem proti Cerkvi niso bili sposobni, se je boj razplamtel – kar je za slovensko politično življenje skoraj značilno – na kulturno-umetniškem, tj. na literarnem področju. Konec slogaštva je po tej plati pomenila Mahničeva uničujoča kritika Gregorčičevih pesmi. V njej je obtoževal Gregorčiča kot duhovnika panteističnih misli in zavajanja mladine stran od katoliške vere. Ker pa je s tem neposredno napadel tudi liberalce, se ti niso branili z Mahničevemu orožju enakim sredstvom, ampak so se potuhnili ter si izbrali politiko osmeševanja. Vrh tega je bila vsekakor knjiga „4000“ dr. Ivana Tavčarja. Ker so namreč liberalci paktirali s Cerkvijo in ker je bila ta prek konservativcev vsekakor izredno politično močna, se niso upali v odkrit politični boj, ker bi jih doletel očitek brezverstva, bogotajstva itd. Toda tudi liberalci so bili „za Boga“ – tako jih Mahničeva trda kraška pest ni mogla zadeti –. Pravilno je zapisal dr. Ivan Prijatelj: „Tako se je ob velikem momentu skrnil razgaljeni liberalizem in si nadel v vsej slabosti in grešnosti figovo pero dobrega krščanstva.“<sup>4</sup>

Mahnič je šel v svoji politični vnemi tako daleč, da je obsodil nacionalno gibanje za združeno Slovenijo, pobijal idejo o suverenosti naroda ter postavil na prvo mesto političnega boja katolicizem; narodnostno navdušenje ter kulturno zanesenost pa je obsodil

3 Sperans: ZGODOVINA SLOVENSKEGA NARODNEGA VPRAŠANJA, Ljubljana, 1937, str. 153

4 dr. Ivan Prijatelj: KERSNIK, NJEGOVA DOBA IN ČAS, Ljubljana, 1900, str. 333

za poganstvo. Liberalci so se prav zaradi Mahničeve silovitosti prilizovali nastajajočemu radikalnemu klerikalizmu, ker so se bali za svoje mandate, ki so jim prinašali precej denarja. Odprtega spora s klerikalizmom niso mogli tvegati, ker bi se bilo treba spopasti tudi z ideologijo in filozofijo katolicizma. Dr. Ivan Tavčar je sicer poskusil organizirati liberalce v politično stranko ter formalno celo povabil vanjo klerikalce. Vendar mu organizacija ni uspela, ker jo je preprečila Cerkev. Ko pa je Mahnič sam ustanovil (l. 1889) klerikalno stranko, so liberalci kmalu spoznali prednosti organizirane politične dejavnosti (pri nadomestnih volitvah v mestni ljubljanski svet so nenadoma izgubili vse svoje mandate). Doba sloge je dokončno minila in dve leti kasneje so liberalci ustanovili svojo politično stranko, ki pa je nosila vse breznačelne značilnosti svoje politike: paktiranje, kompromisarstvo, lov za mandati itd. Ivan Cankar je dejal, da je en tak liberelec nevarnejši kot deset fanatičnih kaplanov.

V devetdesetih letih je postala „nevarna“ skupina visokošolcev okrog celjske revije „Vesna“, ki se je na začetku svojega obstoja začela boriti proti nenačelnosti in kompromisarstvu. Mahnič jo je takoj očrnil za leglo materializma in ateizma. Vendar pa se njegova bojazen ni izpolnila. Vesnjanje so se po koncu študija otresli svoje mladostne „zaletelosti“ (po besedah Ivana Prijatelja) in se razšli po državnih službah. To je seveda pojav, ki ga lahko opazujemo tudi v drugih generacijah in časih, tako na primer tudi danes.

Socialnodemokratsko gibanje so liberalci in konservativci v kali zatrli, saj je v resnici predstavljalo edino resnično nevarnost. V njem je bil organiziran delavski narod. Frana Železnikarja, ki je širil med delavci in obrtniki marksistične ideje v ljubljanskem **Delavskem izobraževalnem društvu**, so leta 1884 obsodili na deset let ječe. S tem pa je bilo to gibanje za precej časa zatrto<sup>4a</sup>.

Že iz tega skopega orisa političnega dogajanja v zadnjih desetletjih 19. stoletja je razvidna velika, celo odločilna vloga Cerkve in vseh njenih spremljevalnih dejavnikov, ki zastirajo politično vsebino njenega delovanja s pridigovanjem veroizpovedi in razširjevanjem tomistične filozofije.

Ne bi mogli reči, da je papeževa enciklika **Aeterni patris** iz leta 1879 našla slovenske duhovnike in katoliške delavce povsem nepripravljene. O nasprotnem nam priča katoliški tisk, ki je začel versko-politično propagando že v polovici prejšnjega stoletja. Začetnik je bil časopis **Zgodnja Danica**, ki je bil nastal po preimenovanju **Slovenskega cerkvenega lista**. Leta 1849 je prevzel uredništvo Luka Jeran, **Zgodnja Danica** je postala tribuna konservativnega meščanstva, na njenih straneh pa so pisali tudi tisti prvi duhovniki, ki so skušali vero upravičiti tudi idejno in „modroslovno“. Kasneje so postali politično izredno aktivni časopis **Slovenec** (od 1872 dalje), **Rimski katolik**, (od 1889 dalje), ki je bil glasilo radikalne klerikalne struje z Mahničem na čelu, nadalje **Katoliški obzornik** (od 1897 dalje), ki je nadaljeval tradicijo **Rimskega katolika**. Pomemben je tudi (vsaj zaradi filozofskih prispevkov) **Voditelj v bogoslovnih vedah** (1896 l.). Zmerna je bila revija **Dom in svet** (ki jo je ustanovil dr. Fr. Lampe) in je predstavljala liberalno krilo klerikalne stranke. Od leta 1907 dalje pa je bila najpomembnejša katoliška revija **Čas**, ki jo je dolga leta urejeval vodilni tomistični filozof, teolog dr. Aleš Ušeničnik.

Od kod in zakaj pravzaprav tomistična ofenziva, ki je na kraju prejšnjega stoletja preplavila Evropo? Če sprejmemo tezo, da je bila v 19. stoletju Cerkev politični nosilec najbolj konservativnih sil, ki so stremele za hierarhijo in nespremenljivost gospodarsko-političnega sistema skoraj po vsej Evropi (zlasti pa v stari Avstriji), se je seveda čutila ogrožena zaradi socialnih gibanj 19. stoletja. Ta socialna gibanja s komunizmom in marksizmom na čelu (v drugi polovici stoletja) so bila v načelu ateistična in so stremela za povsem drugačnim družbenim redom, kot pa ga je branila Cerkev s sveto stolico na

4a Primerjaj: Gestrin-Melik: Slovenska zgodovina 1792-1912 str. 271 – 312

čelu. Ker pa so različne plasti buržoaznega razreda svoja socialno politična delovanja utemeljevala tudi idejno, pri čemer je bila jasno vidna težnja po laizaciji politike in ideologije, se je morala Cerkev za ohranitev svojih družbenih pozicij postaviti v bran tudi idejno. Socialno-komunistično gibanje je temeljilo na historičnem materializmu, ki je bilo obračunalo ne samo s cerkveno filozofijo, ampak tudi z vero kot takšno (Feuerbach), v sebi razklano meščanstvo pa se je (zlasti po marčni revoluciji) zatekalo (predvsem v Avstriji) v Schoppenhauerjev pesimizem in kasneje v Nietzschejevo aristokratsko filozofijo nadčloveka. Pozabiti pa tudi ne gre na ateistično usmerjeno Kantovo filozofijo in filozofijo neokantovcev, ki je s svojim racionalizmom razdirala misticizem katoliške veroizpovedi. Po drugi strani je po Evropi naraščal naravoslovni materializem v znanosti sploh, na pohodu je bil darvinizem in evolucionistične teorije, ki so povsem razvrednotile izročilo sv. pisma. In ker temelji moč vsake organizacije na številnosti njenih članov in na njihovi privrženosti, je bilo treba ukreniti nekaj, da se krščanstvo razširi in propagira. Tu pa se je izkazalo, da je v tej smeri najbolj prikladna filozofija in teologija Tomaža Akvinskega. To vlogo pa je ta filozofija dobila predvsem zaradi svojega kompilatorskega značaja, zaradi svoje sistematičnosti in precejšnje možnosti za prilagajanje. Tomistične filozofije pa se niso oprijeli samo duhovniki, prešla je v 20. stoletju posebej tudi med laične kroge, ki so skušali z idejami velikega dominikanca reševati filozofske in življenjske probleme človeka dvajsetega stoletja. V tej smeri je šel predvsem krščanski personalizem, v moderno filozofijo pa so se pretopili tudi nekateri elementi neosholastične ali neoaristotelovske šole.

Temeljna karakteristična poteza začetkov teološkega filozofiranja na Slovenskem je bila **apologetičnost**, ki ostaja značilnost vsega tomističnega in neotomističnega gibanja do danes. **Apologetstvo** pa je izrazito ideološko obeležje neke filozofije, pri tomizmu pa se kaže (kot v vsej cerkveni filozofiji) kot filozofsko **upravičevanje nujnosti vere**. Zato tudi slovenska verska filozofija začne z **vprašanjem vere**.

Prvi ali vsaj eden prvih filozofsko obarvanih člankov, posvečenih veri, je bila razprava **Nekoliko modroslovja**<sup>5</sup> **Jozeta Šuca** v **Zgodnji Danici** leta 1863. Šuc skuša v članku dokazati nujnost vere na sorazmerno zanimiv način. Izhaja namreč iz premise, da bi bila vera povsem odveč, če ne bi bilo Boga in v tem primeru sama človekova eksistenca ne bi imela nobenega smisla. Smisel dobi šele od Boga, zato je z vsem svojim bitjem navezan nanj. Pri Šucu ne gre za **dokazovanje** Boga, njegov obstoj je zunaj dvoma, ampak za **dokazovanje** potrebnosti vere kot edinega možnega uresničevanja smisla tostranskega človekovega življenja. Cerkvene dogme, ki so prav tako zunaj dvoma, nas poučujejo o nesmrtnosti človeške duše, ki ji je telo samo orodje, torej nekaj „manjvrednega“. Omembe vredno je dokazovanje duše s samozavedanjem, njene lastnosti pa so identične z Parmenidovo bitjo (je eno, nedeljivo, večno, nespremenljivo). Vendar šele spoznanje, (ki je posebna lastnost duše), ki izhaja iz čutne sfere, ji omogoča tudi vero, ki je pogoj večne blaženosti. Čeprav gre za aristotelško spoznavnoteoretsko orientacijo na eni strani in Platonovo (parmenidovsko) definicijo duše (kar kaže na nekritično sprejemanje filozofije – verjetno – iz druge roke), pa kaže ta mala razprava le neko poznavanje filozofije. Vendar bistvo članka ni v dokazovanjih nesmrtnosti duše, ampak v dokazovanju potrebe po veri, ki edina daje smisel človekovi eksistenci, saj je Bog prvi in zadnji vzrok vsega in tudi naravni zakoni so le izraz njegove volje, ne pa nekakšnega večnega naravnega reda.

V tej fazi tomizem še ni bil napadalen, ampak predvsem apologetski, razlagajoč. Podobno je tudi kasnejši škof **Anton Jeglič** v svojih filozofsko obarvanih člankih v **Zgodnji Danici** in **Slovincu** razpravljaj predvsem o pojavu vere, o potrebi po poglobljanju katolicizma itd. Vzrok je bil več kot očitno v tem, da je bilo čutiti v intelektualnih sredinah dvom v spoznavno funkcijo vere in ob vedno bolj laični pozitivni znanosti tudi dvom v upravičenost same veroizpovedi. Tako je Jeglič v članku **Ali je res verovati nič**

5 Jože Šuc: NEKOLIKO MODROSLOVJA, Zgodnja Danica, XVI, 1863, str. 59 – 60, 74 – 75.



vedeti<sup>6</sup> napadal mnenja, ki so ločevala med spoznavno funkcijo znanosti in vere. Ob sklicevanju na Pascala je povzdignil vero v kategorijo najvišjega spoznavanja, vera mu je najvišje delo razuma, znanost brez vere pa kot „oko v temi“. Vera je zanj prav pogoj spoznanja in šele versko spoznanje je pravo spoznanje. Ker je torej osnovni filozofski problem vera in razum, tj. versko in znanstveno spoznanje, ki je bil znan cerkveni filozofiji že od patristike dalje, mu mora Jeglič seveda posvetiti več pozornosti. Po njem<sup>7</sup> je nasprotje med vero in razumom le navidezno. Tu si pomaga z zanimivo spoznavno hierarhijo, ki je odvisna od hierarhije biti. Vsako področje bivajočega (bit je razdeljena na nekaj sfer v smislu tomistične arhitektonike vesolja) ima svoje resnice, ki jih človek lahko spoznava na različne načine. Kriterij resničnosti za stvari snovnega značaja je človekova sposobnost čutnega zaznavanja, v zgodovini išče človek zgodovinsko resnico z umom, pri logiki logično resnico itd. Poleg tostranskih resnic, ki se tičejo človeka, pa so še druge resnice, ki so podvržene onostranskim kriterijem resnice. To so verske resnice, ki jih tostranski kriteriji resničnosti ne morejo prav rabiti. Verske resnice se opirajo na razodetje in jih ni mogoče racionalno dokazovati ali spoznavati. Prav ob verskih resnicah človek spozna nebogljenost razuma. Zato je to spoznanje nad znanstvenim. Imperativ razuma je iskati vero. Za resničnost verskih resnic (dogem) nam je na voljo najvišja avtoriteta, Bog. Kdor ne veruje vanj, ni samo ateist, brezbožnež, ampak tudi nerazumen, neveden. Ker pa nam Bog ne govori neposredno, ampak po svojih predstavnikih na zemlji, tj. duhovnikih, so ti najvišje avtoritete in jim je treba brezpogojno verjeti, saj je Cerkev prav posrednica med Bogom in ljudmi.

Ceprav pri tem dokazovanju v osnovnih črtah sledi tomizmu, je Jeglič dejansko tu bolj miselno naklonjen v apologetiki iracionalistični orientaciji, tisti orientaciji, ki je vrednostno ločevala vero od spoznanja in odrekala razumu kakršnokoli vrednost pred verskimi resnicami. Tu ne gre za načelno ločevanje med razumom in verovanjem, ampak za povzdigovanje verovanja na odločilno mesto, ki more voditi človeka v zaželeno onostranstvo. Vera je edini most med Bogom in ljudmi. Razum „išče vero“, a ima v sebi preskromna sredstva, da bi jo razumsko (racionalno) dosegel. Vsekakor je to iracionalistična netomistična težnja. Tomizem je prav iskal pravilno razmerje med razumom in vero ter nikakor ni vrednostno zametaval razuma. In v tem je tomizem tudi deloval kot filozofija.

Cerkvena filozofija je bila zaradi svoje hierarhične strukture izrazito dogmatične narave. Zato je tudi kaj hitro zašla v spor z razvojem znanosti, predvsem seveda z naravoslovjem. Globoko zakoreninjeni aristotelizem se ni držal samo v filozofski, ampak tudi v znanstveni sferi, kjer je bil za celo vrsto naravoslovnih disciplin Aristotel avtoriteta – in to ne samo v srednjem veku, ampak daleč v renesanso in tudi v novi vek. Če se je v 16. stoletju Cerkev še uspešno upirala napredku fizike in je Galileo Galilei skoraj z življenjem plačal svojo podporo heliocentričnemu sistemu, ki ga je Kopernik previdno objavil kot možno hipotezo, ki bolj ekonomično pojasnjuje odnose med zemljo, soncem in planeti, pa se je v 17. stoletju že morala umakniti in prepuščati znanosti del svojega prostora. Cerkev je najprej zapustila področje fizike in ga prepustila fizikom. Šele mnogo kasneje je to storila tudi z drugimi empiričnimi, naravoslovnimi znanstvenimi disciplinami. V fizični antropologiji pa je še v dvajsetem stoletju srdito nasprotovala npr. razvojni teoriji, predvsem darvinizmu itd. Zato ni brez podlage trditev, da je Cerkev in po njej deklarirana veroizpoved v nasprotju s človekovim napredkom na družbenem in duhovnem področju. Tega očitka so se krepko oprijeli tudi slovenski liberalci, ki so bili sicer „za vero pa tudi za napredek“ in se s Cerkvijo dajali samo toliko, kolikor so menili, da ni napredna.

6 Anton Jeglič: Zgodnja Danica, XXIII, 1870, str. 247 – 249

7 Prim. Anton Jeglič v Zgodnji Danici XXIII, 1870, str. 180 – 181

Te šibke točke se je Cerkev gotovo zavedala, zato je morala pojasnjevati svoj odnos do znanosti in dokazovati svojo „naprednost“. To nehvaležno vlogo je prevzel na Slovenskem škof Jeglič. Značilen za to plat cerkvene filozofije in politike je njegov članek **Vera in napredek**, katerega namen je bil zavrniti vse, ki so prepričani, da je Cerkev sovražnica napredka. Najprej se seveda vprašuje, kaj je sploh „napredek“ ter postavi takšno definicijo tega pojma, ki mu omogoči, da „opravi“ z nasprotniki. Napredek mu najprej pomeni „... vedno bolj in obširneje spoznavanje resnice, ali vedno bolj dovršeno ujemanje naših osebnih misli z zunanostjo (objektivnostjo)...“ Ta „zunanost“ ali objektivnost mu je ves pojavni, fenomenalni svet, ki ga človek spoznava (kot pravi avtor) po vzajemnem razmerju pojavov in po spoznavanju njihove vzročnosti. Glede tega mora človek, da bi kaj spoznal, pojave in njihove sklope razčlenjevati ali analizirati. To lahko stori, ker je „prosto“ (tj. svobodno) bitje. Svobodno bitje pa je spet lahko samo tisti, v katerem prebiva duh. Duh je torej bistven za človeka in za njegovo spoznavanje resnice. Iz tega sledi sklep: „Kdor taji duha, je sovražnik napredku. Kdor ga zatrjuje, je njegov prijatelj.“ Ta za sholastiko kaj značilna teza vsebuje seveda „quaternio terminorum“, ker lahko duha pojmujeemo kot človekovo k resnici napredujočo misel ali pa kot posebno od človeka neodvisno kvaliteto, tj. boga. Ker je torej tisti, ki taji duha nazadnjaški, je najbolj napreden tisti, ki duha povzdiguje. To pa je katoliška vera. Tako moramo torej „... ‘a priori’ sklepati, da vera mora napredek ljubiti...“ Tako je napredek pravo področje katoliške cerkve. Vsi materialisti, panteisti, ateisti itd., „... ki taje bitnost človeškega duha, češ da obstajajo samo prirodne sile...“<sup>8</sup> pa so resnični sovražniki napredka. Vendar njihovo delovanje po navadi ni v skladu z njihovo mislijo, zato je tudi v eksaktnih, naravoslovnih znanostih možen napredek, ki je v nenehnem vzponu.

Ideološkost tega sofističnega sklepanja je seveda očitna. Znanost napreduje, ker njeni materialistični ali ateistični tvorci delajo drugače kot mislijo, delajo torej v smislu resnice katoliške veroizpovedi. Samo zato se znanost lahko razvija naprej. Napredek je v zvezi s tem verska, tj. teološka kategorija in ne družbena. Ker je prva Jegličeva premisa napačna, je seveda zmoten tudi sklep.

Vendar je skušal Jeglič dokazati naprednost cerkve tudi na historičnem področju. Vprašuje se, ali cerkev dela drugače, kot pa govori. To nikakor ne more biti res, zakaj tako delajo samo brezverci. Nasprotno, Cerkev je po Jegličevem mnenju vedno pospeševala znanost in filozofijo, saj je prav Cerkev ustanavljala univerze. To pa je tudi edini argument v korist Jegličeve teze. Da je Cerkev ustanavljala univerze drži, Jeglič pa nič ne govori o tem, kako je prav na teh univerzah zavirala tiste smeri znanosti ali filozofije, ki so se ji zdele v nasprotju z verskimi dogmami ali s trenutnimi političnimi cilji, o čemer nam priča vsaka kolikor toliko objektivna zgodovina znanosti ali filozofije.

Vendar se Jeglič tudi s tem dokazovanjem očitno ni povsem zadovoljil, saj je skušal podpreti svojo osnovno trditev o naprednosti Cerkve z analizo filozofskega in znanstvenega spoznanja. Znanost deli Jeglič na eksaktne, empirične znanosti in filozofijo. Vse te discipline, vrste človekovega védenja pa so kljub še takšni stopnji eksaktnosti zmotljive, ker so spremenljive, kot nas uči zgodovina. Filozofske in znanstvene resnice niso trdne, ampak so samo verjetne. Vera sprašuje po prvem vzroku in po smotru bivajočega. Opira se na nespremenljive resnice, ki niso podvržene zmoti – zato je tudi bolj zanesljiva od znanosti in filozofije. Torej je naprednejša. Vendar naj se vsakdo drži svojega plota. Naloga naravoslovja je raziskovati bivajoče kot bivajoče. Če naravoslovci napadajo vero, prestopajo s tem meje svoje znanosti in so na spolzkem področju filozofije, ki pa je po Jegličevem mnenju najmanj trdna znanost. Ateisti, brezverci, ki ne priznavajo ne duha ne dogem (večnih, razodetih resnic) nikakor ne morejo biti prepričani v pravilnost svojih

8 Anton Jeglič v Zgodnji Danici, XXV, 1872, str. 130 – 131

trditev, ker nimajo nobenega transcendentalnega temelja, ki bi jim lahko kazal vrednost njihovega prepričanja.

Jeglič je z navedenimi argumenti skušal prepričati bralce, da sta pojma katoliška vera in naprednost soznačna pojma. Vere ni brez napredka. Versko spoznanje je zaradi svojega trdnega značaja po vrednosti in veljavnosti nad znanstvenim in filozofskim spoznanjem. Pravzaprav gre za naslednjo prikrito Jegličevo tezo: Verske resnice bi nas morale povsem zadovoljiti in to tako, da ne bi čutili nobene potrebe po posebnih znanstvenih resnicah.

Podobne misli je z naslovom **Vera, pa omika in svoboda** istega leta objavil v **Zgodnji Danici** v sorazmerno dolgem članku. Tu je skušal odgovoriti na vprašanje, kaj je omika in kaj je prava svoboda. Omiko in svobodo na dokaj neroden način definira kot nekaj, kar sodi k bistvu človeka. Omika mu je „... gibanje uma v njegovem lastnem predmetu . . .“ Gibanje uma mu pomeni doseganje in polastitev resnice. Predmet uma je namreč resnica. Težnja po resnici pa tvori omiko. Resnica pa je ena sama, človek vidi moštvo resnic samo zato, ker ni sposoben videti resnico kot enoto. Tako je prisiljen področje resnice razdeliti na različna področja. Omika ne pomeni samo določenega stanja izobrazbe in nemara srčne kulture, ampak človekov napor po spoznavanju resnice, človekov aktivni odnos do okolnega sveta in zgodovine. Če bi šlo samo za takšno definicijo, bi bilo nemara vse v redu, vendar pri odgovoru na vprašanje, kaj je za človeka dobro, se po Jegličevem mnenju pota „omike“ ločijo. Vera zavrača misel, da je mogoče največje dobro doseči **na tem svetu**, saj je zanj sreča v večnosti, v večni posmrtni blaženosti. Od tod sklep, ki je podoben sklepu iz prejšnjega članka, da so namreč razumnim ljudem (razumnost pa je izenačena z verovanjem v boga) glavni cilj verske resnice, ki so resnice najvišje vrste (ker so absolutne in nespremenljive). Samo nespametnim so višje pozemske, torej negotove resnice višje od verskih. Vera torej mora že po svoji vlogi, ki jo ima v človeški družbi, podpirati omiko (kakor jo Jeglič pojmuje). Eno je torej resnica vere, drugo pa resnica znanosti. Ta je resnica nižje vrste in torej ne podpira omike. Omikani so torej najbolj tisti, ki se posvetijo bogu, torej duhovniki. Prava omika je samo v veri, ki nam razodeva božji smoter. Vse drugo pa je več ali manj človeški napuh.

Voljo določa kot željo po resnici, željo po veri. „Naša pot pa mora biti božja pot. Prosti smo, da si izbiramo poti proti ali z Bogom.“<sup>9</sup> Edino pravo vodilo, ki nam naj vodi voljo, je Bog, verske dogme. Osnovni politični cilj takšnega „filozofiranja“ je bil popolnoma jasen: podrediti vernike izključno tostranskim ciljem svete Cerkve in s tem tudi konservativnim silam sploh.

Novo pobudo tako za politično kot tudi za filozofsko ofenzivo je povzročila enciklika Leona XII. **Aeterni patris**, ki jo je **Zgodnja Danica** tudi v celoti objavila. Ta enciklika je predvsem pozivala na boj proti komunizmu, proti socializmu in proti nihilizmu. Za vsa idejna in politična „kriva pota“ Evrope po 16. stoletju je dolžila laično filozofijo, filozofske, socialistične in politične teorije, katerih cilj ali smisel je bil v omejevanju moči in oblasti svete Cerkve. Posebno značilno je, da se je Cerkev spotikala ob trditvi, da smo vsi ljudje enaki pred zakonom in pred bogom, ker „... neenakost prava in oblasti izvira od začetka narave same.“<sup>10</sup> Neenakost vlada vendar tudi v nebesih in noben upor ni dovoljen, tudi proti tiranom ne, ker mora človek v skladu z Novo zavezo krščansko vse pretrpeti in potrpeti.

Vse to pisanje v klerikalnem tisku je pripravilo tisto vzdušje, ki je omogočilo vdor pravega, filozofsko izobraženega neotomizma in neotomizma z dobro znanimi imeni kot so dr. Anton Mahnič, dr. Frančišek Lampe in dr. Aleš Ušeničnik.

<sup>9</sup> Anton Jeglič: VERA, PA OMIKA IN SVOBODA, *Zgodnja Danica*, XXV, 1872, str. 336 – 337, 383 – 384, 399 – 400. (Velja za vse štiri citate)

<sup>10</sup> ENCIKLIKA AETERNI PATRIS, *Zgodnja Danica*, XXXII, 1879, str. 25

### 3. OBLIKOVANJE FILOZOFIJE KOT IDEOLOGIJE V MAHNIČEVIH, LAMPETOVIH IN UŠENIČNIKOVIH DELIH.

Nestrpnost, ki sta jo v ideološkem in političnem smislu kazali **Zgodnja Danica in Slovenec**, je naravnost z eruptivno močjo izbruhnila na dan v delovanju in nehanju dr. **Antona Mahnič**a (1850 – 1920). Lahko ga štejeemo za pravega vojščaka cerkvene ofenzive na intelektualni profil evropskega intelektualca, zraslega v provincialnih razmerah slovenske dežele. Mahničovo delo nikakor ni imelo samo versko-pedagoških ciljev, ni hotel samo zavarovati mladine pred „pogubnimi“ vplivi evropskega mišljenja, ampak je imel pred očmi pravo politično organizacijo, ki naj bi služila Cerkvi. Da mu je ta politični cilj uspel, smo že zapisali. Uspelo pa mu je še nekaj drugega; razgalil je intelektualno in teoretsko revščino našega „naprednega“ liberalnega meščanstva ter s tem posredno nakazal potrebo po večji filozofski in sploh idejni izobrazbi tedanjega meščanstva. Tako oživljanje cerkvene filozofije ni bilo nič drugega kot dodaten, a sila pomemben politični pritisk.

Srž Mahničevega filozofiranja je bilo estetsko področje. Da bi utemeljil filozofsko estetsko teorijo, jo je moral nasloniti na ontologijo ali točneje na Tomaževo metafiziko. V estetiko pa se je usmeril predvsem zato, ker je videl v slovenski literaturi (predvsem v pesništvu) vir zablode in moralni razkroj, ki bi utegnil kvarno vplivati tako na mladino kot tudi na vpliv Cerkve na politično življenje. V tem je vsekakor v tomističnem gibanju določena novost. Zakaj tomistično in neotomistično gibanje je teklo predvsem v obnovo samega tomizma in v kritiko različnih laičnih smeri filozofije od novoveške filozofije, nemške klasične filozofije (zlasti je bil cilj kritike Kantova filozofija) in v razne pozitivistične in iracionalistične šole. Mahnič se je sicer utiril v ta sklop, vendar je do njega prišel prek literarne estetske kritike. Od tomistično-avguštinske estetike je pričakoval, da mu bo dala v roke orodje, s katerim bo razkrinkal slovensko literarno tvornost kot neestetsko in s tem tudi protiversko. Med tipom njegovega in Jegličevega mišljenja pravzaprav ni posebno velike razlike, čeprav je bil nedvomno Mahnič bolj izobražen in imel vsaj posluh za filozofska razmišljanja.

V skladu s tomističnim naziranjem 19. stoletja je dr. Anton Mahnič videl največjega idejnega nasprotnika Cerkve v Kantovi filozofiji in ji je zato pripisoval vso krivdo za „moralni in politični razkroj“ evropske družbe. Logično izvira Mahničeva filozofija iz njegovega pojmovanja tomistične metafizike, kjer se seveda ni gnal niti za izvornost niti za prilagoditev zastarelih pojmovanj novim pojmovanjem.

Središče in osnovni pojem mu je Bog, ki je stvarnik sveta in človeka in ga v skladu s cerkveno dogmo pojmuje kot troedinost (triniteto). Dogma o božji troedinosti se izkaže kot ontološka določenost vsega bivajočega, historično pa se veže prek Avguština na Platona: „Metafizični pojmi pravega, dobrega in lepega se krijejo: kar je pravo (tj. resnično op. FJ) je tudi dobro, je tudi lepo . . .“<sup>11</sup> Analogija med osnovnimi tremi idejami in božjo troedinostjo pa ima tudi svoje logično nadaljevanje: vsaka stvar je obdarjena s tremi idejami (resničnega, dobrega in lepega). Prav tako pa tudi človek: njegova spoznavna moč je trojna: razum, volja in estetski čut. Stvari so torej trojni predmet človekovega spoznavanja: „ . . . v kolikor so resnične, so predmet njegovega razuma, v kolikor so dobre, predmet njegove volje, a njih lepota živi in plemeniti estetično čustvo.“<sup>12</sup> Ujemanje s troedinostjo se kaže tudi v trditvi, da na stvari ni mogoče popolnoma razločiti njenega „metafizičnega“ trojstva. Resnico pojmuje Mahnič nekoliko platonistično in nearistotelevsko, in sicer kot ujemanje med mislijo in božjo idejo ter z zakoni večne resnice.

11 A. Mahnič: *METAFIZIČNA TROJICA* v zbirki *VEČ LUČI*, 1912, str. 4

12 Idem, str. 5

Po Mahničevem nazoru je najvišje človekovo opravilo spoznavanje resnice, zato zavzema prvo mesto med vsemi vedami filozofija. V notranji razdelitvi filozofije stopa na prvo mesto metafizika, ki raziskuje večne resnice; te se prekrivajo z verskimi resnicami. V tej točki se teologija in metafizika povsem ujemata. Teologija napreduje k večnim resnicam od razodetja in božje besede, metafizika pa od obstoječega, ki je dano od Boga. Filozofija in teologija sta v tem smislu dva kraka istega človekovega stremljenja po resnici. Kdor vidi cilj filozofije drugod kot v verskih resnicah, ni samo v zmoti, ampak tudi v grehu. Filozofija, ki uči dvomiti, spodkopava vero. Pot dvoma je pot v brezverstvo, v ateizem, ki je najstrašnejši greh, ki ga je zakrivil Kantov **skepticizem**. Ta je po Mahničevem mnenju prevladal v laični evropski filozofiji in se vtihotapil tudi v slovenske šole, v škodo verounauku. Povsem jasno mu je, da bi morali prevzeti pouk filozofije na slovenskih šolah duhovniki, saj bi samo tako rešili mladino pred pogubnim idejnim vplivom kantovstva. Samo tomizem pravilno rešuje vsa filozofska vprašanja, ker jih povezuje v svoji arhitektoniki z verskimi resnicami.

Tomistična filozofija je v bistvu intelektualizem, ki mu daje avguštinizem določene mistične primesi. Intelektualizmu se kljub svoji platonski nagnjenosti tudi Mahnič ni mogel povsem odpovedati. Zato mu je druga metafizična ideja, ideja **dobrega** odvisna od resničnosti, kar pomeni, da je pogoj volje, s katero aktivno posegamo (izbiramo) po dobrem, razumski pristanek. Etično ravnanje ni nagonsko, voljno v Occamovskem smislu, ampak intelektualno, razumsko. Neetično ravnanje je v prvi vrsti posledica nespameti in strasti. **Lepo** kot metafizična kategorija (poslednja v Mahničevi sveti trojici) je neločljivo povezana z resničnim in dobrim, „... zakaj **lepo** je pravzaprav odsvit božje misli ali ideje o stvari; misel pa je izraz pravega ali resnice. Tako je določil lepoto že Platon: **pulchrum est splendor veri.**“<sup>13</sup> Lepota je v tem smislu zrcaljenje resnice in dobrote.

Iz tako metafizično pojmovane kategorije lepote pa sledi tudi to, da lepota ali **lepo** ni objekt, predmet, ampak samo lastnost, atribut predmeta. Kot ideja živi samo v duhu, v Bogu kot božja ideja, ki nam ni do kraja umljiva.

Ideje torej nimajo lastne realitete, razen v Bogu. Zato Mahnič razlikuje med lepim samim po sebi in med idejo lepega. Medtem ko zanika lepoto samo po sebi, je ne more zanikati kot misel. Ker pa ima vsaka stvar po načelu „metafizične trojice“ tri lastnosti: da je resnična, dobra in lepa, sledi iz tega, da je lepota objektivna **na vseh ustvarjenih predmetih**. Ali drugače rečeno, vsaka stvar, ki jo je ustvaril božji duh je nujno tudi lepa. Po subjektivni plati se je Mahnič držal Tomaževe definicije: **lepo** je to, kar gledano (opaženo, spoznano) ugaja. Ta definicija mu pomeni, da ima predmet nekaj na sebi (torej lastnost), ki sili naš estetski čut k aktivnosti. S tem je nedvomno hotel opozoriti, da gre za ujemanje med resnico in spoznavanjem na eni strani, na drugi pa za ujemanje med lepoto in ugajanjem. Ker je Mahnič Tomaževo definicijo razumel intelektualistično (**lepo** je, kar **spoznano** ugaja) je s tem estetiko podredil spoznavno-teoretskemu načelu. Vsaj na videz, zakaj ugajanje ima povsem čutne lastnosti, ki so različne od spoznavne funkcije. Zato se mora sklicevati na subjektivni kriterij, ki ga vidi v „nepokvarjenem okusu“: „Da, naravni okus je prvi in najboljši, rekel bi nezmotljiv sodnik estetične lepote.“<sup>14</sup>

Intelektualizacija estetike, ki tako podreja lepoto resnici, na subjektivnem področju pa jo prepušča „nepokvarjenemu okusu“, ne more zadostno pojasniti niti tako imenovanega objektivnega lepega, še manj pa umetniško lepega – zakaj tu „okus“ kot razsodnik najlaže odpove. Mahnič se ni mogel poglobiti v pojav ugajanja kot takšnega, ker bi se moral poglobiti v analizo estetskega čustva, za kar pa po vsej verjetnosti ni imel dovolj znanja – pa tudi potrebno se mu ni zdelo, saj mu tudi ni šlo toliko za estetiko (v znanstvenem smislu) ampak za kriterij, po katerem bi lahko obsodil vso tisto literaturo,

13 Idem, str. 5

14 A. Mahnič: OSNOVNI ZAKONI ESTETIKE IN LEPE UMETNOSTI, Rimski katolik VIII, str. 28.

ki nima verskega značaja. Sicer pa je poudarjanje kategorije „naravnega okusa“ v sicer intelektualistično koncipirani estetiki protislovje, zakaj „naravni okus“ bi moral v tem primeru pomeniti enakomerno porazdeljeno sposobnost spoznavanja stvari, „pokvarjeni“ okus pa predvsem nevednost in nesposobnost spoznavanja, kar je Mahnič že bil označil za greh.

Po objektivni plati je skušal določiti Mahnič lepo kot skladnost med različnimi deli. Lepota mu je raznoličnost v enoti ali enota v raznoličnosti. Tej aristotelski koncepciji je dodal še avguštinsko prvino: urejenost stvari sproža v njej notranji sij, zar, ki ga Mahnič razlaga kot idejo: „... ta svet je pravzaprav misel ali ideja, po kateri so deli razvrščeni, kakor brž vpoznamo to idejo, se nam pojavi v raznovrstnosti enota, in to je, kar nas mika, kar nam dopade...“<sup>15</sup> To uvaja sholastično arhitektoniko lepote, ki sega od lepote „mrtvega sveta“ do najvišje (ne doumljive) lepote višjih, duhovnih bitij (Boga).

S to spekulativno metafizično estetiko pa seveda ni bila v skladu tista misel, ki je videla lepoto predvsem v „telesnosti“, misel, ki jo je pod vplivom Kanta vpeljal v estetiko nemški pesnik in dramatik Schiller. Mahnič mu zavoljo tega očita „materializem“ in v isti sapi tudi ateizem. Koncepcijo, ki ni videla najvišje lepote v Bogu in v angelih, ampak v načinu dojemanja stvari, je Mahnič deloma pravilno speljeval nazaj na Kantovo filozofijo, kar pa je zanj in za fanatične tomiste njegovega kova pomenilo isto kot obsodba in dokaz zmote ter greha. Ker je tako odtrgal lepoto od njenega materialnega nosilca (če se lahko tako izrazimo), je moral nujno priti v slepo ulico, saj bi morale po tej koncepciji biti vse stvari lepe – človek še posebej, vendar izkustvo sodi drugače.

Tega protislovja se je moral Mahnič zavedati, zato je skušal rešiti svojo metafizično konstrukcijo estetike po ovinku: „Ne tajim sicer, da se v nekaterih bitjih razodeva posebna lepota, v drugih pa dobrota... Cvetice nam malo ali nič ne koristijo, one nas le vsele s svojimi barvami... so lepe, ker nas mikajo. Ako hočemo pravo in celo lepoto kakega bitja oceniti, ne smemo soditi le po tem, kar se očem kaže, ampak gledati moramo na dovršenost bitja...“<sup>16</sup> Lepoto je treba torej motriti „metafizično“, t.j. tako, kot se kaže lepota raziskujočemu umu. To metafizično raziskovanje lepote v stvareh pa ni več stvar čutnega ugajanja, ampak razuma: „Lepoto pojmiti more le razum“.<sup>17</sup> V tem smislu je tudi estetsko ugodje rezultat umske aktivnosti, ko spozna v različnosti eno, ki je „svit resnice“. Lepota je deležnost božje ideje lepega v stvareh, zato jo more človek samo razumsko spoznati. Lepota torej ni čutno zaznavna. To je seveda protislovno z uvajanjem same kategorije ugajanja, ki nujno nosi obeležje čutnega zaznavanja. Tu Mahnič ni bil povsem trden. Intelektualizem estetike ga je prisilil, da sprejema takšno teorijo estetike, ki je v nasprotju prav z „zdravim razumom“ in „naravnim okusom“, na kar se je sicer večkrat skliceval. Vendar pa je razprava o objektivni lepoti samo uvod ali priprava na razpravo o umetniški lepoti, zaradi katere se je sploh v estetiko spustil. Tomistična estetika je prav pri umetniški lepoti na križpotju: ali slediti aristotelski ali platonistični koncepciji. Ali je umetnost avtonomna ali pa je le posnetek posnetka (kakor je menil tudi Platon) in torej lepota drugega, manjvrednega reda. Mahnič se je odločil za platonistično, torej za drugo možnost.

Najbolj se mu je zdela problematična trditev, da je lepota samo v umetnosti, trditev, ki jo je bral pri Schillerju. To misel estetskega monizma je obsodil kot bogoskrunstvo. Človek kot umetnik je istoveten s Stvarnikom (kar je kot rečeno bogokletje), pojem lepote se umakne iz objektivne sfere v antropološko, s čemer pa odpade deležnostna teorija, ki temelji na hierarhično urejeni arhitektoniki univerzuma. Monistični teoriji zato

15 Idem, str. 30

16 A. Mahnič: DVANAJST VEČEROV, 1887, str. 50

17 A. Mahnič: OSNOVNI ZAKONI ESTETIKE IN LEPE UMETNOSTI, Rimski katolik, VIII, str. 121

postavi platonistično-avguštinsko teorijo umetnosti, po kateri je umetniška lepota samo **čutna lepota**. Po Mahničju je nezmotljiva učiteljica človeka narava, zato se mora umetnik zgledovati po njej. Ker pa je človek najlepša in najpopolnejša stvar, je najvišji predmet umetnosti sam človek. Vendar: umetnost je posnetek posnetka. Umetnosti same narave (ki je božje delo) **ne more preseči**. Če bi jo, bi to potem pomenilo, da je s tem presegla božje delo. Lepota umetnosti torej ni primerljiva z lepoto stvari v njenem metafizičnem pomenu. Torej res platonistična mimetična teorija.

Iz takšnega pojmovanja umetnosti, ki zanika njeno avtonomnost in reducira njeno metafizično vrednost le na čutno področje in jo postavlja pod naravnimi stvarmi, sledi tudi posledica, do katere je pravzaprav Mahnič hotel priti: tako namreč le lahko pride do tistih idejnoestetskih kriterijev, ki bi mu omogočili podati idejno-versko podobo slovenske literature, pri čemer je versko zamenjano neposredno z estetskim.

Ta kratki stik mu je uspel takole: umetnost je izključno človekova tvorba in je od njega odvisna – neodvisne umetnosti ni. S tem pa je tudi udaril po geslu, po katerem naj bo umetnost sama sebi namen. V tem geslu vidi nevarnost ateizma: „Kdor tedaj trdi: umetnost je sama sebi namen, je neodvisna, je isto, kakor da bi oklical človeka samega za absolutno neodvisnega . . . umetnost ni sama sebi namen, ampak le sredstvo v dosego najvišjega namena, ki ga imajo vse stvari, torej tudi človek, le v Bogu.“<sup>18</sup> Tako se je po njegovem v tem larparlartističnem geslu skrivalo bogotajstvo, ker uči oboževati človekovo delo, namesto da bi učilo oboževati božje delo. Umetnost, ki je odvisna tako od človeka kot Boga (saj je človek sam odvisen od njega) mora služiti človeku, da bi dosegel svoj najbolj plemeniti cilj: posmrtno božje uživanje. Zato: „Lepe umetnosti naloga je človeka večvrščevati v težnji po višjem; to nalogo pa izvršuje s tem, da vzbuja in blaži čustva . . .“<sup>19</sup> Torej pripada umetnosti samo ena naloga, in ta je versko-vzgojna: „ . . . je li umetnost sama sebi namen ali ne, je eminentno versko vprašanje, tj. kako se bo odgovorilo na to vprašanje, je vse odvisno od najvišjega verskega in metafizičnega problema, ki se glasi: biva li Bog ali ne? . . .“<sup>20</sup>

Iz takšnih zahtev, ki so umetnosti seveda popolnoma tuje, izhajajo tudi norme in umetniški imperativ. Če je namreč naloga umetnika, da v čutni obliki prikaže čiste božje ideje (ker je v njih najvišja objektivna lepota), te pa so pravzori, zgledi za stvari (po deležnostno-normativni teoriji, ki izvira še iz Platona), mora umetnik **posnemati ideale**: „Kazati ima stvari, življenje ne kakršno je, ampak kakršno bi imelo biti v svoji idealni popolnosti.“<sup>21</sup>

Umetnost naj ne slika življenja, ki je nepopolno, grdo, revno, ampak naj v umetniški obliki prikljče človeku v spomin tiste ideale, ki jih je imel pred svojim padcem (tj. pred izvirnim grehom), in vpliva nanj, da se bo spet zavzel zanje in se potrudil za svojo nekoč izgubljeno popolnost. Takšna umetnost, ki je za Mahniča edina prava umetnost, je **idealizem**. In ta idealizem mu je nujni pogoj za uspešnost umetnosti kot takšne. Tu se dokaj razločno ujema s Platonovim pojmovanjem vloge umetnosti v človekovem življenju, saj je tudi ta reduciral vlogo umetnosti na njeno utilitaristično-vzgojno funkcijo.

Praktična aplikacija Mahničeve filozofske metafizične utemeljevanje estetike se je torej končala v verskem **utilitarizmu**, ki je moral po svojem bistvu obsoditi romantiko, realizem in z.asti naturalizem, zakaj: „ . . . (dokler bomo kazali človeku) zemeljske obraze, ostal bo vedno le na zemlji, v resničnem življenju, niti se mu bo vzbudila želja po višjem, vzornem; kajti kedo ne pozna, tudi poželeti ne more – ignoti nulla cupido.“<sup>22</sup>

18 A. Mahnič: IDEALIZEM, REALIZEM IN NJEGA DEKADENTI? Rimski katolik (odslej RK) VIII, 1896, str. 256

19 Idem, str. 257

20 Idem, str. 258

21 Idem, str. 258

22 Idem, str. 259

S tem pa se je pokazal tudi **ideološki** značaj Mahničeve estetike: umetnost naj služi veri tako, da prikazuje etično idealne like. Estetika pa, ki podreja umetnost veri ali politični doktrini, se umetnosti in lepega v umetnosti sploh ne more dotakniti.

Mahničeva estetika, ki jo je izpeljal po platonistično-avguštinski plati tomizma, je plod politične zagnanosti, ki je hotela vzpostaviti v 19. stoletju gospostvo rimsko-katoliške cerkve. S tem se je priključila najbolj zaostalim in politično najbolj konservativnim krogom, ki so na Slovenskem nacionalnost poistovetili z versko pripadnostjo ter s tem neposredno služili velenemuškemu izkoriščevalcem slovenskega kmeta in delavstva.

Estetski kriteriji so se Mahničju torej izvili iz rok in postali **ideološki** kriteriji. Pojem umetnosti se je Mahničju pokazal kot istoveten s cilji krščanskega nauka, s samo cerkveno ideologijo, kar je tudi sam uvidel in se na kraju tudi umaknil z estetskega področja. Mahničju filozofija ni pomenila predmet raziskovanja po sebi, ni bil filozof po duši in srcu. Bil je samo ideolog Cerkve, prenapet moralist, katerega udarne brezkompromisnosti se niso zbal samo slovenski liberalci, ampak tudi klerikalci sami. Zato njihova ocena (npr. ocena dr. Ivana Preglja ali dr. Aleša Ušeničnika) poudarja predvsem ideološke poteze, priznava pa Mahničjevo zaletelost pri ocenjevanju umetnosti. Čeprav je bil po osebni plati nekak zglede naše duhovščine, pa mu je zlasti v estetiki tiho nasprotoval dr. Frančišek Lampe, ki je sledil aristotelski plati tomizma. Dr. Aleš Ušeničnik, o katerega filozofiji bomo tudi še govorili, je v spoznavni teoriji sicer hodil bolj svoja pota, v estetiki pa je v bistvu pristajal na pedagoškem utilitarizmu. Za iztek katoliške estetike je zato kasneje najbolj pomemben Izidor Cankar.

Mahnič v svojem delovanju nikakor ni bil osamljen in je v svoji reviji **Rimski katolik** vzgojil vrsto podobnih versko-političnih fanatikov kot je bil sam. Ni pa deloval samo na estetskem polju, ampak je skušal v različnih razpravah razložiti vso tomistično metafiziko, vendar s poudarjenimi platonističnimi elementi, na kar je opozoril tudi dr. France Veber, deloma pa tudi dr. Alma Sodnik in dr. Aleš Ušeničnik.

Medtem ko je značaj Mahničeve filozofije in filozofskih poskusov njegovih učencev dovolj jasno kazal ideološke prvine, kot smo jih skušali pokazati na začetku naše razprave, pa je stvar pri drugih tomistih nemara bolj zapletena. Mahničeva bojevitost in skrajnost nikakor ni mogla naleteti na dober odmev pri vseh njegovih poklicnih tovariših. Eno takšnih struj, ki je bila mnogo bolj zmerna in bolj politično realistična, je bila struja, ki jo je uvedel v slovensko kulturno življenje dr. Frančišek Lampe. Ta je ustanovil leta 1888 svojo katoliško mladinsko revijo **Dom in svet**, katere značaj je bil v okviru katolicizma gotovo najbolj „liberalističen“.

Dr. Frančišek Lampe (1859 – 1900) je bil teolog in filozof, ki se je predvsem zavzemal za takšno filozofsko pisanje, ki bi zaradi svoje lahke razumljivosti bilo dostopno vsem izobražencem. Njegovo filozofsko pisanje je bilo posvečeno razlagi tomizma, temeljna značilnost pa je bila krščanska filozofska apologetika – s čimer se tudi Lampetovo filozofsko pisanje priključuje **ideološki ofenzivi** tomizma.

Glede Mahničevega pisanja je Lampetov pristop mnogo strpnješi in zlasti spoštljiv do evropske laične filozofije in je ni metal v en koš, kot je to delal Mahnič, zvest svojemu fanatičnemu redukcijonizmu. Lampe si je bil zadal nalogo, da monografsko obdela vse pomembne filozofske discipline: psihologijo, logiko, spoznavno teorijo, metafiziko, etiko, estetiko in racionalno teologijo. Od tega obsežnega programa je uspel obdelati samo psihologijo, deloma pa tudi estetiko. Za njegov filozofski portret je gotovo najbolj značilna knjiga **Uvod v modroslovje** (1887. leta), ki sovпада s knjižno izdajo Mahničevih **Dvanajstih večerov**.

Modroslovje ali filozofijo definira kot „... najbolj splošno vedo, ki razpravlja najvišje in zadnje vzroke in razloge vseh stvari, kakor so in kakor jih spoznamo . . . . . Modroslovje je veda o najvišjih principih.“<sup>23</sup> Predmet filozofije pa je v skladu s splošnimi smernicami tomizma **bog, svet in človek** in sicer z najsplošnejšimi lastnostmi. Glede na to,



da gre pri filozofiji za razdelitev na objekt in subjekt, Lampetu tudi razpade filozofija na dva dela, in sicer na nauk o mišljenju ali logiko in spoznavno teorijo na eni strani in metafiziko in ontologijo na drugi strani. Ontologijo definira kot filozofsko disciplino, ki ... govori o splošnih znakih, o lastnostih, katere imajo vsa bitja in biti sami ...<sup>24</sup> Skratka: filozofijo deli v skladu s sholastično razdelitvijo, čeprav zlasti glede psihologije ta razdelitev ni bila več upravičena.

Posebej se Lampetu zdi pomembno bogoslovje ali **racionalna teologija**, ki ima svoj izvor v človekovem verskem „čutenju“. Pripominja pa, da estetika in racionalna teologija nista tako tesno povezani s filozofijo kot so druge discipline. Dušeslovje ali psihologija, ki ji sicer priznava tudi status posebne znanosti, se mu zdi kot filozofska disciplina najpomembnejša, in to iz povsem didaktičnih razlogov. Saj je zanj psihologija najbolj primeren uvod v filozofijo.

Psihologija je filozofska disciplina zato, ker je duša glavni princip človeka. Tako deli psihologijo na **racionalno psihologijo**, ki je eminentno filozofska disciplina, in na **empirično psihologijo**, ki se ukvarja s psihičnimi fenomeni. Tako je tu opazen prvi popravek klasičnega tomizma, popravek, ki ga je izsiljeval razvoj same znanosti. V noetiki ali spoznavni teoriji se mu zdi, kar je posebej značilno za naš tomizem, silno nevarno takšno vpraševanje, za katerega ni mogoče najti ustreznega odgovora. Prav v tej točki se mu zdi nevaren Kant s svojo posebno zastavitvijo spoznavnega problema: „V noetiki je namreč velika nevarnost, da zaide v vprašanja, za katera nimamo ali ne moremo imeti nikakršnega odgovora. Kdor bi hotel popolnoma dognati vprašanje: Kaj je naše spoznanje, ta bi moral biti vsegaveden. Spoznanje naše je delovanje, o katerem moremo pač reči: ‚tako je‘; nikakor pa ne ‚to je‘. Spoznanje naše vendar ne more prekoračiti ali prestopiti samo sebe.“<sup>25</sup> Tako Lampetu ni preostalo nič drugega, kakor da je posebej „nevarna“ vprašanja kratko malo prepovedal.

Psihologija kot veda, ki raziskuje duševne pojave, je najbolj poklicana tudi za to, da rešuje vprašanja spoznavne teorije. Čeprav je po Lampetu temeljno vprašanje gnoseologije odgovor na vprašanje, **kaj je resnica**, pa samo psihologija lahko razloži mehanizem, kako človek pride do resnice. V sled za aristotelsko miselnostjo ponavlja Lampe dvojnost spoznanja, ki teče po čutni in umski plati. Čutno zaznavanje je reducirano in omejeno samo na animalično, biološko sfero človeka, umsko pa lahko prodre v bistvenost, čeprav to drugo ne more obstajati brez prvega. Vendar pa tudi Lampe ne more povsem odločno pristati na senzualistično teorijo, po kateri bi bil razum temeljno odvisen samo od čutne sfere zaznavanja, saj bi potem za razum veljale iste pomanjkljivosti kot za čutno zaznavanje ali drugače: razum bi bil v tem primeru prav tako nepopoln kot so spoznanja, dobljena s čutili. V tem primeru bi ne imeli nikjer jamstva za resničnost racionalnega spoznanja. Osnovna sposobnost razuma kot takšnega je urejevanje čutnega gradiva: „Kar nam dajejo čutila, to je podobno gradivu, kamenju in apnu pri zidanju: um naš spravlja to v pravi in primerni red. Tako pa tudi um naš čutno spoznavanje dopolnjuje in dovršuje.“<sup>26</sup> Lampe torej zanika tako Descartesove vrojene ideje kot tudi čisti empirizem. Vendar se pri tem dejansko bolj naslanja na empirizem kot pa na avguštinsko spoznavno teorijo, ki pripisuje razumu vnaprejšnje dispozicije v smislu logično-ontoloških zakonov.

Temelj resničnosti mu je **razvidnost**, tj. nujnost, da pristajamo na neko sodbo. Prav evidentnost spoznanja pa je tista točka, v kateri se morajo filozofi upreti skepticizmu. Spoznavna teorija mora biti vodilo pri spoznavanju, vendar vodilo, ki se zaveda svojih

23 Fr. Lampe: UVOD V MODROSLOVJE, Ljubljana, 1887, str. 31 in 33

24 Idem, str. 50

25 Idem, str. 76

26 Idem, str. 75

meja in svojih sorazmerno omejenih možnosti: „Tako nam noetika razkazuje obseg spoznavanja, razkazuje podlago, pogoje, meje, katerih ne smemo prekoračiti; noetika pobija razne napačne in enostranske nazore, zlasti nam je trdna obramba proti splošnemu dvomu – skepticizmu, zato utrjuje prav noetika vsakemu modroslovcu nazore in sploh celo prepričanje.“<sup>27</sup> Prav s tem značilnim stavkom je prišel na dan tudi prvotni cilj Lampetovega **Vvoda v modroslovje**: s filozofskimi argumenti, izhajajočimi iz aristotelovsko-tomistične šole, naj bi pobil filozofske smeri, ki so nastale po novoveški filozofiji, pri čemer pa je vsekakor ocena posameznih filozofov (npr. Descartesa) pri različnih tomističnih avtorjih različna. Vsi pa so si edini v svoji kritiki Kanta, saj je tega Leon XIII tudi po imenu označil za krivca sodobnega skepticizma. Lampetov ugovor Kantovi filozofiji je zanimiv, ker se ne spušča v filozofsko argumentiranje, npr. Kantovega „kopernikanskega obrata“, ampak, kot smo že poročali, govori predvsem o tem, da je bogokletno spraševati stvari, na katera ve odgovor samo Bog, človek pa nikakor; s tem pa je zavil s poti filozofije na pot ideološke nemoči nereflektiranega mišljenja.

Značilno ne-filozofsko stališče pa si je Lampe privoščil tudi ob načelni obravnavi problema in razdelitve metafizike, ki je za tomizem vrh filozofiranja. Potem ko je klasično razdelil metafiziko na splošno in posebno, pri čemer mu splošna metafizika pomeni ontologijo, posebna pa kozmologijo, racionalno psihologijo in racionalno teologijo. (To razdelitev ponavljajo vsi naši tomisti brez izjeme, vendar pa je najbolj metodičen gotovo dr. A. Ušeničnik.) govori o tistih filozofih, ki so metafiziko kot metafiziko odklanjali (o Humu in o Kantu), ter pri tem navaja naslednje razloge, ki naj upravičijo metafiziko kot osrednjo filozofsko disciplino in „vednost“:

1. število filozofov, ki se ukvarjajo z metafiziko in jo priznavajo, je mnogo večje od števila tistih, ki jo zavračajo;

2. spoznanja metafizike nikakor niso v nasprotju z zdravo pametjo, ampak so v skladu z njenimi spoznanji. S tem je potrjena njena upravičenost;

3. metafizika kot metafizika je najstarejša filozofska disciplina in tvori srž filozofije sploh. Zato z njenim padcem pade tudi filozofija;

4. metafizika je poslednja osnova človekove naravne npravnosti ter je zato tudi temelj družinskega in družbenega (državniškega) življenja. Če torej zavrremo metafiziko, se zrušijo vse etične oporne točke človekovega osebnega in družbenega življenja.

Dokazovanja dr. Fr. Lampeta o upravičenosti metafizike, kakor jih je bil predstavil v svojem **Vvodu v filozofijo** razodevajo njegovo bistveno nereflektirano, nefilozofsko in naivno-realistično gledanje na svet. Termin „zdrava pamet“, na katerega se sklicuje, je vendar prav tisti tip mišljenja, proti kateremu se ni bojevala samo antična filozofija s Platonom in Aristotelom na čelu, ampak tudi Tomaž Akvinski. V Lampetovem pisanju pa je prav ta pojem tisti, ki naj upraviči metafiziko. To ni samo logična ampak tudi filozofska napaka, katere jedro je ideološko-demagoške narave. Tu je vidno tisto naravnost Sisifovo delo, ko skuša filozof upravičiti filozofijo, ki jo je čas pustil za seboj, ko mora – da bi jo ohranil – zanikati vse, kar je bilo po njej že storjenega. V Lampetovem primeru je ta filozofija srednjeveška, sholastična filozofija Tomaža Akvinskega. In res v knjigi, ki jo je Lampe izdal dve leti pred svojo smrtjo (1898 leta) **Cvetje s polja modroslovnega** neposredno zavrača vso filozofijo, ki je nastala po sholastiki. Za časa Tomaža Akvinskega, pravi, so bili ljudje še verni in zato tudi s filozofijo ni bilo problemov. (Če bi se Lampe poglobil v zgodovino sholastične filozofije, bi kaj kmalu opazil, da so bili tudi v sholastiki problemi. Spomnimo naj samo na Scotusov in Occamov voluntarizem in oživiljanje nominalizma, ki je bilo neposredno usmerjeno proti filozofiji Tomaža Akvinskega in Alberta Velikega.)

27 Idem, str. 76

Po tem obdobju pa je nastala tema: „A ni bilo dolgo tako. Že poprej so nekateri modroslovci po malem rušili krščansko vero, a odkar so prišli za sv. Cerkev bolj žalostni časi in notranje in zunanje nesreče, postali so tudi modroslovci čim dalje drznejši.“<sup>28</sup>

In nato po vrsti obsoja posamezne filozofe: Bacona, ker je trdil, da razum ne more sam do resnice, ampak mu mora pomagati čutno zaznavanje, Hobbesa, ker je učil, da je vse, kar je, materialne narave, da torej duše v sholastičnem in verskem smislu sploh ni. „In odslej je šlo modroslovje po tej poti urno naprej; tajili so vse, kar je višje od telesa in česar človek ne spoznava drugače kakor z umom.“<sup>29</sup>

Locke je razlagal, da pridemo do spoznanja samo prek čutil, Hume pa je bil že pravi ateist, ki je učil, da iz razuma ni mogoče ničesar sklepati. Drugačno pot je ubral Descartes, ki je učil, da človek spoznava jasno samo sebe in boga in da je samo to dvojje resnično zanesljivo. Ta pot je rodila še druge „grozne“ filozofske smeri. Npr. filozofijo Spinoze, ki je tajil boga v krščanskem smislu. Tako je po Lampetu nastala v filozofiji velika zmeda, ki je povzročila tudi krvoprelitje: „Iz tega kvarljivega modroslovja se je rodila grozovita francoska prekucija, v kateri so tekli potoki nedolžne krvi, ker so dobili v roke vso oblast ljudje, ki so po takem modroslovju teptali resnico in pravico.“<sup>30</sup> Vendar seznama filozofov, ki so zapeljevali ljudi v napačno modroslovje, še ni konec. Tu je seveda še Kant, ki mu sicer Lampe priznava „bistrost“, vendar je v svoji filozofiji razveljavil moč razuma, da spoznava stvari. Po njem namreč um spoznava samo sebe, da ne more „stopiti iz sebe“. S tem pa je podrl trdnost vse metafizike. In tako je filozofija zagazila „v blato“. Seznam nadaljuje s Fichtejem in obsodbo njegove „Ich-Philosophie“, s Schellingom, ki je učil absolutno identiteto misli in stvari, ter s Heglom, katerega filozofija se upira zdravi pameti in je „skoro kakor bi bile same sanje“.<sup>31</sup> Od tega so zrastle materialisti, ki so učili „grozne nauke“, da ni Boga, ne duše, in da so misli samo gibanje atomov v možganih. Zlasti so se mu zamerili Comte, J. St. Mill in seveda Ch. Darwin, „ki je učil, da so vsa živa bitja izrasla iz prav maloštevilnih živih stvarc ali celo iz jedne, človek je pa izrasel iz rodu opic.“<sup>32</sup>

In ker je ta filozofska kriva vera vseh vrst zašla v šole in v „nižje ljudstvo“, ga je treba poučiti o edini pravilni in resnični filozofiji. Zato je povsem razumljivo, da mu je najbolj pri srcu od vseh panog klasično pojmovane metafizike **racionalna teologija**. Racionalna psihologija tomističnega tipa, ki jo v **Vvodu** Lampe obnavlja, uči, da je duša nekaj nematerialnega, da je nematerialna substanca, ki ni umrljiva. Ta vprašanja pa sodijo že v racionalno teologijo, ker jih psihologija ne more več reševati, zlasti pa ne izkustvena, empirična psihologija. Racionalna pot edina zagotavlja razkrivanje bistva stvari. Racionalno je seveda tu mišljeno deduktivistično. To pa pomeni, da moramo za razumevanje duše priklicati ne-psihološko teorijo duše, kar je seveda samo teologija. Vsa znanost in prava filozofija govori (po Lampetu), da je vsemu vzrok Bog. Spoznavamo ga po stvareh, ki jih je ustvaril, ustvaril pa je vse, kar je. Bogoslovje, racionalna (spekulativna) teologija nam torej razkriva značaj Boga, odnos med njim in svetom ter med njim in človekom. Tako postane filozofija samo posebna „umska“, racionalna pot do Boga, metafizika pa se sprevrže v teologijo, zakaj „... Bog je vir vseh stvari, je pa tudi vir našega spoznavanja.“<sup>33</sup> Bogoslovje postane vrh filozofije in vse človekove znanosti.

Kakšno mesto ima pri tem ožje pojmovana znanost, recimo naravoslovje? Lampe seveda ni mogel vse eksaktne znanosti vreči v isti koš z npr. Darwinovo teorijo naravnega izbora (ki ji je posvetil v **Cvetju** nekaj več kot naivnih odstavkov kritike). – Znanost,

28 Fr. Lampe: CVETJE S POLJA MODROSLOVNEGA, 1898, str. 16

29 Idem, str. 16

30 Idem, str. 18

31 Idem, str. 19

32 Idem, str. 20

33 Fr. Lampe: UVOD V MODROSLOVJE, cit. izd. str. 87

naravoslovje ima za človeka le omejen pomen, ker se ukvarja samo s pojavi, filozofija pa z bistvom stvari: „Naravoslovje . . . . . razkazuje zunanje pojave, modroslovec pa kaže in loči bistvene in poslednje dele.“<sup>34</sup> Znanost torej ne more poseči v bistvo in ker se ukvarja samo z zunanjo stvarjo biti, torej z bivajočim kot takim, ni proti Bogu, vendar je s spoznavnega vidika manj vredno. Ali ne trdi nekaj podobnega danes tudi heideggerjanstvo? In ali ni v filozofiji tega velikega Nemca precejšnja mera preoblečene sholastike in klerikalno-teološkega duha?

Medtem ko dopušča možnost, da je vesolje (sončni in zvezdni sistemi) nastalo v razvoju,<sup>35</sup> pa odločno odklanja npr. Darwinovo teorijo, ker je bila povsem v nasprotju z zgodbo o stvarjenju človeka, pa tudi zaradi filozofsko-teološke temeljne razlike med človekom in živaljo. Da pa darvinizma ni povsem razumel, je precej jasno, ko beremo njegove argumente proti tej teoriji pa tudi samo razlago.<sup>36</sup>

Posebej pa se izkaže ideološka pozicija Lampetove obnove tomistične filozofije v vprašanih družboslovja. Svoje stališče precej na široko razvija v že citiranem Cvetju s polja modroslovnega. Zanimiv je zlasti razdelek, v katerem skuša odgovoriti Lampe na vprašanje izvora človeške družbe. Ta problem se mu zdi zato zelo pomemben, ker so zaradi „napačnih naukov“ množice šle podirati državno oblast. Temu pa so krivi napačni nauki o izvoru družbe. Izhodišče je trditev, da so ljudje od nekdaj „ . . . mislili, da izvira človeška družba od Boga ali višjega bitja.“<sup>37</sup> In to ne samo kristjani, ampak tudi pogani. Šele v novem veku so nastali „krivi nauki“: Hobbes je učil, da je najbolj naravno stanje, stanje boja. Lampe se vprašuje, zakaj neki naj bi bilo to najbolj naravno stanje. Ta nauk se mu zdi posebej nevaren, ker „ . . . mika slabe in nepokorne ude človeške družbe k takemu boju, kakoršnega jim slika to modroslovje.“<sup>38</sup> Rousseaujeva „družbena pogodba“ se mu pa sploh zdi nekaj neumnega, ker domneva, da so ljudje nekoč živeli kot živali. Če bi namreč bilo to res, pravi, se ljudje kot živali ne bi nikoli strnili v družbo, da bi se ohranili, ker se tudi živali niso. V tem smislu gre celotna polemika proti koncepcijam družbe, ki se ločijo od cerkvenih. Zakaj naj si človek izmišlja razne hipoteze o nastanku družbe, ko pa je stvar tako lahko in preprosto umljiva: „Ako je narava vir in podlaga družbi, tedaj je družba od Stvarnika ali od Boga, ker je on začetnik naše narave. – Kako lahko je to umeti! Kaj bi iskali neosnovanih učenjaških sestavov, kaj bi sprejemali prazne izmišljotine namesto jasne resnice!“<sup>39</sup> Resnica pa je v tem, da je oblast, zakon in red od Boga in se jim je treba brezpogojno pokoriti. Oblastniki pa se morajo zavedati, da imajo oblast od Boga.

Podobno je tudi Lampetovo mnenje o vlogi države in prava. Kritizira posebej mnenje, po katerem ima vsakdo pravo samo od države, torej tiste pravice, ki mu jih podeljuje država in da torej brez države tudi ni prava – človek zunaj države je brezpraven. Vendar ima po tomističnem nauku vsakdo svoje naravne pravice, ki so dane od Boga in ne od države. Te pravice so pravica do življenja, do hrane, do delovanja, spoštovanja in tudi do privatne lastnine. „Last ali lastnino imenujemo vse to, s čemer sme kdo ravnati po svoji volji. Last je s človeško naravo najtesneje sklenjena in lastninska pravica izvira prav iz te narave.“<sup>40</sup> Lastninska pravica je zanj torej dana od Boga in ta tudi urejuje družbo. Omenja pa, da ima lastnina svoje meje – to je lastnina drugega človeka, zato se je krščanstvo bojevalo proti suženjstvu, pa tudi proti neuravnoteženosti lastnine. Vse to pa mu daje seveda argument, s katerim napade komunizem, ki ga ne razume docela: „Tisti

34 Fr. Lampe, CVETJE S POLJA MODROSLOVNEGA, cit. izd. str. 80

35 Prim, Fr. Lampe: CVETJE . . . , str. 117

36 Idem, prim. str. 89 – 92

37 Idem, str. 177

38 Idem, str. 177

39 Idem, str. 179

40 Idem, str. 199

nauk, ki nasproti tem resnicam trdi, da ni osebne lastnine, marveč, da je vse vseh, imenuje se **komunizem** . . . . . Ta nauk so širili ob raznih dobah in širijo dandanes nekateri med ljudi in s tem motijo družbo.<sup>41</sup> Komunizem pojmuje kot idejo, da je vse skupno, ne pa kot gibanje proti lastnini sredstev za proizvodnjo na razrednem temelju. Podobno nerazumevanje kaže tudi ob analizi socializma, kjer označi Marxovo delo takole: „Karol Marx (1818 – 1883) je pa ustanovil v ta namen mednarodno družbo, ki naj se organizuje in krepí tako dolgo, da bo mogla sprejeti od malega števila kapitalistov njih imovino, kakor so oni sprejeli (vzeli z ekspropriacijo) od manjših lastnikov njihovo last. Vse današnje težnje socialistov gredo skoro soglasno na to, da se lastnikom vzame lastina in vnovič razdeli med vse.“<sup>42</sup> Vidno je, da Lampe Marxovih del ni bral in da je razumel komunizem in socializem predvsem z vidika privatne lastnine, ki je od Boga in neodtujljiva pravica vsakega posameznika, pri čemer pa ni ločil med različnimi tipi (obsegom in vsebino) privatne lastnine. Komunizem je bil zanj bolezen človeške družbe, saj se razpodelitev lastnine ne da izvesti. Naivnost tega pogleda je jasna, jasna pa je tudi ideološka obramba kapitalistične družbe. Da pa bi lahko polemiziral in svaril pred socializmom in komunizmom, se je moral sklicevati ne samo na bogoslovje kot takšno, ampak tudi na filozofsko teorijo družbe in države, kakršno je našel v Tomaževi filozofiji. Vendar pa ne bi hoteli biti Lampetu krivični, saj je le izpričeval socialni čút svojega stanu. Zato je lahko zapisal tudi te lepe besede: „A nekaj dobička bo imelo človeštvo gotovo tudi od gibanja delavcev, to, da se bo vzbudilo k delu in da bo dajalo čast le onemu, ki si jo je zaslužil z delom.“<sup>43</sup>

Mahnič in Lampe sta gojila in popularizirala filozofijo vsak na svojem koncu, čeprav sta načelno izhajala iz istega vira. Kakor smo drugje pokazali<sup>44</sup> se oba misleca ločita po ocenjevanju mesta umetnosti v človekovem življenju. Mahniču je umetnost posnetek posnetka, mora biti utilitaristična, Lampetu pa je umetnost umotvor, ki mora, da bi bil umetnost, naravo **presegati**. Ta dvojnost izhaja iz dvojnosti tomističnega izvora filozofiranja, ki je, kot smo že poročali, na eni strani platonizem (Mahnič), na drugi pa aristotelizem (Lampe). Vendar se oba strinjata v tisti točki, kjer se kot duhovnika pač morata strinjati: umetnost ne more biti svobodna, ampak mora biti podrejena etičnim zakonom, mora biti naravna in v tem smislu **podpirati** vero.

Ne Mahnič ne Lampe pa se ni spustil v temeljni razmislek moderne filozofije, čeprav je Lampe vsaj kar zadeva psihologijo dajal določene popravke tomizmu. Argumentov novoveške filozofije nista upoštevala, ker jih nista mogla, če sta hotela vztrajati na tomističnih pozicijah. Originalna v tem seveda nista bila. Vsak po svoje sta bila samo popularizatorja tomistične filozofije, vendar je bila njuna teološka vloga drugačna. Medtem ko je Mahnič svojo teorijo izvajal tudi praktično, tj. da je svoje stroge nazore udejanjil z organizacijo klerikalizma, pri čemer je pravzaprav zelo točno diagnosticiral tisto svobodno mišljenje, ki je velo iz slovenske literature, Lampe pa je videl svoje poslanstvo v popularizaciji tomistične filozofije, ki mu je kot racionalna teologija bila pogoj za pravilno umevanje sveta (metafizika), človeka, družbe in družbenih institucij. Pri Lampetu je mogoče opaziti še nekaj: na eni strani je z vso odkritostjo zagovarjal državo, monarhijo itd., hkrati pa je bil izrazit tudi njegov socialni čút. Kljub vsej naivnosti je pomenilo njegovo stališče vsekakor liberalno, zmernostno pojmovanje družbe in države. Obema, Mahniču in Lampetu, pa se je zdelo skrajno škodljivo uvajati v šole laično filozofijo in zato sta se lahko oba ujela v zahtevi, da mora vloga filozofije kot učnega predmeta pripadati duhovnikom, ki so v smislu enciklike Leona XIII. edini poklicani učiti pravo filozofijo. Hkrati s

41 Idem, str. 201

42 Idem, str. 206

43 Idem, str. 208

44 Fr. Jerman: Neotomizem I, 1971, str. 142 – 155, lasti: ISF

tem pa velja tudi ugotoviti, da nista dobro razumela novoveške in zlasti ne nemške klasične filozofije in da je pri obeh viden filozofski „kratki stik“ in tiste vrste dedukcionizem, ki je značilen za vse dogmatske sisteme. Zato slovenski tomizem v obeh omenjenih reprezentantih ni mogel preseči filozofije, ki je z njo polemiziral, komaj da je tu in tam presegel filozofijo Tomaža Akvinskega. Za bolj objektivni pristop k zgodovini filozofije je bil pač potreben človek, ki je dejansko imel za to potrebno znanje. Ta človek je bil dr. Aleš Ušeničnik, ki je sicer enako kot Mahnič in Lampe filozofiral s stališča tomizma, vendar ga je pojmoval bolj kot izhodišče, ki ga je treba uskladiti s pozitivnimi dosežki sodobne filozofije in znanosti.

Dr. Aleš Ušeničnik je imel vsekakor to srečo, da je lahko zelo dolgo deloval na Slovenskem in nepretrgano oblikoval svoje nazore tudi kot profesor za zgodovino filozofije na bogoslovni fakulteti v Ljubljani. Dr. Fr. Lampe je prezgodaj umrl, da bi presegel in razširil svoje filozofsko obzorje. Mahnič je bil poslan (nemara tudi zaradi svoje prevelike gorečnosti) za škofa na otok Krk, kjer je navsezadnje tudi pokazal svoj nacionalizem (ki ga je sicer teoretsko zatiral) in domoljubnost v svojem odnosu do italijanskih okupatorjev, ki so ga morali za to tudi konfinirati.

Filozofski opus dr. Aleša Ušeničnika je izredno obširen, vsekakor pa preobširen, da bi se v pričujočem zapisu mogli sklicevati na vsa njegova dela. Zato smo izbrali samo tista, ki so tipična glede osnovnega kriterija razprave, to je filozofije kot ideologije. Prav tako je pomembno tudi to, da je Ušeničnik začel delovati v dobi, ki sta jo po svoje (kot smo skušali tudi orisati) zaznamovala oba tokova znotraj katolicizma: skrajni in zmerni klerikalizem (Mahnič na eni in Lampe na drugi strani).

Kot smo povedali že drugje<sup>45</sup>, je vnesel Ušeničnik v slovensko tomistično obarvano filozofsko pisanje nov ton, ki je pričal po eni strani o avtorjevi razgledanosti po zgodovini filozofije, po drugi pa tudi za probleme sodobne filozofije. Že bežna primerjava med Ušeničnikovim in Lampetovim **Vvodom v filozofijo** pokaže temeljno metodološko razliko, pa tudi višji in bolj strokovni nivo samega filozofiranja. Seveda je tudi Ušeničnik filozofiral v duhu tomizma, vendar ga je mnogo bolj kot Lampe skušal približati sodobnosti, pri čemer se je deloma opiral (kot pred njim že Lampe) na sodobno psihologijo, po drugi strani pa tudi na fenomenologijo (zgodnji Husserl) in senzualizem, kakršnega je nudila tedanja stopnja razvoja empirične psihologije. Vsekakor pa se Ušeničnikova filozofija loči od drugih tomističnih poskusov (npr. poskusov Kovačiča) po svojem izhodišču, ki mu vsaj v spoznavni teoriji tvori prav Descartesov **cogito**. Seveda se ne ujema s tisto sodobno filozofijo, ki je iz tega izhodišča izvajala predvsem ali samo subjektivnost subjekta v metafizičnem smislu (proti temu se seveda izrazito bojuje), ampak s tistim pomenom tega izreka, ki tudi po Avguštinu išče v samozavedanju poslednjo in prvo resnico spoznavanja, resnico, v katero ni mogoče razumno dvomiti.

Ves Ušeničnikov trud v spoznavni teoriji je bil usmerjen zaradi tega v združevanje tega „razvidnega“ načela z načeli Tomaževe filozofije. Šlo mu je torej za dokaz, da Descartesova psihološko pojmovana razvidnost nudi temelj za intuitivno spoznavanje, a tako, da ne vodi v psihologizem (ta je namreč po svojem filozofskem pomenu seveda **relativizem** in zato tudi skepticizem), ampak neposredno v metafiziko, kakor jo je pojmoval sam Tomaž Akvinski. Ušeničnikova pot je bila sicer obeležena s polemiko proti relativizmu in agnosticizmu in se je zato morala osloniti vsaj v spoznavni teoriji na filozofsko tezo in ne na krščansko, teološko dogmo, — čeprav je končno (v opisu svoje ontologije kot splošne metafizike) moral predpostavljati — tomistično-aristotelovski svet in je šele iz njega izvajal **cogito**. To so bile dileme mislečega filozofa, in njegovo spajanje dogmatičnih elementov tomistično-aristotelovske metafizike (posebne in splošne) z elementi novoveške filozofije kaže prav **ideološki** značaj njegove filozofije. Rekli bomo

45 Fr. Jerman, Neotomizem III, 1973, tipkopis last ISF

torej, da se kaže Ušeničnikova ideološkost v trudu kompiliranja elementov starega z novim, pri čemer bi rad dokazal, da to „novo“ ni nič drugega kot drugače povedano „staro“ in da je to „staro“ staro samo po tem, kako se izraža, ne pa po svoji misli.

Skratka: vse, kar je pozitivnega v sodobni filozofiji od novega veka dalje, je za tomistično filozofijo sprejemljivo, ker so kali zabeležene že v Tomaževih spisih. Tomaž se je nemara „motil“ le v nepomembnih malenkostih. Pravo nadaljevanje filozofije je Ušeničnik videl samo v razvijanju tomistične metafizike, ki se tudi njemu izteče v racionalno teologijo s kozmološkim dokazom Boga vred. V tem pogledu se seveda v ničemer ne loči ne od Mahniča ne od Lampeta, prav tako pa tudi ne po svoji analizi skepticizma, agnosticizma in zlasti Kantove filozofije. Vendar pa je Kantu vsaj verbalno bolj pravičen in skuša pobiti njegovo filozofijo (njegov agnosticizem) na spoznavnoteoretskih tleh. Z vso srditostjo pa napada predvsem pozitivistične filozofske šole, pri čemer gre za stari pozitivizem Comtovega in Spencerjevega tipa in za pozitivizem Macha ter Avenariusa. Posebno kritiko je pri njem doživel darvinizem in evolucionizem, čeprav je evolucionizem sprejemal (v svoji enačici) kot verjetno hipotezo. V kasnejšem obdobju se je moral spopadati tudi z dialektičnim materializmom in s filozofijo Karla Marxa, čemur je posvetil celo brošuro. Po svojem značaju je bila torej Ušeničnikova filozofija pretežno defenzivnega značaja, vendar je apologetiko gradil na deloma drugačnih, netradicionalnih izhodiščih, pri čemer se je moral zlasti v spoznavni teoriji izpostavljati logični nedoslednosti, saj iz Descartesovega cogita logično nikakor ne sledi Tomaževa metafizika, kakor je navsezadnje razvoj filozofije tudi pokazal. Vsekakor pa je imel več smisla za samo filozofsko problematiko kot npr. Mahnič, katerega mišljenjski dedič je bil. To se kaže posebej v estetiki, ki je bila prav tako utilitaristično utemeljena kot Mahničeva, čeprav ne tako silovito in fanatično. Prav na tleh estetike je doživel poraz s katoliške strani, saj mu je Izidor Cankar dokazal zmotnost utilitarističnega ekskluzivizma v umetnosti. Na kraju se je odpovedal tudi Mahničevi metafizični konceptiji estetike.

Čeprav se menda Ušeničnik organizacijsko ni udeleževal klerikalističnega gibanja, vendar je bil njegov apologet, – kar nujno izhaja iz njegove temeljne usmerjenosti. Zato se v svojih spisih političnih tem ni ogibal, ampak je posegal po njih, kadar se mu je zdelo, da je treba problem osvetliti tudi s filozofskega stališča. Tudi tu je prišel v navzkrižje ne samo s socialisti, ampak tudi z lastnim zmernim krilom, tj. z dr. J. E. Krekom, ki je kot krščanski socialist in sociolog čutil socialno-politične probleme drugače.

Da gornje trditve ne bi ostale v zraku, jih bomo v nadaljevanju skušali dokazati ali podkrepiti z nekaterimi primeri iz bogate Ušeničnikove ostaline, zavedajoč se, da to ne more biti izčrpna ocena niti izčrpn pregled – saj je samo njegovega izbranega dela za deset knjig. Zunaj te zbirke pa je ostalo del še nekaj zajetnih spisov.

Filozofsko izhodišče kritike tomizmu nasprotnih filozofskih smeri mu je bilo podobno kot vsem drugim neotomistom agnosticizem. Če pustimo ob strani njegov Uvod v filozofijo, imamo še vedno na voljo precej člankov, v katerih se spopada z agnosticizmom, ker ta onemogoča, oziroma zanika metafiziko. Agnosticizem nastopa torej posredno kot filozofska smer, ki v zadnji konsekvenci preprečuje vero. Na agnosticizem kot pravi vzrok nevernosti je pokazal v razpravi „Zadnja beseda nevere“, ki je izšla v 1. delu Ušeničnikovih izbranih del pod naslovom „Agnosticizem“<sup>46</sup>. Na ta ponatis se bomo v nadaljnjem tekstu tudi sklicevali.

Empirična znanost (npr. fizika, medicina) je usmerjena izključno (!) na opazovanje in eksperiment, in kot metoda povsem dobro deluje v znanosti. Ko pa naleti naravoslovec, pravi Ušeničnik, na vprašanja, na katera ne more odgovoriti s to metodo, ta vprašanja sploh zanika. Nevernosti naravoslovcev je kriva enostranost metode: „Enostranska meto-

46 A. Ušeničnik: ZADNJA BESEDA NEVERE, Katoliški obzornik 1906, str. 317 – 336; AGNOSTICIZEM, Izbrani spisi I (odslej IS)

da povzroči enostransko mišljenje...<sup>47</sup> Zaradi predimenzioniranja empirične metodologije nastane tudi materializem, ker pač glede te metode ni možen noben drugačen pogled. S tem pa naravoslovci zanikajo vso sfero nadčutnosti in seveda s tem tudi metafiziko, ki je prav nauk o nadčutnem. Pozitivizem veže neposredno na Kanta, ki je enkrat za vselej dokazal nemožnost metafizike. S tem pa dobi nevernost svojo filozofsko utemeljitev: Bog je človeku nespoznat. Ušeničnikova teza nasproti pozitivizmu in Kantovi kritiki metafizike pa je, da je „... brez metafizike logična posledica popoln bankrot vsega: nihilizem v umskem, anarhizem v nravnem in socialnem oziru.“<sup>48</sup>

Hrepenenje po spoznanju, ki je človeku vrojeno, je po Ušeničnikovem prepričanju pravzaprav že metafizični nagon. Ta „metafizični nagon“ vzame Ušeničnik kot nekaj zanesljivega, kot nekaj, kar je zunaj vsakega dvoma, pri čemer se sklicuje tudi na samega Kanta, ki je v *Prolegomenah* dvomil, da bi se človek kdaj odpovedal metafizičnim razmišljanjem. Ker pa je metafizični nagon položila v človekovo zavest narava, je nesmiselno misliti, da bi narava silila človeka v razmišljanja, ki nimajo odgovora, saj je tako tudi z nagonom po hrani, pijači itd. Narava ne more biti nesmiselna – tisti pa, ki tajijo metafiziko, trdijo prav to. S tem je Ušeničnik prisiljen definirati metafiziko kot vsako spoznanje nadčutnega: „Metafizika je namreč nasprotje fizike, in sicer empirične fizike. Česar torej ne podaja empirija, izkustvo, in je vendar spoznano, vse to spada že v metafiziko.“<sup>49</sup>

S tako podstavo metafizike je kajpada lahko pobiti Kanta in vse agnostike tega sveta, saj je metafizična vsaka posplošitev, vsako sklepanje, vsako transcendiranje misli, vsaka refleksija. Nobena empirična znanost, najmanj pa fizika, ne pojmuje svoje metodologije tako ozko, ker je to kratko malo nesmiselno. Prav v tej „*quaternio terminorum*“ tiči napaka Ušeničnikovega mišljenja in njegove kritike agnosticizma, kot tudi idejna nemoč spoprijeti se s Kantom na njegovem lastnem terenu – to pa je nemara tudi že ideološka vsebina Ušeničnikove polemike.

Ušeničnik iz vsega tega izpelje konsekventno tudi tezo, da je vsaka ideja, vsaka misel v bistvu metafizična in da torej brez metafizike tudi znanosti ni. Kant ni priznaval objektivnosti zakona vzročnosti. Kdor stoji na antimetafizičnem stališču se upira osnovnemu načelu vsake empirične znanosti – zakonu vzročnosti. Ta zakon pa je metafizični zakon, metafizično, torej nadčutno načelo: „Brez objektivne veljave principa vzročnosti je vsa veda prazen fantom, slepilen videz, igračkanje s fikcijami uma in domišljije.“<sup>50</sup>

Iz tega sledi, da z zanikanjem zakona vzročnosti zanikam razum, z zanikanjem spoznatnosti zunanjega sveta pa čutila. Skratka, zanikanje metafizike vodi neposredno v zanikanje vsega, v nihilizem in solipsizem. Iz zanikanja metafizike sledi seveda tudi zanikanje etike, religije in socialnega reda. Iz tega pa se lahko rodi samo socialni anarhizem, kakršnega je prolašal „proizvod moderne filozofije“ F. Nietzsche. Agnosticizem vodi torej naravnost v brezverje in politično anarhijo pod geslom: „Vse je dovoljeno“.

Takšnih konsekvenc ni mogoče razlagati drugače kot ideološko. V bistvu je Ušeničnik zadel jedro Leonovega klica po tomistični filozofiji, saj novoveška filozofija, ki ji je metodični dvom osnovno vodilo, vodi sicer na eni strani v pozitivizem, pa tudi v idealizem objektivnega in subjektivnega tipa, hkrati pa je postavila pred tomizem vrsto vprašanj, na katere tomizem ni mogel drugače odgovoriti kot dogmatično in sklicujoč se bodisi na razodetje ali pa na zdrav razum. Prisilila je tomistično filozofijo v takšno defenzivo, iz katere se je lahko reševala samo ideološko, saj je v skrajni posledici kritična filozofija pomenila razvrednotenje religioznega temelja krščanske Cerkve. Zato so Ušenič-

47 A. Ušeničnik: AGNOSTICIZEM, IS I, 1939, str. 22

48 Idem, str. 23 (podčrtal AU)

49 Idem, str. 26

50 Idem, str. 27



nikove polemike z agnosticizmom toliko bolj značilne, ker razgaljajo prav vzrok, zakaj sploh polemika.

Seveda bi lahko Ušeničniku kot filozofu marsikaj očitali, npr. tudi to, da zanikanje spoznatosti zunanjega sveta „na sebi“ (an sich) ne pomeni njegovega zanikanja, ampak načelno nespoznatnost nečesa, kar je zunaj človeka. Pozitivizem se je resda boril proti metafiziki, vendar je bil njegov boj proti **spekulativni** metafiziki. Vsi pozitivisti (z Davidom Humom na čelu) pa so priznavali npr. deduktivno moč matematike in kasneje (v 20. stoletju) deduktivno moč logike: logično in matematično nujnost, ki je po Ušeničniku eminentno metafizičnega značaja.

Ker je temeljil na agnosticizmu prav stari pozitivizem (tj. pozitivizem Comtea, Spencerja ter kasneje E. Macha in Avenariususa), je razumljivo, da je ves polemični žar posvetil prav tej filozofski smeri, medtem ko je v bistvu mnogo bolj nevarno Heglovo filozofijo, iz katere sta izšla Marx in Engels ter komunistično gibanje, pustil v nemar.

Pozitivizmu je posvetil Ušeničnik več razprav, posvetil mu je tudi kritično analizo v **Uvodu v filozofijo**. Oglejmo pa si njegov prispevek iz leta 1911, ko je v Času objavil članek z naslovom „Največja slabost našega časa“, ki ga je ponatisnil (z nepomembnimi spremembami) v Izbranih spisih II.<sup>51</sup>

Med najpomembnejše „slabosti“ tedanje dobe šteje Ušeničnik nevernost, materializem, lahkomiselnost itd. Vendarle je največja nevarnost **pozitivizem**, ker je „... zanikanje vsega, kar je nadčutno in kar je nadnaravno.“<sup>52</sup> Nemška klasična filozofija s Kantom, Fichterjem, Schellingom in Heglom je zameglila sam pojem metafizike. Ljudje so podlegli predsodku, da je Aristotelova in Tomaževa metafizika zmota. Zato so se obrnili k pozitivnemu znanju, ki je (na nesrečo za filozofijo!) doseglo res izredne uspehe. Od tod tudi Comtova teza, da metafizika ni mogoča, da pa je tudi nepotrebna in od tod tudi njegov program pozitivne filozofije. Ta filozofija pa sloni, stoji in pada ob domnevi, da je mogoče le pozitivno, tj. izkustveno spoznanje. Iz pozitivistične, agnostične teze, da zunaj izkustvenih dejstev ne moremo ničesar izreči z gotovostjo, (ne moremo reči, da Boga ni, ampak, samo, da ne vemo, če je Bog) je le kratek preskok v **ateistično** tezo, da Boga sploh ni, da ni duše, ne posmrtnega življenja. Iz tega temeljnega stališča so se po Ušeničniku razvili trije principi pozitivizma, in sicer prvič, **načelo imanence**. To pravilo pravi po Ušeničnikovem mnenju, da je vse, kar presega izkustvo, samo navidezno preseganje. Ideje so psihične tvorbe in so duši vrojene, imanentne. Ta zamisel izvira že pri Kantu, ki je „... dejal, da so ideje Bog, duša, posmrtnost, le ‚praktični postulati‘ našega razuma ...“<sup>53</sup> Bog postane duši imanenten, ne pa, kot uči krščanska vera, duši transcendenten.

Drugo načelo je **načelo evolucionizma**, katerega naglavni greh je v tem, da ne priznava samo razvoja spoznanja, ampak tudi stvari samih. Evolucionizem pojasnjuje na primer tudi razvoj verskega mišljenja, s čemer spodkopava samo vernost. Iz evolucionizma neposredno sledi tudi **načelo relativizma**, po katerem resnica ni nekaj stalnega, trdnega, ampak je v stalni spremembi. Iz teh načel rastejo različne pozitivistične smeri, kot so ničejanstvo in ameriški pragmatizem. Omenjena tri načela pomenijo po Ušeničniku „... modrosloveno teorijo naše dobe.“<sup>54</sup> Ušeničnik sicer ob tem modro ugotavlja, da ne smemo istovetiti pozitivne vede s pozitivizmom, zakaj pozitivna, izkustvena veda se drži svojega predmeta ter na podlagi analize izkustva postavlja zakone, pravila itd. Pozitivistična znanost je le tišta, ki skuša seči prek meja svojega izkustvenega raziskovanja. Prav to dela pozitivizem,

51 A. Ušeničnik: NAJVEČJA SLABOST NAŠEGA ČASA, Čas V 1911, str. 433 – 452; POZITIVIZEM – ZLO NAŠE DOBE, IS II, str. 12 – 33

52 A. Ušeničnik: POZITIVIZEM – ZLO NAŠE DOBE, IS II, str. 16

53 Idem, str. 17 (citirano po IS II)

54 Idem, str. 20

namreč na podlagi izkustvenih znanosti zanikuje metafiziko – takšna znanost je po Ušeničniku pozitivistična znanost.

Posebno zameri Ušeničnik pozitivizmu kritiko krščanske vere, ki sloni na tezah, da v človeških verstvih ni nič božanskega, da vere niso božjega izvora, da ni ne božje resnice ne božjih znakov (čudežev). Verstva je treba pojmovati evolucijsko, imanentno in relativistično. Ko polemizira proti tem stališčem, polemizira predvsem s F. Strausom, nadalje A. Harnackom, ki je kot protestantski teolog zanikal čudeže, nadalje s Paulusom, Bauerjem itd., ne omenja pa L. Feuerbacha, ki je navsezadnje začetnik kritike religije v 19. stoletju in je njegova filozofska teorija izvora vere do danes v temelju še nepresežena. Zato pa se s toliko večjo ihto spravlja nad pozitiviste, kot so Spencer, Durkheim in Wundt, čeprav bi se dalo razpravljati, ali sta slednja dva v resnici pozitivista. Čeprav priznava posebej Durkheimu izvrstne ideje, vendar mu zameri, ker ne more razložiti družbe teleološko. Kolikor hoče biti sociologija znanost, se teleološke metode ne more posluževati drugje kot v svojem projektivnem delu, vendar je ta „smotrnost“ smotrnost človekove zavestne usmerjenosti v ideal družbenega življenja. Znanost postane nemara znanost sploh šele tedaj, ko se otrese teleologije. Vendar Ušeničnik kot tomist ni mogel biti teh misli, saj je bil tomistični aristotelovec.

Iz znanosti pa najde pozitivizem z vsemi svojimi slabimi in pogubnimi lastnostmi tudi pot v praktično življenje. To se kaže v tem, da se izgublja smisel za Cerkev, ki jo pozitivizem pojmuje pragmatistično – svoj smisel ima samo pri izobraževanju in vzgoji barbarskih ljudstev, sodobnemu napredku pa je v napoto. Dogme niso potrebne, so samo historični balast. Vera postaja zasebna stvar, namenjena neizobraženim slojem. Družba je človeškega in ne božanskega izvora: „Družba je modernemu človeku pozitivna tvorba, ki jo je ustvarila in jo vzdržuje volja ljudi. Socialna oblast je izraz te volje; pravo te oblasti, njeno določilo in torej tudi le nekaj relativnega. Odločuje večina, pravica je torej moč, in politika umetnost druženja in izrabljanja moči. Moderni človek rabi besede: pravica, ideali, a v srcu se smehlja tistim, ki v take besede verujejo.“<sup>55</sup> Skratka, nenravnost je zagospodovala v narodnem, meddržavniškem življenju, med ljudmi, med delodajalci in delavci. Merilo sodobnosti je Nietzschejev nadčlovek, po katerem se zgledujejo vsi, od politikov do trgovcev.

Pozitivizem je torej tista filozofija, ki je kriva za vse to in predvsem za upadanje politične oblasti Cerkve. Pozitivizem je po svojem najglobljem bistvu za Ušeničnika materializem in ateizem, čeprav se tega sami filozofi ne zavedajo, ker so bojda premalo dosledni v svoji teoriji. Moderni pozitivizem pa ni samo agnosticizem, dvomljenje, ampak je negacija sama.

Pozitivizmu so najbolj vdane protestantske dežele, ker je protestantizem že tako sam zanikal možnost čudeža in torej možnost vsega nadnaravnega. Zato velja za Ušeničnika dilema: ali katolik ali pozitivist, ali drugače: za pozitiviste ni mesta v katoliški Cerkvi. Edina rešitev je, da se človeštvo spet obrne k metafiziki: „Več metafizike v znanost, več nadnaravnega v življenje – sicer bodo izgubili katoliški narodi najdražje, kar imajo, božji element rešilne vere.“<sup>56</sup>

To je bistvo Ušeničnikove kritike pozitivizma, ki ga je variiral še v mnogih člankih in razpravah. Boj proti pozitivizmu je za Ušeničnika lahko uspešen samo s postavitvijo že pozabljenih metafizike, s priznavanjem tako imenovanih nadnaravnih načel, ki jih je podrobno obdelal v svojem **Uvodu v filozofijo**, v razdelkih o psihologiji in racionalni teologiji. V tem smislu je karakterističen Ušeničnikov članek **Več luči ali kakor ga je poimenoval v Izbranih spisih Zoper pozitivizem**<sup>57</sup> kjer z vso katoliško klerikalno ihto poziva na

55 Idem, str. 30

56 Idem, str. 33

boj proti pozitivizmu v božjem imenu kot predstavnik „vojskujoče se Cerkve“. Vendar velja pripomniti, da je svoj klerikalni „ton“ v kasnejših letih precej znižal, v letih do prve svetovne vojne pa se je očitno čutil Mahničevega naslednika in je to tudi skušal v svojih člankih dokazati. Zgoraj omenjeni članek pa je nastal ob petindvajsetletnici Mahničevega delovanja. Mahniča je slavil kot prvoborca za stvar svete Cerkve, ki je naredil Slovencem s tem neprecenljivo uslugo: „In klic ‚Več luči‘ ni bil zaman. Luč krščanskih načel je svetleje posijala in kamor je posijala, se je vzbudilo novo življenje. Megla liberalizma se je razpršila, krščansko ljudstvo je izpregledalo in se zavedalo, in začela se je doba naše renesanse, ki nam je dala vse, kar imamo lepega in velikega: naše katoliške shode, naše politične in socialne organizacije, naša izobraževalna društva, naše Marijine kongregacije, naše Orle; ena misel, ena ideja je vse to ustvarila: krščanska misel, krščanska ideja.“<sup>58</sup> Menim, da je vsak komentar tu odveč – razen morda to, da iz Ušeničnikove tirade veje vsekakor pretiran optimizem in politično nepoznavanje dejanskih razmer v Sloveniji v letih pred prvo svetovno vojno.

Iz Ušeničnikovega strastnega preganjanja pozitivizma ne veje skrb za filozofijo, ampak skrb za vlogo Cerkve. Znanost naj se kar razvija dalje, saj dokler ostaja v svojih okvirih, Cerkvi ni nevarna. Kakor hitro pa se začne posploševanje na podlagi pozitivnih ved, ko se začne metodično razvijati agnostična filozofija z relativizmom resnice itd., tedaj postane duhovnik in teolog-filozof Ušeničnik hudo zaskrbljen in vsa njegova strokovnost se spremeni v ideologijo, v ideološko defenzivo – apologetiko načel, ki nimajo samo filozofski značaj, ampak tvorijo podlago za politično nadoblast katoliške Cerkve.

Ko smo že pri pozitivizmu, pa si še oglejmo, kako se je bojeval Ušeničnik z drugim proizvodom „moderne dobe“, tj. z evolucionizmom in njegovo aplikacijo v biologiji, to je z descendenčno teorijo in posebej z darvinizmom. Zelo zanimiva je Ušeničnikova priredba nekaterih člankov iz začetka tega stoletja, kakor jih je objavil v *Izbranih spisih* pod naslovom *O descendenci*. Sama razvojna teorija pravzaprav Ušeničniku ne dela posebnih preglavic, ker je tudi razvoj mogoče razložiti na podlagi teleološkega načela. Temeljno vprašanje razvojne ali descendenčne teorije mu je „... ali sega ta razvoj tako daleč, da ne nastajajo le različki v istih vrstah, temveč tudi nove vrste, ali celo novi rodovi, družine, redi itd? ...“<sup>59</sup>

Načelo razvoja je v prvi vrsti zanj samo le hipoteza. Čeprav splošni videz kaže, da so se vse sedanje vrste živali razvile bodisi iz nekaj pravrst ali iz skupnega korena, pa za razvoj vrst in vrst, kot pravi, ne eksistira drugega kot nekatere „indicije“, nikakor pa ne znanstveno veljavni dokaz. Biologi znanstveniki pa jemljejo hipotezo za aksiom. Descendenčna teorija pomeni za biologijo to, kar atomizem za fiziko. Atomizem nosi namreč po Ušeničnikovem mnenju v sebi nerešljiva protislovja, zakaj „... sile, delujoče po praznini na razdaljo, so neumevne, da, protislovne.“<sup>60</sup> (to je citat iz dela Du Bois-Reymondovega dela *Ueber die Grenzen des Naturerkenntens*. Leipzig 1818. 24 str.) Prav tako se je zdelo Ušeničniku nespametno istovetenje sile in snovi.<sup>61</sup>

V evolucionizmu pa je videl tudi kal ateizacije in vse njegove posledice, kot je intelektualno, moralno in socialno anarhijo. Evolucionizem mu je kot absolutna teza zmoten. Sicer je priznaval, da se vse razvija, vendar nevarnost evolucionizma je predvsem v tem, da razvoj nima ne začetka ne konca in da tudi nima posebnega cilja, da ni teleološko naravnan. Zakaj: „Razvoj sam iz sebe, brez vnanjega vpliva, brez počela, ki da nagib, je protisloven nestvor.“<sup>62</sup> je zapisal 1907. leta v Času.

57 A. Ušeničnik: VEČ LUČI, Čas VI, 1912, str. 6, 8 in 94; ZOPER POZITIVIZEM, IS II, str. 33 – 49

58 Idem, str. 48 (citirano po IS II)

59 A. Ušeničnik: O DESCENDENCI, IS III, str. 225

60 Idem, str. 226

61 Primerjaj A. Ušeničnik: GEOLOG FERDO SEIDL, IS II, str. 275

Kar zadeva razvojno teorijo v biologiji, meni, da je ni mogoče istovetiti z „neznanstveno“ Darwinovo tezo o naravnem izboru, ki je izmed vseh evolucionizmov največji trn v peti teologom (tudi danes). Z darvinizmom opravi na kratko, povzemajoč avstrijskega novinarja Muellerja, ki naj bi dokazal, da je načelo izbora omejeno po obsegu in da ne more tvoriti novih vrst, ampak samo pasme in razlike med pasmami. To načelo naj bi bilo omejeno tudi intenzivno, ker ne more ustvarjati novega, ampak samo zavrne to, kar je slabo. Tretjič naj bi bilo načelo naravnega izbora samo prestavljanje osnovnega vprašanja na drugi tir; zakaj osnovno vprašanje je vprašanje dednosti. Tako mu očita Ušeničnik mehanicizem in neznanstveno mišljenje.

Splošna descendenca ali razvoj vsega, kar je, pa se mu zdi velik nesmisel, ker izhaja iz pojma „samoplodnje“ (generatio spontanea), za katero je že Pasteur dokazal, da ni možna. Po Ušeničnikovem prepričanju je možen nastanek živega samo iz živega. Res je, da se je tu Ušeničnik lahko najbolj postavil po robu moderni teoriji biologije, ker pač tedaj še niso odkrili vseh zamotanih procesov pri tvorjenju beljakovin. Vendar pa je napačno razlagal darvinizem kot mehanicizem in mu podtikal vprašanja, ki jih darvinizem ne obravnava (npr. vprašanje samoplodnje). Bistvo tirad zoper evolucionizem in darvinizem pa je navduševanje Ljubljanskega Zvona za biološko znanost, v čemer je seveda videl Ušeničnik veliko nevarnost za vero in slovenski klerikalizem. Posebno pa je zameril Ušeničnik darvinizmu, da je sprožil vprašanje razvoja človeka iz nižjih bitij. To so storili Huxley in Haeckel. Medtem ko zanika darvinizmu vsakršno vrednost, pa nekaterim aspektom descendenčne teorije le priznava vsaj verjetnost. Interpretira pa jo tako, da vrste nastajajo iz vrst, razvoj rodov iz rodov itd. Na področju geologije je razvojna teorija zelo verjetna hipoteza, čeprav se po Ušeničnikovem mnenju ne da dokazati. Za biologijo pa je najverjetnejša hipoteza (seveda spet za Ušeničnika), da je bilo že na začetku več vrst ali več debel, kot pravi Ušeničnik, in da je bila torej descendenca polifiletična. Od tod sledi tudi razlika med naravnimi vrstami in sistematičnimi. S tem je ohranjena možnost teološko-krščanskega nauka o izvoru vsega živega. Tako pojmovana descendenčna teorija, ki ji priznava Ušeničnik status naravoslovne hipoteze, nima nobene zveze ne z materializmom ne z ateizmom. Tu se sklicuje na Waimanovo teorijo, ki je evolucionizem prilagodil teologiji tako, da je pripisoval individuumom vrste sposobnost zavestne (teleološke) prilagodljivosti, kar je po vsej priliki dokaj šibka hipoteza. Prilagodljivost lahko namreč zadovoljivo razloži samo darvinistično načelo naravnega izbora in znanost genetike.

Vendar pa Ušeničnik ni evolucionizmu preveč naklonjen in se mu zdi bolj verjetna tako imenovana stalnostna teorija. V Uvodu v filozofijo II pa je kljub vsemu sprejel descendenčno teorijo, pri čemer je pojmoval razvoj izključno teleološko.<sup>63</sup> V letih 1931/32 je v Času priobčil svoja razmišljanja o prvotnem človeku. Ta razmišljanja so toliko bolj zanimiva, ker v članku sploh ne podvomi več v razvojno načelo, prav tako ne dvomi o tem, da je neandertalec ali sinantropus (pekinški človek) res človek. Vendar pa ga kljub temu straši privid, da so to resnično razvojne stopnje človeka in da se je po tem načelu človek res razvil iz opice (kot je to tedaj razumel Ušeničnik): „Kar nas bolj po pravici moti, je misel na razvoj, da bi se bil namreč potemtakem človek razvil iz opice. Ta misel nas moti že sama po sebi, ker se nam upira opičji postanek, moti nas pa tudi še posebej glede na sv. pismo, ki nam pripoveduje, da je Bog in kako je Bog človeka ustvaril.“<sup>64</sup>

Ob tem vprašanju mu je edina avtoriteta sv. pismo in vatikanska odločba, da je treba brati tozadevno mesto iz Mojzesove 1. knjige dobesedno – dokler se ne bo izkazala

62 A. Ušeničnik: EVOLUCIONIZEM; IS III, str. 216

63 A. Ušeničnik: UVOD V FILOZOFIJO II, str. 342 – 375

64 A. Ušeničnik: O PRAČLOVEKU, Čas XXVI 31/32; IS III, str. 248

potreba, da to mesto pojmuje samo simbolično. Vse najdbe pračloveka pa šteje v zvezi z razvojno teorijo človeka za sklepanje po podobnosti in kot takšno pravzaprav ne povsem znanstveno. Za razvoj človeka zahteva jasnih in neoporečnih dokazov, ki pa jih znanost tedaj še ni mogla dati. Če pa bi se vendarle izkazalo, da se je človek razvil iz živali, kar se mu zdi sicer nemogoče, pa bi bilo mogoče na podlagi sv. pisma sklepati, da je po izvirnem grehu in po izgonu iz raja, padel tudi telesno na raven, ki je blizu človeku podobnim opicam. Sv. pismo je namreč mogoče prilagoditi vsakemu znanstvenemu spoznanju, ker ga je dovoljeno tolmačiti tudi simbolično in ne samo dobesedno.

Gornja izvajanja, kakor smo jih reproducirali, jasno kažejo, kako neoglajeno je filozofiranje, ki temelji na dogmatičnem sistemu, in kako mora tomist nenehno prilagajati tako sv. pismo kot Tomaževo doktrino sodobnemu stanju znanosti in tudi sodobni misli.

Osnovna ideja pa, ki jo je zasledoval pri polemiki z razvojno teorijo in, ki jo je, kot smo že omenili, le priznal vsaj kot zelo verjetno hipotezo, je misel, da evolucionizem podpira ateizem in materializem. Navsezadnje je vse sodobne smeri filozofije meril izključno po merilu ateizma in materializma, ki pa ga je pojmoval v nefilozofskem smislu. Lahko bi še in še naštevali različne primere tega Ušeničnikovega odnosa (tako je npr. srdito napadal Vebrovo predmetnostno filozofijo, vse do tistega trenutka, ko je Veber „priznal“ Boga in napisal celo knjigo o Bogu. V tistem hipu se je Ušeničnik sprijaznil z njegovo filozofijo in jo tudi podprl. Zato npr. v *Izbrane spise* ni uvrstil svojih polemik z Vebrom, ki jih ni bilo tako malo), vendar pa si moramo ogledati še dvojce področij, kjer je po našem mišljenju prišlo do izraza prevladovanje ideologije nad filozofijo. Na prvem mestu je to vsekakor področje umetnosti, področje estetike.

Ni dvoma, da je Ušeničnik v tem precej sledil Mahničju, čeprav se je zavedal njegove zaletelosti. Skoraj do kraja je vztrajal na metafizični opredelitvi estetike. Od tod tudi njegova misel, da mora biti umetnost kot delo človekovega duha podrejena teologiji ali vsaj vernosti. Temeljni odnos Ušeničnika do umetnosti z vidika estetike pa je bil v glavnem le utilitarističen, čeprav s posebnega vidika.

Povedati je treba, da Ušeničnik ni pisal estetike kot npr. dr. Frančišek Lampe ali Mahnič. Ukvarjal se je na tem področju v glavnem z odnosom med umetnostjo in etiko, pravostjo. Prav tu je prišel kot ideolog najbolj do izraza. Glavno pričevanje Ušeničnikovega odnosa do umetnosti in s tem tudi do estetike pa je njegova slovita posredna in neposredna polemika z dr. Izidorjem Cankarjem, vodilnim umetnostnim kritikom, esejistom in umetnostnim zgodovinarjem, ki je predstavljal, če lahko tako rečemo, levo, liberalno krilo katoliškega tiska, ki je nadaljeval tradicijo, spočeto z dr. Fr. Lampetom v reviji *Dom in svet*. Ko se je Izidor Cankar vrnil 1916 leta z Dunaja, se je bil prisiljen soočiti z Ušeničnikovim napadom na nenravnost v umetnosti, kar je letelo seveda na literarni program *Dom in sveta*.<sup>65</sup> Svoje nezadovoljstvo je Ušeničnik najavil z razpravo *Umetnik in nravna odgovornost*,<sup>66</sup> v kateri je postavil trditev, vredno dr. Antona Mahničja, da je umetnik odgovoren po moralni plati za svoje delo in da smo Slovenci premajhen narod, da bi si lahko privoščili literaturo, ki ne bi bila tudi za mladino. Osnovna sporna točka je bil pojem umetnikove svobode, ki se je zdel Ušeničniku premalo izdiferenciran, vsekakor pa preveč modernističen in formalističen. Izhajajoč iz trditve, da ima umetnik velik vpliv na posameznike in na družbo, izvaja trditev, da ima (kolikor trditev drži), tudi veliko moralno odgovornost za svoja dela, zakaj: „Umetnik deluje na duše in srca poedincev, po njih pa tudi na socialno psiho, to je,

65 Prim. Fr. Koblar: SPREMNA BESEDA k Izidor Cankar: LEPOSLOVJE, ESEJI, KRITIKA, Lj. 1969 I. str. 407 – 421

66 A. Ušeničnik: UMETNIK IN NRAVNA ODGOVORNOST, Čas X 1916, str. 100 – 108; IS II, 263 – 274

na npravno naziranje vsega ljudstva in vse dobe.<sup>67</sup> Glede tega je treba določiti načela, po katerih lahko sodimo in ocenjujemo umetnike (seveda gre predvsem za književnost in za umetnine). V zvezi z umetniškim delom je treba po Ušeničniku ločiti troje: idejo, obliko in okolje, v katerem deluje.

V zvezi z idejo umetniškega dela poudarja Ušeničnik, da ima neko idejo prav vsako leposlovno delo, s katero prihaja v odnos z odjemalcem. Vendar pa je tudi v umetnosti vera prva in nad vsem drugim: „Ni pa med nami nobene pravde o tem, da je naši duši najvišje religioznost in npravnost. Če bi morali voliti, bi rajši žrtvovali vso umetnost kakor pa količkaj religioznosti in npravnosti.“<sup>68</sup> Zato je prvo načelo, da se mora umetnina ujemati, skladati z npravnostjo, torej z njeno versko vsebino. Umetnik je torej lahko svoboden samo v tem npravstveno-verskem okviru. Tako je npr. Finžgarjeva **Dekla Ančka** visoko moralno delo, čeprav ni za otroke. Nemoralna pa je vsaka povest, vsako umetniško delo, ki umetniško oblikuje nemoralen motiv, npr. prešuštvo, ki ni kaznovano, ali ljubezen samo zaradi naslade, ne pa kot neko „resnobno smotnost“ – potem jo je treba kot nemoralno odkloniti. Ideja seveda ni vse. Oblika je tista, ki stori neko leposlovno delo za umetniško. Tu tehta Ušeničnik predvsem možnost, da sama ideja ni nemoralna, vendar pa je delo vseskozi nenravno. Za primer si vzame Alojza Kraigherja „Kontrolor Škrobar“, ki naj bi sicer slikal vzroke propadanja slovenskega naroda, vendar: „Kraigher je pa nanosil v roman toliko lascivnosti, da ostane naša bol skoraj popolnoma na dnu in se vsiljuje kot glavni motiv vprav lascivnost.“<sup>69</sup> Kraigherju pa postavi nasproti pisatelja Frana Detelo, čeprav je bilo že tedaj več kot jasno, da je umetniško precej nebogljena osebnost. Tu je Ušeničnik podobno kot pred njim Mahnič dokazal svoje estetsko nerazumevanje umetnosti in pedagoško-utilitaristično ozkost gledanja nanjo. Zato teoretičen sklep, da je umetnina v lepi obliki realizirana ideja. In če je ideja nenpravna, se oblika ne strinja z idejo in torej „umotvor ni resničen umotvor“<sup>70</sup>. Tako smo pristali na mahničevskih pozicijah, ki so nam že znane.

Vendar pa se zdi Ušeničniku tretji moment vsaj toliko važen kot prva dva. Pisatelj se mora namreč zavedati za koga piše. Piše pa za svoj narod in zato njegova dela ne smejo biti nenpravna. Mora se zavedati pomena in vpliva svojega dela – in to je tretje načelo. Čeprav pri Dostojevskem in Tolstoju nihče ne išče nenpravnosti, pa je ista snov presajena na slovenska tla lahko moralno škodljiva, posebno, če je objavljena v mladinski reviji **Dom in svet**, kot je bila novela „Anuška pred poroto“, Franceta Bevka. Na takšno mahničevsko koncipirano estetiko, ki je povrh vsega še opozarjala na majhnost slovenskega naroda in naravnost na neprimernost cilja, da bi se po umetniški plati približal velikim narodom, izzvani dr. Izidor Cankar ni mogel ostati dolžan odgovora. Če bi tudi Mahnič imel svojega Izidorja Cankarja, bi se nemara pot klerikalizma pisala malo drugače, kot pa pa se je. Izidor Cankar je namreč Ušeničniku napisal odgovor, ki je precej zalegel. Njegovemu pedagoškemu akcentu je postavil nasproti umetnostnega. Izhajal je iz trditve, da je mogoče umetnost soditi samo umetnostno, da pedagoška kritika ni hkrati tudi že umetnostna. Svojo razpravo, ki je izražala prepričanje celotnega kroga okrog revije **Dom in svet**, je napisal ostro, a tako prepričljivo, da lahko štejem njeno objavo za konec katoliškega pedagoško-utilitarističnega vtikavanja v literaturo, hkrati pa tudi tako rekoč konec Ušeničnikovega šarjenja po umetnostnem področju.<sup>71</sup> Poraza Ušeničnik sicer ni priznal, ker se<sup>72</sup> z Izidorjem Cankarjem ni bodel toliko teoretsko kot praktično,

67 Idem, (IS II), str. 263

68 Idem, str. 266

69 Idem, str. 269

70 Idem, str. 271

71 Primerjaj I. Cankar: TRIDESET LET; *Dom in svet* 1916: LEPOSLOVJE, ESEJI IN KRITIKA II, cit. izd. str. 160 – 171; tudi že citirana Koblarjeva razprava!

72 Primerjaj A. Ušeničnik: IS VI, str. 182

ker je mladina izgubila svojo revijo. Vendar pa bodimo pravični Ušeničniku. Kot filozof, ideolog in vernik v pravem pomenu te besede si ni mogel kaj, da ne bi povsod in vedno branil pozicije katoliške vere. Umetnost pa je bila vedno nevarna Cerkvi, ker je „držala življenju zrcalo“ in življenje pa, kot je znano, ni posebno npravstvena kategorija.

O Ušeničnikovih bojih na področju umetnostne kritike bi seveda lahko pisali še marsikaj. Posebno je zanimiva njegova polemika z Josipom Vidmarjem iz leta 1928 in 1929, kjer opazimo, da se je začel počasi odmikati od metafizične teorije estetike in se je postavil v bran predvsem krščanskim pisateljem (npr. v bran dr. I. Preglja). Ob izidu *Izbranih del* je v II. knjigi ob rob nekaterim svojih estetskih razprav zapisal, da se mu ta teorija ne zdi več neovrgljiva in je ločil umetnika od moralista, čeprav mu je etični zakon seveda še vedno nad estetskim.<sup>73</sup>

Seveda Ušeničnik kot ideolog krščanske, etične umetnosti ni mogel imeti takšnega uspeha, ker je imel ostre nasprotnike v lastnem taboru, razen tega pa npr. pesnik Oton Župančič ni bil Gregorčič, da bi se bila ponovila zgodovina. Tudi nenravna umetnina mu je v tem zadnjem zapisu kljub vsemu umetnina, čeprav ne čista. Videti je, da je na kraju priznal premoč „formalistične“ teorije umetnosti, ki ji metafizično spajanje dobrega, resničnega in lepega nikakor ne more prodreti v bistvo. S tem pa je pravzaprav opustil tudi stališče Tomaža Akvinskega, da je lepo to, kar ugaja – tezo, ki jo je prevladal že Izidor Cankar (pred njim pa na Slovenskem že I. Bernik). V času svojega delovanja pa je Ušeničnik učinkoval seveda predvsem kot ideolog (na estetskem področju) in takšna je navsezadnje tudi sodba naših slovstvenih zgodovinarjev.

Na koncu se dotaknimo še Ušeničnikovega odnosa do dialektičnega materializma ali bolje do marksizma, s katerim se je moral v svojem dolgem življenju in delovanju kajpak soočiti tako kot vernik kot tudi vodilni katoliški filozof in ideolog prve polovice dvajsetega stoletja.

Z dialektičnim materializmom se je srečal Ušeničnik predvsem kot filozof in ne toliko kot politik, čeprav je seveda govoril o ruskem komunizmu tako, kot so pač v letih pred drugo svetovno vojno govorili vsi katoliški duhovniki. Lotil pa se je marksizma podobno kot se je marksizem po drugi svetovni vojni loteval drugih filozofij: osnovna premisa je bila naslednja: če ugotovimo za neko filozofsko smer ali za filozofem, da je materialističen, je s tem že dokazana absolutna napačnost in neznanstvenost te filozofije.

Dialektični materializem je vzel v svoj idejni precep leta 1938 h knjižici **Dialektični materializem**. Šlo je med drugim tudi za sodbo o Ivanu Cankarju – ali je bil marksist ali ni bil. Komentator Cankarjevih del Izidor Cankar je bil zapisal, da je marksizem ekonomski materializem, ki razglša vsemogočnost gospodarstva – in da je Ivan Cankar prav temu nasprotoval. V Ljubljanskem Zvonu se je oglasil Ivo Brnčič (1937 leta), ki je Izidorju Cankarju očital, da ponavlja tendenciozno oceno marksizma. Ušeničnik se torej sprašuje, katera razlaga marksizma je točnejša – monistična (v smislu materije) ali dualistična (ki jo je po vsej priliki zagovarjal I. Brnčič). Ušeničnik skuša odgovoriti torej na naslednja vprašanja: „Kaj je dialektični materializem in kaj uči? ... Kako se ima dialektični materializem do materializma, ki izvaja vse iz materije?“<sup>74</sup> Da bi lahko odgovoril na ta vprašanja, se Ušeničnik posluži samih tekstov Marxa in Engelsa. Njuno filozofijo pravilno izvaja iz Heglovega absolutnega idealizma, pri čemer pripisuje Heglu idealistični monizem (Vse, kar je, je duh, materija je samo realizacija duha). Tako je postavljeno nasprotje z materialističnim monizmom (vse, kar je, je materialno – tudi duh). Marx in Engels sta zavrnila idealistični monizem in ga po Ušeničnikovem mnenju zamenjala z monističnim materializmom. Drugače pa je s Heglovo metodo, dialektiko, ki sta jo v celoti sprejela, ker sta videla njeno plodnost na polju zgodovine. Dialektika naj bi

73 Primerjaj A. Ušeničnik IS II, str. 296 – 298

74 A. Ušeničnik: DIALEKTIČNI MATERIALIZEM, Naša pot XVI 1938, str. 7

namreč Marxu in Engelsu pokazala, da na svetu ni nič absolutnega, ampak da je vse en sam nepretrgan razvoj po zakonih dialektike. Na pot materializma je spravil Marxa in Engelsa Feuerbach, ki sta materializem povezala z dialektično metodo. Ob tej genezi in razlagi marksizma se Ušeničnik v glavnem oslanja na Engelsovo popularno delo „Ludvig Feuerbach in konec nemške klasične filozofije“. Zgled dialektične metode ob materializmu pa je po Ušeničniku dal Marx v „Kapitalu“, ko opisuje razvoj lastnine.

Posebej Ušeničnik omenja, da je bil Marx kritičen do Feuerbachovega materializma, ki mu je bil vsekakor preveč mehaničen. Vsa intelektualna duhovna nadgradnja pa je odvisna od gospodarskega, družbenega dogajanja in zato se ta materializem imenuje **historični materializem**. Skratka: Ušeničnik na podlagi nekaterih tekstov (med njimi je na prvem mestu Komunistični manifest) dolži marksizem za ekonomski redukcionizem, kakor bi temu rekli danes.

Iz tega izhajajo seveda zlasti za vero neugodni zaključki, saj sta Marx in Engels razlagala vero kot izraz človekove odtujenosti. Zato za Ušeničnika ni nobene dvojbe več, ali je marksizem materializem ali ne in polemizira s stališčem Maxa Adlerja, znanega avstromarksista, ki je skušal dokazati, da je marksizem realistični pozitivizem. Tu Ušeničnik povsem pravilno ugotavlja, da je pozitivizem agnosticizem, medtem ko je marksizem materializem in torej zavrača agnosticizem. Marxov materializem identificira Ušeničnik z ateizmom, z negacijo Boga in duše, pri čemer se sklicuje na znano Marxovo reklo, da je vera opij za ljudstvo. Zato je moral Ušeničnik že s tega vidika obsoditi marksizem. Tako v šestem delu svoje knjižice kot glavne kritične motive, ki naj bi ovrgle „znanstvenost“ dialektičnega materializma, postavlja trditev, da je to res materialistični monizem, ker zanika samobitnost duha, človeškega duha pa spravlja v neposredno odvisnost od materije (od organizacije materije), pri čemer so dialektičnemu materializmu odločilni gospodarski vidiki, saj so mu, „... zakoni ‚konec koncev‘ le odsev gospodarskih zakonov, tako da so končno odločilni gospodarski zakoni.“<sup>75</sup>

Prav zaradi monizma je dialektični materializem neznanstven, trdi Ušeničnik, zakaj po njem ni mogoče zanikati dejstva, da sta materialni in duhovni svet dva svetova, ki ju ni mogoče razlagati z istimi zakoni gibanja. Med materialnimi in duhovnimi pojavi ni nobene sorodnosti, v nobenem primeru se ne da duha izvesti iz materije. Vendar tu opozarja Ušeničnik, da mnogokrat zamenjujejo ljudje agnosticizem z materializmom ter pri tem brani slovenskega znanstvenika dr. A. Šerka pred očitki, da bi bil materialist. Šerko je bil agnostik, tj. mislil je, da Boga in duše preprosto ni mogoče spoznati.

Osnovna filozofska napaka Ušeničnika je torej pri interpretaciji marksizma kot filozofije, da mu podtika ekonomski redukcionizem in da ne ve, kako marksizem ravno zaradi dialektičnih zakonov priznava vsaki vrsti pojavov njene lastne zakonitosti – torej tudi duhovnim in duševnim pojavom. Priznava pa Ušeničnik, da ima dialektični materializem v mnogočem videz resnice, in da je zlasti, kar zadeva dialektike, v marsičem tudi resničen.

Druga plat, ki jo je zameril Ušeničnik marksizmu, pa je seveda komunizem in njegov odnos do privatne lastnine. Ušeničnik je pri tem izhajal iz različnih cerkvenih dokumentov, ki privatno lastnino upoštevajo kot bistveni del naravnega in božjega prava, pri čemer se je skliceval predvsem na encikliko „Quadragesimo anno“ papeža Pija XI. Ker pa so bili tudi krščanski sociologi v zvezi s privatno lastnino različnega mnenja, se je čutil dolžnega, da poseže v debato o tem. V članku „Pravda o pojmu lastninske pravice“<sup>76</sup> je prikazal ta boj kot boj med dvema definicijama privatne lastnine. Stara definicija izvira še iz rimskega prava in se glasi po Ušeničnikovem približnem prevodu takole: „Lastninska

75 Idem, str. 53

76 A. Ušeničnik: PRAVDA O POJMU LASTNINSKE PRAVICE, Čas XXIV 1929, str. 136, 138, IS V, str. 274 – 277



pravica je pravica svobodno razpolagati s kako rečjo (če te svobode ne omejuje kaka posebna pozitivna pravna določba).<sup>77</sup> Moderni teologi so to definicijo zavračali, ker je pač poganskega izvora (med drugim tudi zato ker se „svobodno razpolagati“ v latinščini bere „uti et abuti“, pri čemer je glagol „abuti“ vežznačen in pomeni poleg „porabiti“ tudi „zlorabiti“), je nadalje individualistična, torej protisocialna ter hkrati, ker dovoljuje tudi zlorabo privatne lastnine, seveda v krščanskem smislu globoko nemoralna.

V tej pravdi se je Ušeničnik postavil na stran starih moralistov, tradicionalistov, ki so videli v tej definiciji zadostno krščansko vsebino. Vendar pravi, da bi bilo v redu, če bi se naglasil v sami definiciji tudi smoter lastnine, to pomeni, da privatna lastnina ni samo pravica, kakor je doslej bilo govora v cerkvenih tekstih, ampak tudi dolžnosti. Ušeničnik je bil za poudarjanje dolžnosti, ker je Cerkev tudi sama (vsaj formalno) obsojala kapitalistično izkoriščanje delavcev in je tudi tu hotela kovati svoj politični kapital. Ta proces je s političnega vidika na Slovenskem dovolj jasen.

Seveda pa se je Ušeničnik spopadal tudi z ekonomsko teorijo marksizma, ker pa tam ni doumel nekaterih preprostih stvari (npr. delo kot menjalna vrednost), niso ti drobci omembe vredni.

Če bi skušali v eni sapi odgovoriti na vprašanje, kakšna je bila ideološka funkcija oživiljanja tomizma na Slovenskem, bi lahko odgovorili približno takole:

Že v drugi polovici 19. stoletja se je formirala katoliško klerikalna misel, ki ji je dal svoj ideološki poudarek dr. A. Mahnič. Hkrati s tem pa se je začel diferenciacijski proces tudi znotraj same klerikalne stranke. Ta proces je privedel do dveh kril, in sicer radikalnega, ki ga je predstavljal Mahnič, in na zmernega, ki ga je predstavljal dr. Fr. Lampe. Nadaljni razvoj je šel skoraj natanko po teh dveh poteh. Tako je nadaljevalec Mahniča vsekakor dr. A. Ušeničnik, ki je svojo ideološko konservativnost dokazoval posebej na estetskem in filozofskem področju, in je na filozofskem področju skušal najti mesto tomizmu v okviru modernih evropskih filozofskih strujanj – predvsem na področju fenomenologije in predmetnostne filozofije, ki pa sta po nekaterih svojih korenih segali v neosholastiko. Čeprav politično udejstvovanje dr. A. Ušeničnika ni bilo posebno javno, pa je s svojo tehtno, premišljeno besedo dostikrat posegal v odločilne situacije – tudi politične narave. Prav v zvezi s tem je značilna tudi njegova zavrnitev estetike dr. Izidorja Cankarja, ki se je – sicer sprva v okviru katolicizma – zavzemal za pisateljevo svobodo, za svobodo umetnika. Tu je Ušeničnik dejansko nastopil z Mahničevskimi argumenti, ki pa jih je mnogo let kasneje (v Izbranih spisih) zavrgel kot neučinkovite in neuporabne za razsojanje o umetnini.

Ideološki proces cerkvene filozofije na Slovenskem je torej tesno povezan s slovenskimi kulturno-političnimi razmerami. Filozofija je v tem smislu rabila kot pomočnica, ki naj razdere vplive laične filozofije, posebej skepticizma in pozitivizma, na koncu pa seveda tudi marksizma.

---

77 Idem, str. 274 (citirano po IS V)



# Vprašanje znanosti v Platonovem „Teaitetu”

*Dr. Valentin Kalan*

## UVOD

### 1. Problem razumevanja in razlage Platonove filozofije – k stanju raziskave Platonovih dialogov

V svojem delu o zgodovini platonizma je A. E. Taylor (*Platonism*, 1924) upravičeno ugotavljal, da je z bistvom Platonove filozofije tako kakor z zrakom: ne čutimo ga zato, ker smo deležni njegovih učinkov. Na splošno gledano danes platonistični študiji dobro uspevajo. Tako je H. Cherniss v svojem referatu o raziskavi Platona v letih 1950–57 predstavil nič manj kakor 2025 samostojnih publikacij, razprav in člankov. Intenzivnost proučevanja Platona tudi sedaj ne popušča. V tej poplavi razlag in teorij seveda ni mogoča orientacija, če ne upoštevamo ozadja nastajanja teh študijev. Medtem ko je predstavljal Platon skupaj z Aristotelom neposredni življenjski ambient razvoja filozofije do 17. stol. . . ., se je problem platonizma zgodovinsko pojavil v 18. stol. Kakor je namreč razsvetljenstvo že na horizontalni ravni uveljavilo samozavest modernega človeka, ki ji je platonizem vsaj v prvi fazi pomenil oviro v njeni manifestaciji, tako so hkrati z nastankom metafizičnih sistemov 17. in 18. stoletja tudi Platona hoteli razumeti kot sistematika. Sistematična razlaga se je v 19. stol. uveljavljala hkrati z zgodovinsko-filološko, pri čemer so od Schleiermacherja do Zellerja imeli primat v raziskovanju Nemci. Tako je zlasti v drugi polovici 19. stol. v Nemčiji, Angliji in Franciji nastala vrsta pomembnih monografij in drugih zgodovinsko-filozofskih študij o Platonu, ki jih danes vsepovsod vneto ponatiskujejo.

Bolj kompleksno pa je stanje, kar zadeva raziskave Platona v 20. stol. Ta kompleksnost se kaže v bistveni spremembi družbene, znanstvene in filozofske konstelacije v prvi polovici 20. stol., ki traja še danes. To stanje je povzročilo, da raziskava Platona poteka predvsem v znamenju spora.

Vpliv aktualne družbene problematike na interpretacijo Platona je najprej opazen v razumevanju Platonove politične teorije, kakršno je uveljavljala v razdobju med obema vojnama predvsem anglosaksonska eksegeza. Gre za liberalistično in deloma marksistično kritiko Platonove etike in politike, ki se je spričo totalitarističnih pojavov in celo sistemov 20. stol. zdela kot opravičevanje totalitaristično-fašistične politike. Tako je Bertrand Russell v delu „Practice and Theory of Bolshevism“ (London 1920, s. 30) našel „izredno natančno paralelo“ med Platonovo Državo in socialistično ureditvijo v SZ. V ZDA je imelo velik odziv delo W. Fitea, *The Platonic Legend* (1934), kjer je Platonova filozofija razkrinkana kot ideologija „brezdelnega razreda“ (leisure class), ki v nobenem pogledu ne more biti več pomembna za funkcioniranje moderne „odprte“ industrijske družbe. Najostrejši napad na Platona pa srečamo v knjigi K. R. Popperja *The open society and its enemies*, 1. *The age of Plato*, 1944 (nem. prev. *Der Zauber Platos*, Bern 1957). V tem delu je čutiti vpliv liberalistične sovražnosti do Platona kakor pri G. Groteu in J. S. Millu, kakor tudi vpliv neopozitivizma „dunajskega kroga“. Neposredni povod za to delo je Popper dala Hitlerjeva priključitev Avstrije l. 1938. Popper vidi, kot zgovoren protagonist „odprte“, demokratične družbe, glavnega sovražnika demokracije v politični

ideologiji, ki ima svoje rojstno mesto v Platonovi politični teoriji; to teorijo popper imenuje „holizem“ (gr. holos ves, cel) ali kolektivizem, kar mu hkrati pomeni neke vrste totalitarizem<sup>1</sup>.

Popprova razlaga vsebuje vrsto nesprejemljivih tolmačenj, zlasti kadar gre za podrobnosti. Besedo **archon** v Lg. 942 c prevaja kot „Führer“, ne pa z arhont, vladar, regent. V Platonovi napol mitični utemeljitvi Kallipolis (idealne države), ki jo Platon uvede kot „nekakšno plemenito prevaro“, **gennaíon ti tôn pseudôn** (R. 414bc in 459c), vidi priporočilo religije kot „opij za ljudstvo“, ne da bi sploh tematiziral vprašanje odnosa med dialektiko, logosom in mitosom, mitologijo pri Platonu<sup>2</sup>. Zlasti pa je zmoten in nesprejemljiv Popprov teorem, da maksimalni individualizem najbolje prepreči ogrožanje svobode.

Ne glede na to je Popprovo delo tipično pričevanje in s tem dokument za to, kako so se številni tim. „zahodni intelektualci“ druge četrtine 20. stol. odrekli Platonu, čeprav so mnoge kritike, zlasti v izvedbi, posledica nesporazuma. Vendar je sam dogodek te kritike pomembnejši, kot so njegovi akterji, kakor to sicer velja za vse, kar se v zgodovini dogaja<sup>3</sup>.

Kar zadeva enačenje Platonove politične filozofije s teorijo in prakso etatizma v socializmu (B. Russell, K. Popper), je treba reči, da ta identifikacija vsaj pri Marxu nima niti najmanjše opore. Marx sam je preveč dobro in iz izvirkov poznal grško filozofijo, da bi se za „svoj“ socializem skliceval na Platona. Tako je npr., če vzamemo najbolj značilni primer Marxovega odnosa do Platona, definiral „primitivni“, „surovi“ ali „nemiselni“ komunizem ravno z elementi iz Platonove Države: „splošna privatna lastnina“ in „skupnost žena“<sup>4</sup>. Marxov antiplatonizem je očiten tudi v njegovi oceni platonika Plutarha v disertaciji, pa tudi v sami abstraktni kapitalistični organizaciji dela vidi platonizem<sup>5</sup>.

Na splošno pa je treba reči, da hiperpolitična interpretacija Platona, četudi upravičena nasproti neoplatonistični in humanistično apolitični razlagi Platona, preveč veže Platonovo teorijo političnega življenja z utopičnimi teorijami družbe, ki so novoveški pojav. Rojstno mesto – po elementih, ne pa po smislu – grške besede **utopia** je Louvain, kjer je leta 1516 izšla Morova Utopija. Moderni pojem utopije ima vsaj dve značilnosti, ki v grški politični teoriji ne nastopata: uspeh tehnike in zgodovinski napredek. Naš pojem utopije bi stari Grki najbrž prevedli kot **mýthos**<sup>6</sup>.

Če smo s tem opozorili na nekatere nesporazume moderne interpretacije Platona, to ne pomeni, da je še nadalje bistveno možno Platona tolmačiti v smislu starejše tradicije, kakor je to storil R. B. Levinson: *In the Defence of Platon*, Cambridge/Mass. 1953. Današnja interpretacija mora namreč upoštevati – in jim nekako ustreči – dialektične zahteve poidealistične generacije. Končno hiperpolitična interpretacija in nič drugega kakor reakcija na „idealistično“ podobo Platona pri Schleiermacherju, nemškemu idealizmu in novokantovstvu<sup>7</sup>.

1 Treba se je zavedati, da so res obstajale tudi dobesedno nacistične interpretacije Platona. O njih poroča Otto Neurath: *Nazi Textbooks and The Future, Plato's Republic and German Education*, v: *Journal of Education*, London 1944/45.

2 Prim. o tem nazadnje W. Hirsch, *Platons Weg zum Mythos*, Berlin–New York 1971, z referatom o zgodovini interpretacije Platonove mitologije od Hegla dalje.

3 Prim. izčrpen prikaz z recenzijo še več drugih avtorjev te orientacije pri Manasseju, II, s. 162–205 ter V. Goldschmidt I, s. 133.

4 Marx–Engels, Raniradovi, Zagreb 1961, s. 240. In Marx–Engels, *Izbrana dela I* (1969), s. 330.

5 K. Marx, *Kapital I*, Ljubljana 1961, s. 417 op.: „Le platonisme ou va-t-il se nicher?“

6 Prim. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico II/1*, Bari 1966, 3. pogl.: *Utopia e mito, societa e pensiero storico*, s. 37–53.

7 Prim. E. Wolf, *IV/1*, s. 16–29.

Prav tako pomembni so tudi drugačni premiki, ki so v začetku 20. stol. nastali v nemški literaturi o Platonu. **Princeps philologorum** U. v. Wilamowitz-Moellendorff, avtor pomembnega dela o Platonu (Berlin 1919<sup>1</sup>) je iz filologije napravil vseobsežno zgodovinsko vedo, **Altertumswissenschaft**. Kakor to pozitivno pomeni obogatitev znanstvenih interesov, tako je negativno zlom klasicistične estetike (Winckelmann). Medtem ko se je Wilamowitz sam čutil kompetentnega za razsodnika grškega pesništva, pa je Platona prepustil filozofom „strokovnjakom“. Ko je tedaj novokantovstvo marburške šole (Cohen, Natorp, Cassirer in deloma N. Hartmann) poseglo v diskusijo o Platonu, je bila raziskava Platona pred problemi, ki jih „čista“ literarna zgodovina oz. filologija ni mogla ustrezno reševati. Neokantovska interpretacija Platona je dobila svojo klasično obliko pri P. Natorpu (Platos Ideenlehre, 1903), vendar ni bila sposobna izogniti se nekaterim naravnost samovoljnim tezam in „hipotezam“. Npr. **idéa, eídos** ima po Natorpu le „hipotetično“ vrednost, ne priznava pa ji bistvene (**óntós, autó**) resnice v edino možnem grškem smislu, kakor je ustrezno preveden v današnji angleški in francoski eksegezi, ki o Platonovih idejah dosledno govori kot o „formah“. Platonovo idejo Natorp pojmuje kot „miselni akt“ (Denkakt), torej konceptualistično, čemur izrecno oporeka sam Platon v Parmenidu (132c), kjer zavrže hipotezo, da bi bil **eídos** le **tò noúmenon** („to, kar je mišljeno“): iz tega bi namreč ob predpostavki deležnosti, **métheksis** sledilo, da je vse sestavljeno iz pojmov in da je vse zmožno misliti, ali pa, da je vse bivajoče miselno, duhovno, idealno, toda nesposobno za mišljenje | (**ek noematon hekaston einai kai pánta noeín, è noémata ónta anóeta éinai**)<sup>8</sup>.

Neokantovski vpliv je deloma čutiti še pri Juliusu Stenzlu in E. Hoffmannu. Sicer pa je Platon spet postal živahno problematičen v nemškem duhovnem življenju – namesto dotedanjega platonizma – šele prek Nietzscheja. Nietzschejev pomen za interpretacijo Platona v 20. stol. je tako rekoč neizmiren. Eden od vidikov Nietzschejevega razumevanja Platona je njegova identifikacija platonizma in krščanstva, iz česar je sledila Nietzschejeva kritika teološke usmerjenosti Platonove filozofije. Naslednji vidik je njegova identifikacija platonizma in socializma. V kritičnem delu razsvetljenske faze „Človeško, preveč človeško“ (I. št. 473) je Platon označen kot „stari tipični socialist“<sup>9</sup>. V tem je torej Nietzsche anticipiral anglosaksonske vzporednice med Platonovo politično filozofijo in socializmom. Pomembnejša kakor Nietzschejeva politična diskvalifikacija Platona – tako je treba razumeti besedo socialist pri Nietzscheju – je njegova filozofska kritika, ki jo je zbudila izkušnja evropskega nihilizma. Z nihilizmom je mišljeno tisto, kar velja za najbolj tipično pri Platonu, tj. dialektika form, pod vplivom nemške interpretacije tradicionalno imenovana „nauk o idejah“ (Ideenlehre), ali kakor ga je imenoval sam Platon: „lepa modrost o formah“, **he kale sophia ton eidon**, (ep. 7, 322d). Nietzschejeva razlaga Platona je dobila posebno težo v Heideggerjevi interpretaciji osrednjega Nietzschejevega teksta, ki zadeva to vprašanje, to je kratka skica z naslovom: „Kako je slednjič „resnični svet“ postal mit (Fabel), Zgodovina neke zmote“ iz „Somraka malikov“ (Werke VIII, s. 82–83)<sup>10</sup>.

Nietzsche je vplival tudi na interpretacijo Platona z vidika filozofije ek-sistence, kakršno najdemo pri Heideggerju, G. Krügerju, W. Szilasiju. Poleg tega pa v nemški literaturi o Platonu nastopa še vrsta bolj filoloških interpretacij, ki seveda prav tako niso brez določenih filozofskih predpostavk. Mislimo na dela W. Jaegra, glavnega predstavnika

8 Prim. temeljit kritičen prikaz marburške interpretacije Platona pri J. Mittelstrassu: Die Rettung der Phaenomene, Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips, Berlin 1962, s. 11–29 in passim.

9 Nietzschejevo „prevrednotenje“ socializma je dovolj znano iz G. Lukacsja, Razkroj uma, Ljubljana 1960, s. 244–327, zlasti 258–274; obširneje o njegovi interpretaciji Platona: V. Goldschmidt I, s. 147ss.

10 M. Heidegger, Nietzsche I, Pfullingen 1961, s. 231–242.

t. im. „tretjega“ humanizma (prvi bi bil renesančni, drugi pa humanizem nemške klasike in romantike), P. Friedländerja (vpliv Georgejevega kroga), O. Wichmanna in drugih. Pristop obeh smeri je bistveno različen. Medtem ko Heidegger in njegovi učenci toliko časa poslušajo Platonov tekst, da jim odgovori na lastna stvarna in sistematična filozofska vprašanja, skuša humanistična filologija prikazati Platonovo filozofijo v njeni celovitosti s tem, da upošteva čim več Platonovih tekstov. Vendar se npr. Jaeger in Heidegger ujemata v tem, da vidita bistvo Platonove filozofije ravno v „vzgoji“, (gr. *paideia*) „humanizmu“<sup>11</sup>. Na splošno pa je z ozirom na obe vrsti pristopa treba reči, da je za interpretacijo in razumevanje zgodovine filozofije nujna filološka brezhibnost, čeprav je na drugi strani treba upoštevati, da filologija nikakor ne pomeni neke enoznačne metode, če te metode nočemo reducirati na formalno logiko, temveč se mora zmeraj znova določati glede na celoto vedenja, zlasti pa še z ozirom na filozofijo, če gre za interpretacijo filozofov<sup>12</sup>. Sicer pa se v novejših interpretacijah vse bolj uveljavlja domišljen zgodovinski, hermenevtičen ali dialektičen pristop, ki izrecno tematizira zgodovinske pogoje in miselne predpostavke vsakega razumevanja zgodovinskega izročila.

Da torej filološke metodologije ne smemo ločevati od filozofsko-stvarne interpretacije, pričajo tudi zadrege najnovejšega proučevanja Platonovega nenapisanega nauka *ágrapha dógmata*, kakor ga je imenoval Aristoteles. Gre najprej za delo K. Gaiserja, *Platons ungeschriebene Lehre*, s pretencioznim podnaslovom „Studie k sistematični in zgodovinski utemeljitvi znanosti v Platonovi šoli“ (Stuttgart 1963). Gre za vprašanje vsebine in končnega smisla Platonovih predavanj „O formi dobrega“, *Peri tagathou*, a ne v tem smislu, da bi imeli opravka z na novo odkrito evidenco o Platonovi filozofiji, temveč gre za zadnja vprašanja in principe platonizma, za vprašanje „dogmatičnosti“ ali „odprtosti“ platonizma, za „sistematičnost“ ali pa „aporetičnost“ Platonovega mišljenja, za vprašanje znanosti, ideje dobrega, mita, za problem ontologije in „matematike“ pri Platonu<sup>13</sup>. Sedanje lotevanje vprašanj „nenapisanega nauka“ poteka večinoma na ozadju aporetične ontologije N. Hartmanna, zlasti kar zadeva H. J. Krämerja, in je že zaradi tega nesprejemljivo.

Naj je že možna razlaga Platona kakršnakoli, naj je naš antiplatonizem kakršenkoli že, političen ali filozofski ali oboje ali ne eno ne drugo, dejstvo ostaja, da Platonovi dialogi pomenijo „kraljevsko pot“ v filozofijo. Iz njih spoznamo vsaj eno konstanto filozofije: refleksijo. Ves spor o Platonu, ki se razteza od Platonovega Parmenida (1. del) prek Aristotelove kritike Platona do današnjih dni, je tudi naš spor, ki se ga moramo naučiti reševati. Rešili pa ga bomo tako, da bomo v novi luči postavili vprašanje enotnosti Platonove filozofije oz. platonističnega filozofiranja sploh.

## 2. Literarna forma in miselna struktura Platonovih dialogov

Prvi pogoj razumevanja Platonove filozofije v njeni enotnosti je razumevanje posameznih Platonovih dialogov. Ob tem pa se takoj zastavi vprašanje pomena literarne forme Platonove filozofije, ki je imperativno tudi za sistematično interpretacijo Platona – s predpostavko, da je možna – predvsem zaradi razloga, da se Platonova filozofska

11 W. Jaeger, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin 1954–55<sup>3</sup>, M. Heidegger, *Platos Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief ueber den Humanismus*, Bern 1954<sup>2</sup>.

12 Prim. E. M. Manasse, 1, s. 52ss.

13 Z vidika odklonitve specifičnega, od dialogov različnega „nenapisanega nauka“, filozofsko temeljito obravnava to vprašanje zlasti W. Broecker, *Plato ueber das Gute, v: Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons, Beitrage zum Verstaendnis der platonischen Prinzipienphilosophie*, hg. v. J. Wipern, *Wege der Forschung* 186, Darmstadt 1972, s. 217–139. Broeckerjevimi filozofskimi razlogom o odvečnosti hipoteze o posebnem Platonovem nenapisanem nauku se pridružujejo filološki pri E. Doentu. O stanju raziskave tega vprašanja prim. K. Oehler I.

misel giblje še brez okvirov (in pred njimi), ki jih v nekem smislu postavlja „delitev“ filozofije na posamezne filozofske discipline. Klasična antična delitev filozofije na fiziko, etiko in logiko nastopa izrecno šele pri Ksenokratu, v peripatetični šoli in v stoi, medtem ko Sekst Empirik posebej pripomni, da takšna delitev pri Platonu nastopa le potencialno (*dynamei*) (S. E. M. 7. 16). Delitev filozofije, kakršna se danes običajno izvaja, celo pri Aristotelu ni do konca uveljavljena, saj je filozofskih disciplin po Aristotelu ravno toliko, kolikor je bistev, *hósaí per hai ousáí* (Metaph. Gamma 2, 1004 a 2–3). Zaradi tega stvarnega, bistvenega značaja Aristotelovega filozofskega mišljenja, se pri Aristotelu neko filozofsko razmišljanje ali tudi neka filozofska disciplina imenuje kar *pragmateía* (od *prághma* – dejanje, delo, stvar, stanje; *pragmateía* – posel, napor, zanimanje, razprava)<sup>14</sup>. Medtem ko je pri razlagi Aristotela že spočetka jasno, o čem posamezna razprava, *pragmateía*, govori, je pri tolmačenju Platonove filozofije naprej treba določiti, o čem sploh govori posamezni dialog. Pri tem se moramo najprej soočiti z dejstvom, da posamezni dialog nima strogo omejene tematike, ampak npr. dialog *Politeia* govori o pravičnosti, nato pa tudi o ostalih vrlinah, o dialektiki, umetnosti, vzgoji itd. Kdo more odločiti, ali *Faidros* govori predvsem o erosu, ne pa rajši o duši, lepoti, retoriki in dialektiki? To zmes je Diogenes Laertski skušal rešiti z naslednjo klasifikacijo Platonovih dialogov. Vse dialoge je razdelil v razlagalne in raziskovalne (*zetetikoí*). Razlagalni so naprej razdeljeni v teoretične (fizične in logične) ter praktične (z etično in politično tematiko). Raziskovalni pa so lahko šolski (*gymnastikoí*) ali problematični (*agonistikoí*). Šolski se delijo v majevtične in preizkuševalne (*perirastikoí*), problematični pa v dokazovalne ali probativne (*endeiktikoí*) ter kritične ali refutativne (*anatreptikoí*) (D. L. 3. 49–50). Po tej klasifikaciji sodi dialog *Teaitetos* med *peirastične* dialoge, medtem ko je njegova glavna tema znanost, *epistéme* (D. L. 3. 58).

Znano je, da je v dialogih praviloma glavni sogovornik Sokrat. Sokratova vloga je sicer bistvena za celotno Platonovo filozofijo, ni pa v vseh dialogih enaka. Tako smo pri razlagah zgodnjih dialogov vedno soočeni s problemom, kako ločiti „historičnega“ Sokrata od „platonskega“, to pa je problem, ki nastopa zlasti pri interpretaciji *Faidona*. Tako je John Burnet znameniti angleški poznavalec Platona in avto najboljše izdaje Platonovih del postavil celo tezo, da je nauk o idejah, kakor je formuliran v dialogih do vključno *Faidona* in *Države*, Sokratov in pitagorejski. Iz predpostavke, da je ta problem že rešen, ali skromneje rečeno, sploh definitivno rešljiv, pa najprej ne sledi, da so besede Platonovega Sokrata že kar Platonova filozofija. V osrednjih dialektičnih dialogih *Parmenides*, *Sophistes* in *Politikos* je Sokrates navzoč kot stranska oseba, ki skoraj ne poseže v dialog (v dialogu *Politikos* je npr. sogovornik gosta iz Elea Sokrates mlajši (*neoteros*), slušatelj v Akademiji), vendar pa tudi Sokratova nema navzočnost nekaj pove: da moramo namreč predložene trditve poslušati prav tako kritično, kakor bi jih sam Sokrates. Z drugimi besedami: tudi nemi Sokrates ustvarja dialektično napetost v razvoju argumentov. Le tako je tudi mogoče, da Platona razumemo neodvisno od neoplatonistične interpretacije, tj. neodvisno od vnašanja Plotinovih predpostavk v Platonovo filozofijo. Plotin je namreč – po znani karakteristiki – *Plato dimidiatus*, njegova filozofija pa „platonizem brez Sokrata“, kakor se je jedrnat izrazil W. Bröcker<sup>15</sup>. Le tako lahko tudi zadostimo zahtevi samega Goetheja, da Platona ne smemo napraviti za predhodnika krščanskega razodetja<sup>16</sup>.

Literarno–teoretično gledano so Platonovi dialogi „drame za branje“<sup>17</sup>, pri čemer zgodnji, aporetični dialogi spominjajo celo na Aristofanovo drastično komedijo<sup>18</sup>.

14 H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlin 1870 (več ponatisov), s. v. PRAGMATEIA: interdum non tam tractationem rei quam rationem rei tractandae videtur significare... inde transfertur ad ipsam doctrinam philosophicam... ac de singulis etiam philosophiae partibus usurpatur.

15 Prim. tudi E. Hoffmann II, s. 28ss.

Seveda so te drame tudi filozofske drame<sup>19</sup>, in sicer v pristnem pomenu „angažirane književnosti“. Platon sam je svoje dialoge predstavil kot spise lepega pomlajenega Sokrata (ep. 2, 314c4). Na funkcijo dialoške forme pri razumevanju Platonove filozofije je treba sklepati iz Platonove teorije pisane besede sploh in tudi teorije pesništva, kakor nam je znana iz dialogov *Ion*, *Država*, *Faidros* in iz 7. pisma. Vsako pesništvo oz. vsako literarno in umetniško prikazovanje ali posnemanje, *mimesis*, je zmeraj le igra (*paidia*, R. 602b), četudi je to prikazovanje lahko težavno in naporno: tako se slavni drugi del dialoga *Parmenides* imenuje „naporna igra“, *pragmateiōde paidiá* (Prm. 137b). Z igro v navedenem mestu Platonove Države so torej mišljeni tudi njegovi lastni dialogi, ki so „igra“, igrača, če jih jemljemo same zase, vendar pa ta „igra“ dobi svojo resnost, če iz nje razberemo tisto, kar je njena notranja tendenca. Celó fizikalni nauk v Timaju je označen kot razumna igra, *phrónimos paidia*. Takšne Platonove oznake so nastale zato, ker Platonova filozofija še ni ostro določila področja apodiktičnega vedenja, če izvzamemo medsebojno dialektično zrcaljenje form. Platonova lastna oznaka dialogov kot igre pomeni, da so dialogi le odsevi bistvenega, vendar pa hkrati tudi odsevi bistvenega. Platonovi dialogi so evokacija resnice<sup>20</sup>. To je tudi eden izmed razlogov, zaradi katerih je treba odkloniti kot zgrešeno prizadevanje, da bi v dialogih poleg filozofije, ki bi se tedaj imenovala „ekso-terična“, našli še neko neizrečeno, zato „ezoterično“ Platonovo filozofijo. V tej zvezi se je treba spomniti Heglovih besed, namenjenih W. G. Tennemanovemu (*Geschichte der Philosophie*, II, s. 220) razlikovanju med ekso- in ezoterično Platonovo filozofijo: „To se kaže tako, kot da ima filozof svoje misli na podoben način kakor neko vnanjo stvar. Toda misli so nekaj povsem drugega. Ravno obratno: filozofska ideja ima v lasti človeka“ (*Die philosophische Idee besitzt umgekehrt den Menschen*)<sup>21</sup>.

Dialogična (in dialektična) eksplikacija filozofije se je pri Platonu uveljavila kot nasprotje sofistične in retorične dolgovernosti. Sofiste in retorje, ki na majhno vprašanje ne znajo dati kratkega odgovora, ker sploh niso pripravljene na pogovor, Platon primerja z bronastimi vrči, ki dolgo zvenijo, če udarimo po njih (Prt. 329a). Dialogični prikaz je tako predvsem znamenje Platonovega pojmovanja vedenja, spoznanja in filozofske modrosti. Modrost namreč ni nekaj, kar bi teklo iz bolj polne v bolj prazno čašo (Smp. 175d). Platonov dialog poteka prek zaporedja vprašanj in odgovorov, kakor sicer vsak dialog. Vsaka trditev v dialogu je odgovor glede na predhodno vprašanje, prvo vprašanje pa, ki pogovor sproži, je vsidrano v uvodni „sceneriji“, ki jo je treba vedno upoštevati kot bistveno za razumevanje posameznega dialoga, ne pa je zavreči kot nepotrebno literaturo. Vsaka trditev v dialogu je tudi vprašanje glede na naslednji odgovor. Tako je Platonov dialog proces dajanja (predlaganja) in sprejemanja razlogov, trditvev, dokazov, je proces, ki ga Platon običajno imenuje *lógon didónai te kai déchesthai* (npr. R. 531e). Ker je Platonov dialog vedno zasnovan kot kritika in preizkušanje predloženih trditvev, je vsaka nova teza označena in doživeta kot tveganje, ki terja pogum (*tolmán, kindyneúein*, Tht. 187b). Pomen tveganja je v tem, da premaga zadržanost, ki jo ima v sebi vpraševanje in s tem nevednost kot taka, hkrati pa meri tveganje neke trditve na bistveno in resnično

16 Tudi za Marxa iz časa disertacije sta pravi Platon in krščanstvo v istem kontrastivnem odnosu kakor filozofija in religija. Medtem ko Marxova kritika Plutarhove polemike proti Epikurjevi teologiji tvori Marxov prispevek mladoheglovske kritike religije in teologije, pa ob Plutarhu Marx hkrati obračuna s Platonovo filozofijo, ki vodi k transcendenci, ter se obrne k Aristotelu. Prim. o tem tudi R. Sannwald, *Marx und die Antike, Staatswissenschaftliche Studien*, N. F. 27, Zuerich 1957, s. 126–158.

17 „Lesedramen“, Raeder, s. 44.

18 Prim. E. Hoffmann II, s. 20–22.

19 Kakor jih imenuje Pl. Friedländer, I, s. 115.

20 R. Schaerer, s. 163.

21 G. W. F. Hegel, *Istorija filozofije II*, Beograd 1964, s. 147.



spoznanje<sup>22</sup> K dialogičnemu razpravljanju je Platon večkrat spodbujal s Homerjevimi besedami: „Kadar gresta dva skupaj, tedaj bo eden gotovo več ali prej videl kakor drugi“ (Il. 10. 224). Slabi sogovorniki so tisti, ki zaidejo v molk (*aphasia* Phlb. 21d), toda propad diskusije je za Platona zmeraj slabost človeka, ne logosa: Sokratova smrt je namreč za Platona „večni“ dokaz „nesmrtnosti“ moči logosa (Phd. 90de).

Prepletanje vprašanj in odgovorov v Platonovih dialogih je tudi vzrok, da izzivajo dialogi različne interpretacije, kar je jedrnatost izrazil La Rochefoucauld: „Naši klasični avtorji vsebujejo bogastvo vseh razlag, ki jih dovoljujejo. Njihova natančnost je toliko bolj vredna občudovanja, ker se nima za ekskluzivno“<sup>23</sup>.

Prepletanje in medsebojno zrcaljenje vprašanj in odgovorov v Platonovih dialogih ima neki notranji red in shemo, ki ima značaj strogo določene miselne strukture. Ta numeralni red izvira iz Platonovega pojmovanja spoznanja, oziroma iz Platonove določitve momentov ali načinov spoznanja: [namerno se namreč izogibljem govora o stopnjah spoznavanja pri Platonu, ker bi to že predpostavljalo novoplatonistično, da ne rečemo celo mistično pojmovanje Platonove filozofije, ki ga je treba absolutno odkloniti že v imenu splošnega značaja grške filozofije v celoti.] Ti momenti spoznanja so najbolj natančno razloženi v Platonovem sedmem pismu, ki ga je Ciceron imenoval *praecleara Platonis epistula*, Proklos pa „veliko pismo“. V tem pismu, ki je sicer neprecenljiva priča Platonove življenjske, politične in filozofske avtobiografije, nas zanima predvsem t. im. „filozofski ekskurz“, ki ga je Platon imenoval *mitos* (ep. 7, 344d). Ta digresija obsega le nekaj strani: 341b–344c oz. 342a1 – 344c1<sup>24</sup>. Njeno razumevanje je nekakšen test za razumevanje Platonove filozofije sploh. Če odštejemo novejša interpretacija, tedaj priča o tem zlasti Kantova razprava „O imenitnem tonu v filozofiji, ki so ga povzdignili v zadnjem času“ (1796)<sup>25</sup>, naperjena proti Johann Georg Schlosserjevemu prevodu Platonovih pisem, s tem pa tudi filološko oziroma literarno–zgodovinsko zadeva naš problem. Razumevanje, ki v tem pismu najde mistično osvetlitev, Kant imenuje *salto mortale*. Od pojmov k nemislivosti, kar je smrt vsakršne filozofije, Tod aller Philosophie<sup>26</sup>.

Upoštevanje Kantovo previdnost in temeljitost, je treba reči, da ima ekskurz v 7. pismu lahko le metodološki in ne vsebinski pomen, saj bi v primeru vsebinske interpretacije morali vsaj nekatera mesta tega ekskurza šteti za kasnejši dodatek<sup>27</sup>.

Vnanja pobuda za ta ekskurz je bil poskus Dionizija II (Mlajšega), sirakuškega tirana 367–344, da bi Platonovo filozofijo prikazal kot *téchne philosophiké*. Nasproti takšnemu poskusu Platon najprej poudari, da ni knjige (*syngramma*) o stvari sami (*peri tò prágma autó*), čeprav bi bil velik blagor za človeštvo, če bi se dalo razkriti samo naravo. Hkrati nastopa tako proti zaničevanju filozofije kakor tudi proti pretirani domišljavosti ob filozofskem spoznanju (341e–342a).

Bistveno vprašanje, ki nas v tem ekskurzu zanima je, kako je moč spoznati vsako oz. katerokoli bivajoče (*tôn óntôn hekástoi*) (342a). Identično vprašanje je formulirano v igri sofistčnih dokazov v Eutidemu (Euthd. 285e): za vsako posamezno stvar iz celote bivajočega obstajajo razlogi, definicije, *eisín hekástoi tôn óntôn lógoi*. [Vsaka stvar se z ozirom na svojo spoznavnost kaže na štiri načine:

1. kot ime, *ónoma*
2. kot definicija, *lógos*

22 „Filozofski“ značaj tveganja v Platonovih dialogih je prvi razložil R. Marten, *Der Logos der Dialektik*, Berlin 1965, s. 157ss.

23 Cit. po Schaererju.

24 W. Broecker II, s. 416. Prim. prevod te digresije v dodatku.

25 Prim. Vorlaender–Knittermeyer, *Zgodovina filozofije II*, Ljubljana 1970, s. 309–310.

26 I. Kant, *Werke VI* (Theorie Werkausgabe), Wiesbaden 1958, s. 386.

27 To dokazuje W. Broecker II.

3. kot nazoren model, *eídolon*

4. kot znanost, *epistéme* (342bc).

Z ozirom na te štiri načine je stvar sama „ta peto“ (342e, 343d). Kakor pa vsa ta štiri sredstva ne morejo prisiliti k spoznanju petega, tako se z druge strani vsak izmed teh štirih načinov hoče vsiliti namesto stvari.

Ad 1) Vloga imena v spoznavanju je sistematično razložena v dialogu *Kratil*, kjer je ime definirano kot „orodje za razlikovanje biti“, *órganon diakritikòn tês ousías* (Cra. 388bc). Toda platonistično razlikovanje med iskanjem imen (kat' *ónoma diókein*) in razločevanjem z ozirom na forme (kat' *eíde diaireín*) pomeni tudi razvrednotenje hermenevtične funkcije imena.

Ad 2) Definicija je sestavljena iz samostalnikov (*onomáton*) in glagolov (*rhemáton*). *Onómata* so pri tem imena stvari, subjektov dejavnosti ali trpnosti (*subjects*, v angleškem pomenu te besede), *rhémata* so stvari, ki so izrečene o imenih. *Onoma* in *rhema* nikakor nista preprosto gramatikalni kategoriji samostalnika in glagola, temveč imata skupnost kot *eíde*, ki jih označujeta. Logos, sodba, stavek veže neko stvar (*prágma*, ho *prátton*) z njeno dejavnostjo (*práxis*), ko veže *onoma* in *rhema* (Sph. 263ae). *Onoma* in *rhéma* tudi še nista subjekt in predikat, temveč je subjekt logosa v formalnologičnem smislu celotni realni in formalni substrat, celotni logos pa je predikacija o tem substratu<sup>28</sup>. Logos omeji samovoljnost in krhkost besede ali imena z dialektičnim spletom idej (*symplokè tôn eidôn*, Sph. 259e), ki pa pri Platonu še ne pripelje do definitorične in dokončne pojmovne piramide.

Ad 3) Nazorni model stvari je v takšnem razmerju do stvari same kakor narisana krog do matematičnega, „čistega“ kroga. Za nas to ni pomanjkljivost, toda v antiki je dobil npr. problem kvadrature kroga prav iz „pomanjkljivosti“ narisane kroga videz rešljivosti. Isto misel najdemo v dialogu *Državnik*: o najvišjih in največ vrednih stvareh ni možno narediti razločnega modela, *ouk éstin eídolon ... eirgasménon enargôs* (Plt. 285e–286a).

Ad 4) Znanost v celem vzeto ima trojno obliko: je resnično mnenje, znanost v ožjem pomenu besede in um. Znanost je navzoča v človeški duši, ali moderno rečeno v človeški zavesti. O problematičnosti mnenja in znanosti govori predvsem dialoga *Menon* in *Teaitetos*. V 7. pismu je nezadostnost znanosti pojasnjena s tem, da je znanost navzoča le v duši, toda duša lahko zaradi „slabe rasti“ (*ponera trophe*) zakrije samo stvar, saj tedaj nismo navajeni iskati resnico (ep. 7, 343c).

Stvar sama, *tò pémphton*, pa je za človeka ogrožena z nemočjo razlogov in besed sploh, *tò tôn lógôn asthenés* (343a). Na podoben način je v dialogu *Faidros* ocenjena vrednost pisane besede sploh (Phdr. 274bss.). *Lógoi* so kakor figure upodabljaljoče umetnosti, ki vzvišeno molčijo, če jih kaj vprašamo (275d). Celo svoj nauk o formah Platon omenja kot nekaj „oguljenega“, o čemer se stalno veliko govoriči (*hà thrylóúmen aeí*, Phd. 76d in *polythryléta*, Phd. 100b). „To peto“ je sicer iz Platonove filozofije znano kot forma Dobrega. To peto je mogoče spoznati le po dolgem ukvarjanju, sožitju (*synousía*) s stvarjo samo in prek vživljanja (*syzên*) vanjo (341d). Če po tem mnenju spoznanje petega ni izrazljivo (*rhetón* 341c), ne smemo po konverziji soditi, da gre v Platonovi filozofiji za nekaj neizrekljivega v znanem mističnem smislu. Četudi neizrekljivost v neki filozofiji nastopa, se ta da sporočiti, če je izrekljivo, ki naj osvetli nedopovedljivo, resnično.

Na podoben način kakor v 7. pismu so tudi v *Zakonih* opisani trije momenti spoznanja: *ónoma*, *lógos* in *ousía* (Lg. 895d). Še bolj pomembna pa je sorodnost

28 Za nadaljnjo orientacijo o tem prim. J. Derbolava in klasično delo H. Steinthala, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rucksicht auf die Logik*, Berlin 1863 (tudi ponatis).

metodologije spoznanja v 7. pismu s teorijo dialektike v Državi (R. 509dss in 534bss). V Državi ima dialektično gibanje naslednje momente: podoba (**eikasía**), prepričanje (**pistís**), razmišljanje (**dianoia**) in znanstveno mišljenje (**epistéme**, **nóesis**) (Pl. R. 513e in 533e–534a), torej prav tako, kakor je v 7. pismu poudarjeno, da znanost nastane prek gibanja skozi vse štiri načine spoznanja (ep. 7, 343e).

Za nas je zdaj pomembno, da je takšna metodologija spoznanja v resnici uveljavljena v vseh Platonovih dialogih. Že R. Schaerer, ki ni eksplicitno proučeval strukture dialogov glede na 7. pismo in teorijo dialektike v Državi, je v vsakem Platonovem dialogu razlikoval štiri stadije:

- 1) iluzijo
- 2) nevednost
- 3) spoznanje
- 4) znanost<sup>29</sup>

Vendar pa ta Schaererjeva shema zahteva dopolnitev. V vsakem dialogu najdemo vse dialektične momente spoznanja: imena, definicije, podobe, bolj ali manj utemeljena mnenja, znanost in slednjič **nous**. Vsi Platonovi dialogi so poskusi definiranja: vedno se začno z nekim začetnim vprašanjem in se na koncu običajno vrnejo k njemu. Celo za aporetične dialoge velja, da so **tà mégista** njihova tema (Ap. 22d). Značilno za to dialogično–dialektično razvijanje mnenj je, da je pravo nasprotje eristike, ki se konča z žalitvami (Grg. 457d), medtem ko se v dialogu ljudje začno jeziti nase (Tht. 168a) ter postanejo naklonjeni drugim (Sph. 230bd): dialektično gibanje namreč poteka z dobronamernimi preizkusi (**euménésin elénchois elenchómena**, ep. 7, 344b)<sup>30</sup>.

Bistvena sestavina dialektičnega gibanja je Platonova hipotetična metoda. Primeren okvir za interpretacijo hipotetične metode pri Platonu so dialogi Menon, Faidon, Država in Parmenid, vendar bomo tu le shematično opozorili na nekatere posebnosti Platonove hipotetike.<sup>31</sup>

Po teoriji v dialogu Faidon (Phd. 99ess.) ima iskanje resnice v logoi tri faze:

1. sprejeti najmočnejšo hipotezo
2. iskati konsekvence hipoteze
3. iskati višjo hipotezo, za katero je dana hipoteza le konsekvence. Ta postopek je treba nadaljevati, dokler ne dosežemo nekaj zadostnega, **ti hikanón** (Phd. 101d), ter nehipotetiziranega brezpogojnega, nepredpostavljivega, **tò anypótheton** (R. 511b).

Kar zadeva proučevanje konsekvenc, je to že pred Platonom uveljavil utemeljitelj megarske šole Eukleides iz Megare, ki dokazov ni spodbijal glede na predpostavke (**lémmata**), temveč glede na rezultat ali konsekvence (**kat'epiphóran**, D. L. 2. 107). Za izbiro začetne hipoteze je potrebna skrb (Cra. 436d), prve hipoteze morajo biti močne in prepričljive (**pistáí**, Phd. 107b). Kar zadeva neprotislovnost konsekvenc (**to symbafron**, Men. 87ab), je to le negativen kriterij dokazovanja.

(Zavedati se je tudi treba, da je Platon hipotetično metodo prevzel iz matematike.) Vendar pa obstaja bistvena razlika med matematično in dialektično hipotetično metodo. Matematik oblikuje konsistenten sistem stavkov, potem ko so dane začetne predpostavke, medtem ko dialektika preverja resničnost teh premis (R. 510e–511d in R. 533c). Zato v skrajni konsekvenci geometrija in ostale eksaktne znanosti le sanjajo z ozirom na bivajoče (**perì tò ón**). Stvarnosti ne morejo razumeti, dokler ne pretresejo svojih hipotez, dokler teh hipotez racionalno ne utemeljijo (**lógon didónai**, R. 533c). Filozofski pomen ima le „čista“ znanost, zato kasneje Platon razlikuje npr. med

29 R. Schaerer, s. 135.

30 Več o tem V. Goldschmidt II, s. 15–33.

31 Za nadaljnjo orientacijo na področju Platonove hipotetične metode lahko služijo: R. S. Bluck, *Plato's Meno*, Cambridge 1961, Introduction, s. 73–106 in Cross–Woolley, *Plato's Republic*, A philosophical commentary, London 1966.

„aritmetiko v običajnem smislu“ ter „aritmetiko filozofov“ (Phlb. 56b). S tem se pravzaprav že dotaknemo Platonove filozofije matematike<sup>32</sup> in znanosti sploh. Iz teorije matematike v Platonovi Državi in v Filebu pa ni dopustno sklepati, da bi s Platonom nastopila v zgodovini grške matematike t. im. „*réforme platonicienne*“, kakor se je izrazil znani zgodovinar grške matematike H. G. Zeuthen. Teza, da je Platon svoj hipotetični postopek razvil na osnovi matematike, je že postala *communis opinio*. Toda hipotetična metoda, kakor jo je v matematiki uveljavil Hipokrates s Hiosa, je izšla iz eleatske dialektike. Zenon iz Elee je razvil dialektiko kot metodo indirektnega ali apagoškega dokazovanja, ki je implicitna že pri Parmenidu. Zasluga A. Szaba, madžarskega zgodovinarja matematike in logike je, da je dokazal eleatski izvor indirektna in s tem tudi hipotetične metode grške matematike. Pri Hipokratu s Hiosa, avtorju prve sistematične knjige o matematiki in s tem predhodniku Evklidovih „Elementov“, nastopa indirektna metoda v obliki geometrijske redukcije (apagogé)<sup>33</sup>.

In kaj je tedaj bistvo miselno-dialektičnega vzpona v Platonovih dialogih? Nič drugega kakor uporaba hipotetične metode na hipoteze o individualnih formah ali o posameznih problemih, tj. o tistih formah, ki so v posameznih dialogih vsakokrat tematizirane glede na idejo dobrega, *agathón*. Ta dialektični postopek je kakor bitka, ki z vseh vidikov preizkuša (*elenchon*) vsako stvar: to preizkušanje pa je prav razvijanje Platonove ontologije, saj ne poteka sofistčno, temveč z ozirom na bit (*kat'ousían*, R. 534bc).

## VPRAŠANJE ZNANOSTI V „TEAITETU“ – MESELNA STRUKTURA DIALOGA

### A. Uvod

**1. Prolog in tema (142a – 145e).** Dialog Teaitet je prvi pravi Platonov „dialektični“ dialog in tvori skupaj z dialogi Parmenides, Sofistes, Politikos in Faidros resnično dialektično jedro Platonove filozofije. Uvodni pogovor med Evklidom, utemeljiteljem megarske šole, in Terpsionom (142a – 143c), ki sta bila navzoča ob Sokratovi smrti (Phd. 59c), je prolog k samemu dialogu, ki ga Eukleides da prebrati<sup>34</sup> svojemu prijatelju. Glavne osebe pravega dialoga so: Teodoros, Teaitetos in Sokrates. Čas nastanka dialoga je po l. 369, ko je bila bitka pri Korintu, v kateri je bil Teaitetos ranjen in je kmalu zatem umrl. Dialog je nastal ok. 368/67, medtem ko je čas pogovora med Sokratom l. 399, tik pred sodno razpravo proti Sokratu (Th. 210d). Za samo tematiko in miselno strukturo dialoga ni brez pomena, da sta bila Teodoros iz Kirene (r. 470) in Teaitetos iz Aten (415–369) pomembna matematika. Teodoros je dokazal iracionalnost števil do  $\sqrt{17}$ , medtem ko je njegov učenec Teaitetos razvil teorijo iracionalnih števil, razpravljal o petih pravih geometrijskih telesih ter s tem postal utemeljitelj stereometrije, ki je po Platonovih besedah v Državi takrat še v začetkih<sup>35</sup>. Morda je celo učil v Akademiji kot kasneje drugi pomembni matematik Eudoksos s Knida.

Dialog se začneja s Sokratovim poizvedovanjem, kateri izmed mladih ljudi se odlikujejo v matematiki in filozofiji. Teodoros ga opozori na mladega Teaiteta, ki pravkar

32 Prim. o tem G. Martin, *Platons Lehre von der Zahl und ihre Darstellung durch Aristoteles*, *Zeitschr. f. philos. Forsch.* 7 (1953), s. 191–203.

33 A. Szabo, s. 387ss. in 456ss. Po G. Sartonu bi Hipokrates s Hiosa v zgodovini matematike zaslužil enako mesto kakor Hipokrates s Kosa v zgodovini medicine, G. Sartou, *A History of Science, Science through the golden age of Greece*, New York 1970, s. 278.

34 Kar je edini primer pri Platonu, prim. P. Friedlaender III, s. 185.

35 Več o tem K. v. Fritz I, op. cit. v bibliografiji.

v družbi svojih tovarišev prihaja iz palestre. Teaitetos po zunanosti spominja na Sokrata, poleg tega pa ni le razumen, temveč tudi hraber, kar bo dokazal s pogumnimi predlogi v dialogu. Harmonija razumnosti in hrabrosti je stalen imperativ platonističnega filozofa (prim. npr. Lg. 731bss.). Sokrates pa hoče zdaj preizkusiti, ali sta si s Teaitetom podobna le po obrazu (*prósopon*) ali pa tudi po mišljenju in življenju (*psyché*, 145a), ki je zdaj že brez nadaljnega, *simpliciter*, postavljena kot mesto resnice. Ker se Teaitetos pri Teodorju uči matematičnih znanosti, mu Sokrates najprej postavi vprašanje, kaj je pravzaprav znanost, *epistéme*, in modrost (145e – 146a). Če bo Teaitetos znal povedati, kaj so znanosti, ki jih goji, bo v resnici razkril svojo „dušo“ (145a). Izhodiščna dialogična situacija je torej analogna dialoškem okvirju v dialogu o sprevidevnosti, *sophrosýne*, tj. v Harmidu (Chrm. 157d – 159a).

2. Vnanji potek dialoga. – Vnanje gledano sodi dialog Teaitetos med aporetične dialoge. Med razpravo so postavljene tri hipoteze o znanosti, od katerih pa nobena ni sprejeta. Te hipoteze so:

1. *Epistéme* = *aísthesis*, zaznava, (151e)
2. *Epistéme* = *alethès dóksa*, znanost je resnično mnenje (187b)
3. *Epistéme* = *alethès dóksa metá lógou*, znanost je resnično mnenje, podprto z razlogi (201c).

Tretja, najvišja definicija ni sprejeta zato, ker je *logos* (ne: idejo) prav tako nemogoče definirati kakor „dušo“, *psyché*, ali idejo dobrega. Iz 7. pisma pa tudi vemo, da filozofije ni mogoče spraviti v formule. Iz tega sledi, da golo naštevavanje posameznih tez iz Platonovih dialogov prav tako malo prispeva k razumevanju Platonove filozofije, kakor če bi za neki matematični problem prepisali rezultat, namesto da bi se sami potrudili rešiti problem in bi ga tako tudi v resnici rešili. Ali platonistično rečeno: noben *logos* se ne more sam braniti, temveč rabi „dušo“ (Phdr. 275e – 276a). Povzemanje rezultatov torej ni primeren način razlage Platonove filozofije – kakor je to neprimerno za razumevanje katerekoli dialektične filozofije sploh. Zato je najprej treba razčleniti notranjo miselno strukturo (zgradbo) Platonovega dialoga. Šele potem je eventualno možno in celo nujno preiti tudi k sistematični in anticipativni razlagi posameznih Platonovih tez ne le samo z ozirom na dejansko Platonovo intencijo, temveč tudi mimo in celo proti njej.

## B. Prva definicija znanosti (145e – 187b)

1. Problem definiranja znanosti (145e – 151d). – Po prvih Sokratovih vprašanjih Teaitetos zaide v molk, ki ga je povzročila pretirana Sokratova ljubezen do razlogov, *philología*, in njegova vnetost za dialektično razpravljanje, *dialégesthai* (146a). Teodoros se sam umakne iz pogovora, *diálekτος* (146b), ter priporoči sodelovati mlademu Teaitetu, kajti le mladina ima zmožnost napredovanja, *epídoxis* (146b). Teaitetos se hitro odloči za prvi odgovor: znanosti so geometrija, pa tudi čevljarstvo in druge demiurgične, „družbeno koristne“, tako bi to dobesedno prevedli, znanosti, *téchnai* (146d). V Sokratovih očeh je ta odgovor preveč radodaren, *philodóros* (146a), s čimer je označena tipična napaka Sokratovih sogovornikov, da naštevajo primere za neko stvar, ne da bi odgovorili, kaj neka stvar sama je. (Podobno je npr. Menon na Sokratovo vprašanje, kaj je vrлина, naštel cel „roj vrlin“ (Men. 72a), s čimer seveda še zdaleč ni definiral vrline same. V našem primeru vprašanje ne meri na to, o čem vse so znanja in koliko je znanosti (146e). Če samo naštevamo znanosti, ostajamo na ravni imena, besed (*ónoma*, 147b), ne da bi vedeli ime česa, *tinós* je to. Smo torej pri prvem momentu spoznanja iz 7. pisma, ki pa nikakor še ne omogoča definicionalne, tj. dialektično-hipotetične diskusije. Zato da Sokrates Teaitetu primer, kako je treba definicionalno odgovarjati: glina = zemlja, pomešana z vlagom (147c). Brez takšne ali podobne definicije je dialektično potovanje

neskončno, neprehodno in v logičnem smislu nekonkluzivno, **apérantos hodós**. Ob tem banalnem primeru pa Teaitetos opazi sorodnost med dialektičnim postopkom, ki ga iščemo, in matematično analizo. Vsa števila matematiki razdeljujejo na:

1. kvadratna:  $4 = 2 \times 2$

2. pravokotna:  $6 = 2 \times 3$  (147de).

Pravokotna števila so „koreni“, **dynámeis** („potence“) v pravem smislu ker npr.  $\sqrt{6}$  ni neposredno soizmerljiv s popolnimi kvadrati, pač pa potencialno, tj. površina, ki jo tvori kvadrat iz  $\sqrt{6}$  je soizmerljiva s kvadratno enoto, če izoblikujemo pravokotnik z merami  $2 \times 3 = 6$ . Pravokotno število je torej pri Teaitetu izraz, ki je soodnosjen s pojmom kvadratnega števila, vendar je kasneje prišel iz rabe. V poskusu opredelitve znanosti bo uporabljena metoda, ki bo posnemala, (**mimóúmenos** (148d), metodo matematične analize.

Teaitetos je že večkrat prej poskusil definirati znanost, toda s svojimi odgovori ni bil zadovoljen. Sokrates mu zdaj pojasni lastno funkcijo (**dráma**, 150a) in svojo zmožnost (**téchne**, 151a) v pogovoru, ki je analogna nalogi babištva. Sokrates sam ne poraja modrosti, je pa zmožen preizkušati (**basanízein**, 150c), ali tisti, ki v sebi nosijo znanje, rodijo podobo in zmoto ali pa plodno življenjsko resnico (**gónimon té kai alethes**, 150c). Takšen preizkus je za nekatere možen le skozi pogovor in ob sodelovanju (**synousía**, 151a) s Sokratom. Kdor v sebi ne nosi bremena znanja, tega Sokrates pošlje k Prodiku ali drugim sofistom, ki ne gojijo prave modrosti, ker se ne vprašujejo po celotnem smislu posameznih znanosti (Prt. 318de). Ob tem je pomembno še poudariti, da majevtična metoda, kakor jo sicer poznamo in se še uporablja v metodiki pouka, ni Sokratov, temveč Platonov dosežek: ravno ob tej metodi je tudi vidno, koliko je platonizem še aktualen.]

## 2. Pojasnitev prve definicije (151d – 161c)

Tako spodbujen se Teaitetos odloči za prvo definicijo znanosti kot zaznavanja (151e). S tem je vsekakor izraženo pomembno spoznanje, da znanstveno mišljenje temelji na empiriji, čutnosti ali kakor se je izrazil Kant v Kritiki čistega uma, da je zor tisto, na kar vse mišljenje meri kot na sredstvo. Toda to hipotezo je treba po Platonu vzeti kot uganko enigmo (**ainíttesthai**, 152c), ki jo je treba pojasniti tako, da se pokaže njeno ozadje. Ta pojasnitev poteka v treh zaporednih poskusih.

Prvič: definicija znanosti je identična s Protagorovo tezo o človeku kot merilu vseh stvari, **ánthropos métron** (152a). Kakor se namreč stvar kaže nekemu, tako nekdo stvar dojema in takšna neka stvar zanj tudi je. Zaznavanje je isto kot pojavljanje, **phantasia** (152c). Ker je zaznava vedno zaznava bivajočega (**toû óntos**), je nezmotljiva in s tem znanost.

Drugič: ta hipoteza o znanosti je prilagojena skrivni (**en aporrhétoi**) Protagorovi teoriji. Vse je vedno v gibanju, medsebojnem učinkovanju in postajanju, tako da ni upravičeno govoriti o biti (**émai**, 152d). Temu nauku se pridružujejo vsi misleci razen Parmenida in celo pesniki, začeni s Homerjem: „Okeanos je izvir bogov, njihova mati pa Tetis“ (Il. 14. 201). Vse dobro nastaja z gibanjem, mirovanje pomeni propad, **kínesis** je dobro samo, **tò agathón** (153c). Gibanje je tako pravi svetovni princip, kot je zlata veriga (**seirèn chrysíen**, Il. 8. 19) pri Homerju združevalni, vodilni, principialni moment vsega. Tudi zaznavanje je le soočanje dveh gibanj (153ess.). Preden Sokrates do kraja razvije dinamično teorijo biti, postavi s Teaitetom nekaj bistvenih analitičnih načel mišljenja, in sicer:

1. dokler je nekaj sebi enako, ne postane niti večje niti manjše;
2. čemur se nič ne doda niti ne odvzame, to niti ne narašča niti ne upada, temveč je vedno enako;
3. ni mogoče, da bi nekaj, česar prej ni bilo, kasneje bilo, ne da bi nastalo (155ab).

Tem trem stavkom, ki jih Platon imenuje „soglasja“, **homologémata** (155b), ni moč ugovarjati, ker so „formalni“, so čiste miselne konstrukcije in zato neprotislovne kakor Parmenidov stavek: bivajoče biva, bit je. Ta Platonova **homologémata** spominjajo na Evklidove aksiome o enakosti<sup>35 a</sup>. V okviru izvedbe teze o znanosti kot zaznavanju ta soglasja opozarjajo na to, da ob v prihodnje treba paziti na logično doslednost v izvajanju.

Ko pa Teaitetos izrazi čudenje nad to Protagorovo skrivno resnico, poda Platon določitev narave filozofskega človeka, ki je ravno v čustvu, **páthos** čudenja, **thaumázein** (155d). Čudenje in ne dvom, kakor je menil Hegel in za njim Kierkegaard, je začetek, princip filozofije. Filozofija je kakor božanska odposlanica Iris (tudi mavrica), hči Thaumanta (**thaúma** – čudovita stvar), posrednica med nebom in zemljo.

Tretjič: nadaljevanje skrite resnice v Protagorovem in nauku drugih (155dss.). Poleg nevzgojenih, „amuzičnih“ ljudi, ki priznajo za bitno (**ousía**, 155e) le tisto, kar morejo zgrabiti z rokami, so še bolj izobraženi in duhoviti (**kompsóteroi**), ki trdijo, da je vse v gibanju, vendar sta dve vrsti gibanj (**eíde**, 156a): dejavnost in trpnost. Ob srečanju teh dveh gibanj nastane mnogo dvojnih stvari (**dídyma**). Glede na zaznavanje dobimo tako dvojnost med tistim, kar je zaznavno (**aistheton**), ter zaznavo samo (156b). Razmerje med dejavnostjo in trpnostjo ni stalno, temveč stalno nastaja: bit je od vsepovsod treba odstraniti tò d'énai pantahóthen eksairetéon (157ab). Stvari in zaznave o stvareh so le igra relacij. „Neposvečeni“ vidijo le stvari in zanikajo odnose, „izobraženi“ pa raztopijo stvari v igri in toku relacij. Tudi iluzije, sanje in blaznost ne zanikajo ali spodbijejo vrednosti teh trditev. Dokler sanjamo, imamo sanjske podobe za resnične (158b); v stanju bolezní ali blaznosti smo prav tako prepričani o resničnosti tedaj navzočih mnenj (**parónta dógmata**, 158b). Stanje bolezní ali blaznosti je sicer časovno krajše od stanja zdravja, toda resnice pač ne moremo meriti s časom (158d). Ker je vse povezano med seboj, je tudi bit (**éinai**) vedno bit za nekoga, z ozirom ne nekoga. Tudi zaznavanje je vedno dojemanje mojega bitja in tako vedno resnično<sup>36</sup>.

### 3. Prvi poskus kritike hipoteze o znanosti kot zaznavi (161c – 169d)

Potem ko je teorija razvita, rojena, jo je treba preizkusiti z logosom. Sokrates sicer ni „vreča dokazov“ (**thýlaks lógōn**, 161a), a se mu ob tej teoriji zastavijo vprašanja: zakaj merilo stvari ni svinja ali pavijan ali žabji paglavec (161c). Če je mnenje vsakogar enako vredno, čemu potem sofisti, čemu potem majevtika in dialektično razpravljanje, **he toú dialégesthai pragmateiá** (161e), ki je preizkušanje različnih nazorov in mnenj glede na njihovo resničnostno vrednost. Ali pa je merilo stvari bog: teza, ki jo Platon dokončno vzpostavi v Zakonih (lg. 716c), v Teaitetu pa je ne more, ker mu je predobro znan Protagorov antropološki in neteološki način mišljenja (162d). Toda Sokrates nadaljuje z ugovori: Če je znanost isto kakor zaznava, ali bomo rekli, da obvladamo (**epístasthai**) neki barbarski jezik, preden smo se ga naučili, brž ko ga slišimo (163b). Nadaljnja instanca proti Protagoru je spomin, **mnéme**, ki je zmeraj spomin o tem, kar smo čutili ali zaznali. Če smo se nečesa naučili in se tega spominjamo, a ne zaznavamo, ali tedaj tega tudi ne bi smeli vedeti (164b).

Toda to oporekanje je eristično, **antilogikós** (164c), ker se veže le na imena: takšna diskusija pa ni vredna filozofov, saj v takšnih dokazih ni logične nujnosti, ki je znana

35a Prim. A. Szabo, s. 410ss. in Hist. Wb. Philos. I (1971), s. v. Axiom, col. 737–34, kjer je opozorjeno na dialektično poreklo matematičnega pojma aksiom.

36 Kakor vemo, bo Aristoteles pripomnil, da je stvar, ki jo zaznavamo, sicer korelativna zaznavanju, toda nujno pred (PROTERON) zaznavo, Metaph. Gamma 5, 1010b 35ss. Za sistematski prikaz Aristotelove kritike relativizma gl. Vojan Rus, Hegelova i marksistična dijalektika o istovetnosti i razlici, Beograd 1963, s. 16–25; o tem mestu ibid. s. 22–23.

matematikom (162e). „Mita“ ali smisla (mýthos, 164e) te teorije nismo v resnici zadeli, ker Protagoras ni bil navzoč (164c).

Nato Sokrates postavi vprašanje, ali je možno, da nekdo, ki ve, ne ve, da ve? (165b) To kopičenje sofizmov izzove Protagorov zagovor, kakor si ga zamisli Sokrates (166ass.). Protagoras poudari, da modrosti in modrega človeka ne zanikuje. Sofistična vzgoja izboljšuje človeško stanje z govori in razlogi kakor zdravnik z zdravili. Modrih ljudi pa sofist (beseda ima tu še pristen pomen modrega človeka) ne bo iskal med žabami, temveč za vsako področje v ustrezni veščini, *téchne* (167b). Človek ni merilo stvari iz lastne samovolje, temveč iz nujnosti; zato je njegova dolžnost, da to dejstvo sprejme in prenese: *soi anektéon ónti métrōi* (167b). Moderno rečeno: družbena in antropološka pogojenost delovanja, življenja in spoznanja je dejstvo, ki ga ne more izbrisati nobena teorija. In moder je tisti, ki pove, kaj je za celotno politično življenje pravično, lepo, koristno (167c). Drugače povedano: sofistični pouk zagotovi znanstvenost politike, državniki pa naj razumno odločajo<sup>37</sup>.

Po tem zagovoru skuša Sokrates vključiti v pogovor Protagorovega učenca Teodorja, vendar ta odkloni sodelovanje in primerja Sokratovo dejavnost (*drama*, 169b) v razpravljanju z Antejem<sup>38</sup>. Sokrates prizna, da so ga premagali že mnogi Herakleji in Tezeji, toda eros do dialektične vaje mu ne pusti odnehati: filozofski eros, dialektika in majevtika se ujemajo.

#### 4. Drugi poskus kritike (169d – 172b in 177d – 179c)

Splošno prepričanje je, da je modrost resničen premislek, *alethès diánoia* (170b), nevednost pa napačno mnenje. Če s tem logosom merimo tezo *ánthropos métron*, potem sledi – z ozirom na empirično različnost mnenj – da je moje mnenje resnično zame, lažno pa za druge, ki imajo drugačno mnenje, *antidoksázein* (170d). Če večina misli drugače kakor Protagoras, je Protagorova resnica tolikokrat neobstoječa, kolikor je drugačnih mnenj (171a). Ker pa Protagoras mnenju nasprotnikov priznava resnico, medtem ko imajo nasprotniki Protagorovo mnenje za napačno, tedaj Protagorova resnica ni resnična niti za druge niti za Protagoro samega (171c).

Problematika, ki jo Platon tu razvija, je dobila svojo dokončno obliko pri Aristotelu. Le prek zakona protislovja, ki je nepredpostavljiv (*anypóthetos*), le prek negacije, je možna določena bit (*ousía*) in s tem spoznanje. Po Aristotelu so nasprotniki spoznanja deloma heraklitski filozofi, ki jim je bit in nebit isto, ter sofisti, ki jim je vsak pojav in vsaka trditev resnična. Toda Heraklitova filozofija je do svojih tez prišla iz resničnih težav pri odkrivanju resnice (*aporein*), sofisti pa svoje teze uporabljajo zgolj retorično (*lógon chárin*, *Metaph.* (5, 1009a 6ss.)). Šele zakon protislovja ali neprotislovnosti reši heraklitsko–sofistične aporije: „Kdor govori, da je vse resnično, napravi za resnično tudi trditev (*logos*), ki je njegovi nasprotna, torej napravi lastno trditev za neresnično (nasprotnik namreč ne trdi, da je njegova trditev resnična); kdor pa govori, da je vse napačno, sam napravi za neresnično lastno trditev. Kadar pa nekdo izvzame bodisi trditev nasprotnika, češ da samo ta ni resnična, drugi pa svojo, da ni lažna, kljub temu oba zaideta v situacijo, da zahtevata neomejeno število resničnih ali napačnih trditev (*lógoi*); kajti tudi tisti, ki govori, da je resnična trditev resnična, bo trdil nekaj resničnega, s tem pa zašel v neskončnost“ (*Metaph.* 8, 1012b 15 – 22)<sup>39</sup>.

Če je bit vedno v gibanju (*pheroméne ousía*, 177c), je tisto, kar se nekomu kaže, zanj tudi takšno. Toda v političnem življenju se pojavljajo številne razlike v sprejetih zakonih,

37 O vprašanju prve znanosti, UEBERWISSENSCHAFT pri sofistih prim. sistematičen pregled pri B. Witteju, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen, Interpretationen zu Platons „Charmides“*, Berlin 1970, s. 95ss.

38 Primer za „redende Name“: ANTAIOS pomeni nasprotnika, sovražnika.



če jih merimo z ozirom na resnico. Vsaka država postavlja zakone, da bodo v prihodnosti pomenili politično dobrobit (178a). Zakonodajca se nanaša na prihodnost: toda nekateri zakoni so dobri, drugi slabi. Zato glede prihodnosti *homo mensura*, stavek ni veljaven temveč je treba zaupati strokovnjaku. Merilo je lahko le moder človek, prav tako, kakor ima o nadaljnjem poteku bolezni zdravnik drugačno mnenje kot bolnik sam (178c)<sup>40</sup>. Protagoras Sokrata pač ne more prisiliti v to, da bi bil merilo (179b). Toda zvenu teze o znanosti kot zaznave je še treba prisluhni (179d).

## 5. Filozof—v—svetu (172c — 177c)

Ko je govor o družbeno-političnih konsekvencah (v prihodnosti) stavka o človeku kot merilu, se nenadoma to stanje aplicira na filozofe, ki se pred sodiščem izkažejo za „smešne govornike“ (172c), kakor je filozof iz Države (R. VII. 517d) smešen pred prebivalci votline. Tisti, ki jih vzgaja običajno pravno življenje, so kakor sužnji nasproti tistim, ki jih je vzgojila filozofija. Filozof ima prosti čas (*scholē*) in mir pri presoji vprašanj, druge pa priganja čas, ki je odmerjen za razpravljanje. To jih žene v medsebojna krivična dejanja (*tò allélous antáikein*, 173b). Temu sledi opis filozofov, katerih pomočniki so razlogi (*lógoi*), vendar so nevedni na področju praktičnih in političnih zadev. Bistvo filozofa je, da z mišljenjem preiskuje vso naravo v vsakem smislu, in sicer naravo vsakega bivajočega v celoti: *pásan pántei phýsin . . . tón ónton hekástou hólou* (173e). Bistvo filozofskega življenja ponazarja Tales, ki se je ukvarjal astronomijo, pri tem pa padel v vodnjak in bil deležen smeha leporasle in ljubke tračanske služabnice: to je zasmeh, ki ga je v svetu deležna filozofija sploh<sup>41</sup>. Vtis smešnosti dajejo zlasti filozofske aporije (174cd).

Družbeno-politične razmere filozofija obravnava drugače kakor večina, ki ima za najboljšega državnika tistega, ki zna največ „molsti“ (174d). Filozof se dvigne nad običajna moralna vprašanja, kot so: „V čem ti delam krivico ali ti meni?“, „Ali je vladar srečen, če si je pridobil obilje bogastva?“<sup>42</sup>, saj obravnava vprašanje človeške pravičnosti same, obravnava vladavino v celoti ter človeško srečo ali bedo v celoti (175c). Ob teh vprašanjih pa filozof ni deležen zasmeha nevzgojenih, temveč tistih, ki so „suženjsko“, perverzno vzgojeni. Če bi zavladali takšni filozofski ljudje, bi bilo med ljudmi manj zla in nesreče, čeprav zlo ne more izginiti, kakor je vedno nujno nekaj nasprotnega dobremu (176a). Zato je filozofija beg iz tega sveta v onostranstvo (*enthéndē — ekefse*), tj. tisti svet, ki ga opisujejo končni miti v dialogih Gorgias, Faidon in Država. Beg iz tega sveta je pojmovan kot „enačenje z bogom, kolikor je to mogoče“ (176b): *phygē dē homoíosis theōi katá tò dynatón*. To enačenje je pojmovano „moralično“ v Nietzschejevem smislu kot postati pravičen in svet na osnovi razumnosti: kajti bog je najbolj pravičen. Tako se v Teaitetu pojavi motiv metafizično-politične teologije, ki je utemeljena v Državi. Z

39 To mesto sistematično razloži Vojan Rus, op. cit. s. 24, ki pa se v svoji izčrpni razlagi Aristotelove kritike relativizma in subjektivizma izrecno omeji od historičnih vprašanj, ki jih zbuja Aristotelova kritika, op. cit. s. 18. Nasprotno pa A. Camus v „Mitu o Siziifu“ navaja celotno gornje Essais XI, Paris 1942, s. 31–32. Prim. tudi Vojan Rus, Dialektika človeka misli in sveta, Ljubljana 1967, s. 125–126.

40 Aristoteles uporabi tudi ta dokaz v *Metaph.* 5, 1010 b 11–14. V svoji kritiki relativizma in subjektivizma Aristoteles sploh uporabi vrsto argumentov iz Platonovega Teaiteta, čeprav jim da čistejšo logično obliko ter bolj materialistično, „fizikalistično“ vsebino.

41 Na to legendo namiguje Hegel v *Fenomenologiji duha*, Predgovor, 2. paragraf in v *Zgodovini filozofije* I, Beograd 1962, s. 143: Hegel skoraj sarkastično, vsekakor pa v okviru platonističnega filozofiranja odgovarja na ta zasmeh, češ da „večina zares ne more pasti v jamo, ker je vedno že v njej.“

42 Platon je torej odklanjal različne dialoge in razprave „o kraljevini“, „o sreči“, „o bogastvu“ itd., ki so bili običajna tema sokratske, še bolj pa popularne helenistične filozofije.

Zozirom na božansko pravičnost je treba meriti človeško vrednost in ničnost (oudenía, 176c)<sup>42</sup>. V resnici namreč bivata dve paradigmi, **paradeigmata**, življenja: eno je božansko in nadvse srečno življenje, drugo pa nebožansko in skrajno bedno. Nagrada ali kazen je v samem izboru življenja. Če se ljudje ravnaajo po paradigmi nesreče, ne pridejo v „drugi svet (tópos), ki je očiščen zla“ (177a).

Ta dodatek (**páregra**, 177b) ima več pomenov. Najprej je nasproti Protagorovi filozofiji življenja prikazano, kakšna je življenjska naloga prave znanosti. Gre za indirektno ponovitev teze o filozofih vladarjih (klasično formulirane v Državi, npr. R. 473cd) oz. o praktični principialnosti filozofije. Ideja o filozofsko utemeljeni Kallipolis, „lepi državi“, državi kot Kunstwerk bi rekel Hegel, je prvič formulirana že v dialogu Harmides; če bo sprevidevnost vodila (**sophrosýnes hegouménes**, Chrm. 172d) človeško bivanje v zasebnem in javnem življenju, tedaj bo to bivanje potekalo lepo in dobro. Prava sprevidevnost je namreč kot znanost znanosti (**epistéme epistémes**) tudi znanost o dobrem in zlem: **epistéme agathou te kai kakoú** (Chrm. 174d)<sup>43</sup>. Sicer pa ta digresija povzema še marsikatero druge motive Platonove filozofije. V zgodovinskem razvoju filozofije pa je bil posebno pomemben motiv enačenja z bogom, saj nastopa v Aristotelovem pojmovanju teoretskega življenja kot nesmrtnega življenja, **athanatizein**, v Spinozovem pojmovanju filozofske dejavnosti kot **amor Dei intellectualis**, pa tudi v Heglovem pojmovanju filozofije kot „stalne službe božje“. **Homoíosis theô**i je tako rekoč pečat vse platonistične in metafizične filozofije. Družbena, realna predpostavka tega metafizičnega momenta je moralična razlaga sveta, ki je najbolj vidna v moralični razlagi človekovega konkretnega praktično-čutnega življenja oziroma – v transponirani formi – v moralični razlagi božanskega. Platon kot „pesnik“ mitov je namreč več kakor le mitolog v običajnem pomenu. [S Platonovo mitologijo je nazorni Homerjev teološki empirizem nadomeščen z moralično teologijo v okviru dobrega in zla. Nietzsche je drago plačal svoj napor, da bi pokazal na možnost bivanja izven uročenosti v „dobro in zlo“, „onstran dobrega iz zlega“. S tem je povezana teza o filozofih – vladarjih, ki je aktualna še v Kantovem „Sporu med fakultetami“<sup>44</sup>, našla pa je svojo dialektično rešitev v Marxovem programu ostvaritve filozofije, čeprav se še danes pojavlja, npr. v Millsovi tezi o sociologih-kraljih<sup>45</sup>.

## 6. Tretji poskus kritike (Tht. 179d – 184b)

Protagorova teorija je razširjena med Heraklitovimi učenci, s katerimi pa ni nič lažje razpravljati kakor z obadi, ker se ne znajo držati argumenta, logosa, temveč na vsako vprašanje streljajo le zagonetne izreke. Že vztrajanje pri istem razlogu bi jim pomenilo nedopustno stabilizacijo (**stásimon**, 180c). Ker heraklitovci ničesar ne postavijo, ukinejo dialektiko in logos sploh<sup>46</sup>. Zato je ta nauk treba obravnavati kot **problema**, zaščitni nasip. Beseda problem (**pro-bállo**) najprej pomeni nekaj, kar je vrženo naprej, kar štrli ven: pomol, rt, nasip, zaščita, branilno orožje (ščit, oklep), pretvezo, kasneje pa še

42 Beseda pred Platonom ne nastopa in je tudi ne smemo preprosto izenačiti z idejo „efemernosti“ človeškega življenja, ki nastopa pri Homerju ali Pindarju. „Efemernost“ tam pomeni predvsem vsakdanjo spremenljivost človeškega življenja.

43 Prim. B. Witte, op. cit. s. 117ss. in 128ss.

44 Prim. predhodno Vorlaender-Knittermeyer, Zgodovina fil. II, s. 307–8.

45 O tem predhodno K. v. Fritz II, sistematično pa R. Maurer, Platons Staat und die Demokratie, Historisch-systematische Ueberlegung zur politischen Ethik, Berlin 1970, 3. pogl.: Politika, znanost, metafizika, s. 211–267.

46 Kakor pripominja Aristoteles: MEDEN GAR TITHENTES ANAIROUSI TO DIALEGESTHAI KAI HOLOS LOGON, Metaph. K 6, 1063 b 10–11.

znanstveno nalogo, „problem“<sup>47</sup>. [Pri Platonu „problem“ praviloma še ne pomeni znanstvenega problema, temveč neko mnenje, ki je ovira raziskavi stvari same.] Nasproti teoriji tistih, ki vse „ženejo v tek“ (**hoi rhéontes**, 181a), pa s Parmenidi in Melisi nastopajo tisti, ki „vse ustalijo“ (**hoi tou hólou stasiôtai**). Obe teoriji je treba raziskati. Po teoriji da vse teče (**tà panta rheî**, 182c)<sup>48</sup>, ne moremo razlikovati različnih vrst gibanja, npr. prostorsko gibanje (**kínēsis**) in kvalitativno spreminjanje (**alloíōsis**) (181d in 182c), saj v skrajni konsekvenci čista dinamična teorija biti ne more priznati nobene dokončne kvalitete (**poiōtes**, 182a)<sup>49</sup>. Ob tej hipotezi pa niti gornja teorija zaznave kot učinka dveh gibanj ni možna: „Če se vse giblje, tedaj bo vsak odgovor na karkoli enako pravilen“ (183a). Če bi bilo vse v toku, tedaj bi bil edini dovolj nedoločeni (**ápeiron**) izraz „na noben način“ (**oud hópos**, Friedländer) oz. „niti tako ne“ (**oud hūtos**, Burnet, Dies). V nasprotnem primeru morajo zagovorniki te teorije postaviti neki nov jezik: **tin'allen phonēn thetēon** (183b)<sup>50</sup>. [Glede na nauk o gibanju vsega znanost torej ni niti zaznavanje] (183c). Za Teodorja je zdaj diskusija o znanosti končana, za Teaiteta pa ne, in zato predlaga diskusijo o Parmenidovi tezi o vsem v stanju mirovanja: **tò pân hestánai** (inf. perf.) (183c). Toda Sokrates za zdaj to odkloni iz spoštovanja do Parmenida in zaradi bojazni, da ne bo mogoče dojeti smisla Parmenidovih besed, če bi jih mimogrede obravnavali: s tem pa bi napravili krivico Parmenidu in hkrati zatemnili vprašanje znanosti. Tako je v Teaitetu razprava o Parmenidovi tezi odložena, v resnici pa je ta teza platonistično obdelana v dialogih Parmenides in Sofist. Razlikovanje med jonsko in sicilsko (italsko) filozofijo, ki ga je Platon postavil deloma že v dialogu Kratilos, bolj sistematično pa v dialogu Sofist (Sph. 242cd), kjer poleg vprašanja o gibanju ali mirovanju bivajočega nastopa še problem monizma in pluralizma filozofskih principov, je imelo in ohranilo svojo dolgo zgodovino. Prevezel ga je Aristoteles v Metafiziki, Fiziki (npr. Phys. AZ, 184b 15–23 – o številu principov) ter še v mnogih drugih historično–aporetičnih delih svojih knjig. Globalna shema takšne problemske zgodovine filozofije je prek Aristotela in Teofrasta prešla v grško filozofsko doksografijo, ki jo poznamo iz dela Diogena Laertskega, **Vitae philosophorum** (**Philosóphon bíon kai dogmáton synagógē**) ki dokončno loči dve liniji filozofije:

1. jonsko, materialistično od Talesa do Teofrasta
2. italsko, idealistično, od Pitagore dalje (D. 1. 1. 13). Ni težko ugotoviti, kako shematična in nezadostna je ta dihotomična klasifikacija, teže pa jo je prav razumeti in s tem preseči, o čemer pričajo mnogi novejši prikazi zgodovine antične filozofije<sup>51</sup>.

## 7. Četrti in zadnji poskus kritike (184b – 197b)

Znanost je zaznava. Toda kaj je pravzaprav zaznavanje, kako zaznavamo; z očmi, z ušesi. Toda tokrat Sokrates zahteva eksaktnost (**akríbeia**) imen in trditev. Ali so oči agens vida (**hoi horōmen** – hoi kot **datus causae**), ali pa so tisto sredstvo (**instrumentum**), s katerim gledamo (**di'hoū horōmen**) (184c). [Poleg tega zaznave niso v nas kakor vojaki v

47 O nastanku termina „problem“ v znanstvenem jeziku prim. npr. H. Flashar, Aristoteles, *Problemata physica*, Werke 19, Berlin 1962, s. 297ss.

48 Glede na sistematično mesto, v katerem izrek **PANTA RHEI** prvič nastopa, je jasno da tu ne more iti za Heraklitov izrek, temveč za določeno, to je pretežno platonistično interpretacijo Heraklitove filozofije.

49 Filozofski termin za kvaliteto je torej Platonova skovanka in ga je šele Platon uvedel v filozofijo. Platon je v Teaitetu uvedel še več dotlej nepoznatih filozofskih terminov: **ORGANON**, **KRITERION**, **DIAPHORA** (**DIAPHOROTES** = *differentia*). Glede neologizmov je bil Platon bolj zadržan kakor npr. Aristoteles in je **POIOTES** izrecno uvedel kot „nenavadno besedo“. Prim. LSJ sv. **POIOTES** in A. E. Taylor, s. 347–48.

lesenem trojanskem konju, temveč so uravnane k enemu centru, enotni formi (eis mían tinà idéan), ki je duša (psyché) (184d). Duša pa zaznava preko organov, ki so telesne zmožnosti, dynaméis.

Ta teorija zaznavanja pomeni ustanovitev spoznavne teorije lato sensu, ki v predsokratski filozofiji, niti v sofistiki ne nastopa, ker imamo tam nerazlikovanje med subjektom in objektom. V predsokratski filozofiji nastopa le fiziološki problem delovanja čutil. Kakorkoli Protagorovo teorijo često imenujemo subjektivistično, pa je natančno govorno takšen govor brez prave opore v zgodovinski evidenci. Pri Protagoru v resnici manjka objekt spoznanja, ker „objekt“ sovпада s čutnim vtisom, manjka pa tudi drugi objekt, ki zaznava, manjka subjekt spoznanja, manjka psyché, kakor se izraža Platon. Diogenes Laertski se sklicuje na Platonovega Teaiteta, ko poroča o Protagoru, da poleg zaznav ni priznaval še duše: *élegé te medèn eínai psychèn parà tàs aisthéseis* (D. L. 9. 51)<sup>52</sup>. Ob tem je vredno opomniti, da je Marxovo pojmovanje čutnosti bližje Protagoru kakor Platonu: „človeška čutila, strasti itd., niso le antropološke določitve v (ožjem) smislu (Platon bi rekel telesne zmožnosti – op. V. K.), temveč so resnično ontološke potrditve bitja (narave)“<sup>53</sup>.

Naloga duše pri Platonu je, da primerja čutne danosti in dojame splošne določitve (koinà, 185d), ki jih ne moremo pripisati posameznim zaznavam: biti in nebiti, podobnost in nepodobnost, enotnost in mnoštvo, sodo in liho, istost in različnost, nasprotje in protislovje. Medtem ko je zaznavanje prirojeno živalim in ljudem, pa si sklepe o biti, dobrobiti in resnici (analogismata prós te ousían kai alétheian, 186c) pridobimo le z dolgotrajno vzgojo (paidéia, 186c). Kdor pa ne doseže hitrosti (ousía), sploh ne doseže resnice. Ker v čutnih vtisih (pathémata) ni ne znanosti ne resnice ne biti, temveč le v premisleku in sklepanju (syllogismoí), tedaj zaznava ni isto kot znanost (186e). S to Platonovo tezo smo torej blizu odkritja logike. Znanost je treba iskati v dejstvu, v katerem se duša sama s seboj ukvarja z bivajočim: *autè kath' hautèn pragmateúetai perì tà ónta* (187a). Ta dejavnost duše se imenuje mnenje, mišljenje, prepričanje, doksazein (187a). S tem je dobljeno pravo platonistično izhodišče za nadaljnjo diskusijo, hkrati pa iz dejavnosti duše, ki je mnenje, doksazein, sledi nova definicija znanosti kot resničnega mnenja.

## C. DEFINICIJA ZNANOSTI (187b – 201c)

### 1. Problem zmote (187b – 189b).

Druga definicija je uvedena zaradi problema zmote, ki je tudi glavna tema tega odseka. Problem zmote se zdi na prvi pogled paradoksalen. Navajeni smo misliti, da je filozofski problem predvsem problem resnice, ne pa zmote. Toda tisto, kar je gnalo k nastanku logike in razvite grške filozofije, je bil problem zmote, o čemer priča celotna

50 To mesto citira tudi Aristoteles v svoji kritiki relativizma: „Ta nauk ne govori niti „tako“ niti „ne tako“, temveč hkrati „tako“ in „ne tako“. Nato pa ponovno oboje zanika, da namreč ni „niti tako“ niti „ne tako“; brez tega bi namreč že bilo nekaj razmejenega.“ (Metaph. Gamma 4, 1008 a 31 – 34).

51 Temeljiteje o tem J. Bollack.

52 Prim. o tem V. E. Alfieri, *Atomos idea, L'origine del concetto del atomo nel pensiero greco*, Firenze 1953, s. 123ss. Glede ustanovitve spoznavne teorije je pred Platonom Demokritos, ki ima v tem pogledu posredniško vlogo med predsokratsko in kasnejšo filozofijo. Zato nikakor ni upravičeno dvigniti teze o nerazlikovanju med subjektom in objektom v grški filozofiji v razpoznavni znak Heideggerjeve filozofije.

53 K. Marx – F. Engels: Rani Radovi, op. cit. s. 270 In Marx-Engels, *Izbrana dela I* (1969), s. 365

teorija jezika v Platonovem Kratilu. Za to pričajo tudi Aristotelove definicije resnice (in zmote)<sup>54</sup>.

1. *Metaph. E 4, 1027b 25–28*: „Zmota in resnica namreč ni v stvareh, kakor da bi bilo dobro resnica, zlo pa naravnost zmota, temveč v mišljenju (*en dianoíai*): vendar glede na preproste določitve in bistva (*tà tí esti*) niti v mišljenju (*dianoíai*).“
2. *Int. 1, 16a 12–13*: „Na področju povezovanja (*synthesis*) in ločevanja (*diairesis*) obstaja zmotno in resnično“.
3. *De an: Gamma, 430a 26–28 in b 1–2*: „Torej je mišljenje nedeljivih določitev v tem, z ozirom na kar ni možna zmota; kjer pa obstajata tako zmota kakor resnica, je že neko združevanje (*synthesis*) misli, kakor da so enota . . . Zmota je namreč vedno v združevanju.“

Četudi združevanje in ločevanje misli poteka v mišljenju, to ne pomeni, da resnica za Aristotela in Platona ni ontološka kategorija. Logika je pri Aristotelu opravičena z ontologijo, saj *esse rei causat veritatem intellectus*<sup>55</sup>. Za to priča tudi vrsta izrazov, ko je *alétheia* rabljena v istem smislu kakor *tò ón, ousía, prágmata*<sup>56</sup>. V mišljenje pa je zmota postavljena zato, ker je ontološko in logično (ob veljavnosti principa identitete) nemogoče postaviti zmoto v stvari, in zato, ker se pri ontološko kompleksni resnici lahko motimo, čeprav narava sama je, kar je.

Sokrata v tej novi Teaitetovi definiciji znanosti moti prav to, da je možno napačno soditi, da obstaja tudi napačno mnenje. Imeti resnično ali napačno mnenje pa je isto kakor vedeti ali ne vedeti (188a). Če med vedeti in ne vedeti ni vmesne stopnje, tedaj se ne da zamenjati stvari, ko jo poznamo, z drugo stvarjo, ki jo poznamo, niti stvari, ki je ne poznamo, z drugo, ki je ne poznamo, niti stvari, ki jo poznamo, s stvarjo, ki je ne poznamo. Po tej logiki torej sploh ni možno napačno meniti (*pseudē doksáai*, 188c). Ali se napačno mnenje nanaša na nebivajoče (*tà mè ónta*)? Toda vsako mnenje kakor tudi zaznavanje je zmeraj o eni stvari, o nekem bivajočem (*hén gé ti* ali *ón ti*, 189a). Ker ni mogoče meniti nič, ta pojasnitev napačnega mnenja ni sprejemljiva.

## 2. Zmota z zamenjavo (189b – 191c)

Ali je napačno mnenje zamenjava mnenj, *allodoksía*? Namesto da bi menili, da je lepa stvar lepa, menimo, da je grda. Toda ali je v mišljenju možno vzeti nekaj za nekaj drugega, kar ono je? Po Platonu ne, ker je razmišljanje (*dianoesthai*) govor duše sami sebi z ozirom na to, kar proučuje. V čistem mišljenju pa ni mogoče trditi, da je sodo število liho, ipd. Diskusija je spet zašla v slepo ulico, zajela nas je morska bolezen (*nautiân*, 190c), pravi Platon: a iz tega stanja je treba najti pot raziskave (*póros tou zetématos*).

## 3. Zamenjava spominskih vtisov (191c – 197a)

Zaradi razlage (*logos*) napačnega mnenja se predpostavlja, da je duša povoščena plošča, pravzaprav „kepa voska“ (*kérinon ekmagefón*, 191c)<sup>57</sup>, ki je dar Mnemosine,

54 Prim. tudi F. Jerman, *Med logiko in filozofijo*, Logika in filozofija v delu J. Lukasiewicza, Ljubljana 1971, s. 272ss.

55 O ontološki utemeljenosti logike pri Aristotelu, prikazani z logičnega vidika, prim. Ath. Joja, *Recherches logiques*, Bucarest 1971, s. 77ss. in 115ss. Sistematično o pojmu resnice, čeprav se implicitno meri tudi na Aristotela, gl. Vojan Rus, *Dialektika človeka*, misli in sveta, Ljubljana 1967, paragrafi z naslovi: „O teoriji resnice: razlika med teorijo korespondence–adekvatnosti in teorijo odraza objekta v subjektu“ ter „Kompleksnost odnosov med subjektom in objektom spoznanja“, s. 288–296.

56 Prim. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, s. v. ALETHEIA in ALETHES.

matere Muz. Ta vosek je bolj ali manj čist. Kar je v tem vosku vtisnjeno, o tem imamo spomin in znanje. Zaznava pusti v duši vtise, ki se imenujejo znamenja (*semeíon*, 192b) ali spominski vtisi (*tò mnemeíon*). Zmota ali resnica nastane, kadar mišljenje prav ali narobe veže odseve ali vtise (*apotypómata*, *týpous*). Platon ironično dodaja, da je prisposodbo o vosku slutil že Homer, ko je sprejemni center duše imenoval „srce“ (*kéar*), z besedo, ki jo Platon ironično izvaja iz besede za vosek, *kerós*. Prav tako, kakor imamo različne vrste voskov, se tudi duše razlikujejo po svojem znanju ali neznanju<sup>58</sup>. Napačno mnenje torej ni niti v zaznavi niti v mišljenju, temveč v povezavi zaznave z mišljenjem. *en tēi synáptēi aisthéseos pròs diánoian* (195cd). Vendar prisposodba o vosku pojasni le zmoto na področju zaznave, ne pa zmote na področju matematike. V čem je namreč zmotnost sodbe  $5 + 7 = 11$ , za razliko od resnične sodbe  $5 + 7 = 12$ . Tu zmota ne more biti v oddaljivosti, „paralaksi“ (*parallagé*, 196e), mišljenja z ozirom na zaznavo.

#### 4. Razlikovanje med posestjo (*ktésis*) in obvladanjem (*héksis*) znanosti (197a – 201c)

Nov poskus pojasnitve zmote se spet začne s prisposodbo. Če lovimo divje ptice ali golobe in jih damo v golobnjak, so golobi naša posest, ko pa jih iz kletke vzamemo v roke, jih resnično imamo (*héksis*). Duša je zdaj golobnjak (*peristereon*, 197d), ki je pri otrocih prazna kletka (*tò angeíon kenón*, 197e) – prazna soba (*empty cabinet*), bo rekel John Locke. Pridobivanje znanja je dvojni lov:

1. lov za kletko, za *ktésis*, tj. učenje nekega znanja
2. lov iz kletke navzven: znanje je neposredno pripravljeno: *héksis*

Toda kaj je zdaj napačno mnenje. Napačno mnenje ne more biti zamenjava znanj, *metallagè epistemôn* (199c), ker bi tedaj nastopil nesmisel, da bi duša, ki ima v sebi le znanja, v drugi fazi lova zgrabila neznanje. Zato Teaitetos predlaga, da bi v duševno kletko postavili tudi neznanja, *anepistemosýnai*. Po Sokratu bi s tem prišlo do nove težave: v prehodu od posesti k obvladanju znanja bi nekdo vzel neznanje, ki bi ga imel za znanje.

S tem smo po dolgem potovanju prišli v prvo aporijo. Znanost pa je treba določiti tako, da ne pridemo v protislovje sami s seboj. Treba je le nadaljevati z raziskovanjem, pri tem pa se bo ovira sama izkazala za tisto, kar iščemo, *tò zetoumenon* (200e). Na osnovi splošne usmeritve platonistične filozofije pa že vemo, da znanost ni modrost političnih in sodnih govornikov. Dejstvo je, da se na sodiščih in v skupščinah s prepričevanjem ustvarja resnično mnenje: *ipso facto* znanost ne more biti resnično mnenje. Zato se Teaitetos odloči za novo definicijo znanosti.

#### Č. TRETJA DEFINICIJA ZNANOSTI (201c – 210d)

Znanost je resnično mnenje na osnovi razloga. O čemer ni logosa, o tem ni spoznanja. Sokrates zdaj pripoveduje „sanje“, ki vsebujejo tudi elemente Platonove lastne teorije idej kot dialektike. Za razumevanje Platonovih dialogov je treba upoštevati, da Platon pogosto uvaja nove teorije, ki nekaj novega bolj anticipirajo kakor pa dokažejo – kot „sanje“.

Sokratove sanje so v pomisleku, ali so prvi elementi (*stoicheía*) znanja brez logosa, ki jih je mogoče le imenovati. Ali pa je mogoče, da bi bili elementi sami zase nespoznatni, zlogi (*syllabái*), sestavljeni iz elementov pa spoznatni. Drugače rečeno, ni mogoče, da bi

57 Po E. Hoffmannu sega ta prisposodba, filozofom najbolj znana z Lockovo prisposodbo o začetnem stanju duše kot „nepopisanim belim papirjem“, k Demokritu. (DK 68 A 135).

58 V Platonovem Teaitetu je vir slavnega Aristotelovega opisa spomina v delu „O spominu“, Mem. 1, 450 a 27ss.

nespoznatni elementi tvorili spoznavno celoto. Ker je zlog neka enotna forma (*mían tinà idéan*) elementov, je nujno prej poznati elemente, če naj poznamo tudi celoto. Zlog torej ni skupek elementov, temveč enoten eidos, s svojo lastno formo (*idea*)<sup>59</sup>. Ker pa *idea* ne sme imeti delov, pride do dialektičnega razlikovanja med:

1. celoto, ki je različna od vseh delov,<sup>60</sup> *tò hólon*, in v tem smislu ni iz delov; ter:
2. skupnostjo kot vsoto delov, *tò pân*.

To razlikovanje pa se v nadaljnjem zabriše<sup>61</sup>. [Sprejet je sklep, da je zlog (*syllabé* = „kar je vzeto skupaj“) nedeljiva ideja.] Toda rečeno je bilo, da so prvi elementi nerazumljivi in nespoznatni (205c). Z druge strani pa nas primer učenja abecede ali glasbe uči, da je element znanja ali črka (gr. beseda *stoicheíon* pomeni tudi črko) bolj znan kakor zlog. Ni torej res, da bi bil element nespoznaten, zlog pa spoznat. Če prvih elementov ne bi mogli razumeti ali razložiti, bi bil svet „alogičen“, moderno rečeno „iracionalen“.

S tem pa še ni rečeno, kaj je tisti *logos*, ki dodan resničnemu mnenju tvori znanost. Sledijo trije poskusi določitve *logosa*:

1. *Logos* je odsev (*eídolon*, 208c) mišljenja v besedah, je jezikovna izjava, ki z imeni in izreki (*metá rhemáton kai onomáton*) razkriva mišljenje (206d)<sup>62</sup>. Tega pa so zmožni vsi, če le niso nemi. Ali imajo tedaj vsi znanost – to je po samem principu sokratske filozofije – ki je toliko nedemokratičen – nemogoče.

2. *Logos* je naštevaje (*légein*) elementov neke stvari (207a), je pot od enega elementa k drugemu, dokler ne pridemo do celote (208c). Toda, če zapišemo zaporedje elementov „The–ai–te–tos“, dobimo le besedo „Teaitetos“, ne pa znanost.

3. *Logos* je razlaga razlike neke stvari, *hermeneía tês diaphorótetos* (209a), je znanje (*seméion*) (208c), s katerim se stvar, po kateri vprašujemo (*tô erotethén*) (das Gefragte), loči od vseh drugih, npr.: „Sonce je najbolj svetlo nebesno telo.“ *Logos* neke stvari je torej specifična razlika neke stvari: *diaphorà hekástou* (208d).

Ta določitev *logosa* in s tem znanosti sploh je silno pomembna, ne glede na to, da bo odklonjena, saj pripravlja Aristotelovo teorijo in definicijo definicije in sodbe<sup>63</sup>. Med dokazovanjem pa nastopi problem ali mnenje za razliko od logično določljive specifične razlike zadeva le splošne določitve stvari (*koinà*). Toda primer Teaiteta z zavihanim nosom (*he simótes*) (209c) priča, da mora že mnenje meriti na razliko, če naj sploh kaj prav dojamemo (209a)<sup>64</sup>.

Kaj novega bi tedaj *logos* prispeval k resničnemu mnenju? Torej znanost ni niti zaznava niti resnično mnenje niti resnično mnenje z *logosom* (210ab). – Dialog se konča s pohvalo majevtiki, ki doseže, da nekdo ne domneva, da ve, česar ne ve: *ouk oiómenos eídénai, há mé oísthá* (210c)<sup>65</sup>.

Kar zadeva tretjo definicijo znanosti, je splošno soglasje, da gre tu predvsem za Platonovo kritiko Antistena, ki ga smemo le pogojno šteti za utemeljitelja kiniške šole.

59 Isto bo, sledeč Platonu, ugotavljal tudi Aristoteles: zlog je nekaj drugega (*HETERON TI*) kakor črke, je forma (*Metaph.* Z 17, 1041 b 16–19).

60 O različnih Platonovih izrazih za idejo in njih odtenkih, ki niso zamenljivi prim. D. Mannsperger, *Zur Sprache der Dialektik bei Platon*, v: *Synusia, Festgabe W. Schadewaldt*, Pfullingen 1965, s. 161–171.

61 Bolj sistematično o teh razlikah Arist. *Metaph.* Delta 26, 1023 b 26ss.

62 Gre za opozorilo na teorijo sodbe, ki bo utemeljena v Sofistu.

63 Arist. *Metaph.* Z 12, 1038 a 29: Definicija je sodba iz razlik (*EK DIAPHORON*). Aristoteles sam priznava, da je že Platon eidos določil z rodovnim in specifičnim pojmom: *EK TOU GENOUS . . . KAJ TON DIAPHORON* (*Metaph.* Z 13, *genous* 1039 a 25–26).

64 *SIMOTES* (votlost nosu) je pri Aristotelu običajen primer fizikalističnega pristopa k stvarim, ki forme ne abstrahira od materije, temveč jo obravnava, kakor je spojena (združena, zaobsežena) z materijo (*SYNEILEMMENON META TES HYLES*), npr. *Metaph.* E 1, 1025 b 32ss. Prim. še H. Bonitz, *Index Arist.* s. v. *SIMOS, SIMOTES*.

Antistenes je obravnaval sokratski problem definiranja. Definicijo določi kot „dolgi govor“ (*lógos makròs*), katerega elementov ni mogoče definirati (Arist. *Metaph.* H 3, 1043 b 23ss). Edino, kar filozofu ostane, je proučevanje imen. Antistenes je napisal delo „O vzgoji ali o imenih“ (D. L. 6. 17). Ime, beseda, **onoma** je tisto, kar fiksira neko bivajoče, ne obstaja napačno ime: to je ostanek arhajskega pojmovanja imena<sup>66</sup>. (Prek kritike Antistenove teorije logosa pripravlja Platon v *Teaitetu* pot do svoje dokončne teorije sodbe, definicije, logosa v *Sofistu*, kjer je logos določen kot medsebojni splet idej: **he allélon tôn eidôn symploké** (*Sph.* 259e), to pa je definicija, ki jo je bolj primerno obravnavati v okviru sistematične interpretacije dialoga *Sofist*. Zanimivi so tudi različni vidiki logosa v *Teaitetu*:

1. antropološki: človek kot *animal rationale*
2. lingvistično–sociološki: logos kot izražanje misli v govoru
3. logično–ontološki: logos kot argument, razlog, definicija<sup>67</sup>.

#### D. SPLOŠNE INTERPRETACIJE K TEAITETU

*Teaitetos* ni le spoznavno teoretski, temveč tudi etično politični dialog. Vemo, da v Platonovi filozofiji ni specializacije. Zato tudi vsak Platonov dialog dopušča različne interpretacije. Kakšna je zdaj etično politična problematika dialoga *Teaitetos*? Definiciji znanosti kot zaznavi ustreza pozitivistični relativizem prava, kakršen je ustrezal dejanskemu grškemu demokratičnemu pluralizmu, ki je našel svojega glavnega teoretika prav v Protagoru, svojega najbolj sposobnega državnika pa v Periklu. Ob drugi definiciji znanosti kot resničnem mnenju Platon opozori na nasprotje med sokratsko majevtiko in retorično – dikanično *téchne* (*Tht.* 200dss.), ki temelji na mnenju. Tretja definicija znanosti nima svojega neposrednega korelata v določeni etično–politični koncepciji, pač pa v digresiji o filozofu, ki poudarja, kako „božanska pravičnost“ loči filozofa od sofistične in retorične politike in prava. Kakor sužnji kličejo despota, „gospoda“, tako retorji tlačanijo sodišču, ki ima pravico v svojih pesteh (**en cheir** ... **díken**, 172e). Iskanje pravice v bulevteriju, dikasteriju ali agori (173d) je zoperstavljeno iskanju pravičnosti same (**dikaioσύne auté** 175c), ki je božanska pravica, saj je bog „navdse pravičen“, **hos hoión te dikaiótatos** (176c). Skratka, nasproti praktični družbeno stvarni pravičnosti Platon postavi „teonomijo pravičnosti“ (P. Friedländer). Neteološko gledano ta Platonova teza pomeni, da Platon ni videl nobene zgodovinske možnosti za obstoječi družbeno–ekonomski sistem: v tem je Platonov zgodovinski pomen.

O politični tenziji dialoga *Teaitet* priča tudi dejstvo, da se pogovor odvija na dan, ko se gre Sokrates branit pred kralja zaradi obtožbe azebije in kvarjenja mladine (210d). Tam pa bo Sokrates žrtev ravno tiste pravičnosti, ki jo je dialog *Teaitetos* hotel preseči. Sovpadanje motiva Sokratove smrti in problema znanosti hoče opozoriti na to, da je Sokratova smrt smiselna le, če je možna prava znanost o biti in življenju, v imenu katerega je Sokrates hotel umreti. Tudi za Hegla Sokratova smrt še pomeni preobrat v

65 V zvezi s tem je treba omeniti, da sokratski izrek „vem, da nič ne vem“, ne nastopa pred Ciceronom (*Cic. Ac.* 2.23.74): OIDA, HOTI OUDEN OIDA. Izrek tudi ne ustreza resnični napetosti platonistične filozofije, ki ni najprej med vedenjem in nevedenjem, temveč med mnenjem in resničnim znanjem. Sicer pa ta „sokratski izrek“ nastopa že pri Demokritu (DK 68 B 308). Prim. o tem S. Ja. Lur'e, Demokrit, teksty, perevod, issledovanija, Leningrad 1970, s.430. Treba pa je reči, da se glede na razvrstitev sveta v njegovi neposredni čutni nazornosti Sokrat–Platonov idealizem in Demokritov materialistični atomizem ujemata in v nekem smislu celo predpostavljata.

66 O Antistenovi spoznavni teoriji v zvezi s Platonovim *Teaitetom* prim. K. Oehler II, s. 31ss. ter K. v. Fritz, *Zur Antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik*, *Hermes* 62 (1927), s. 453–484.

67 J. Derbolav, s. 116ss.



zgodovini človeštva. Teško je dokončno pojasniti, v čem je bistvo tega preobrata. Če Platonovega Sokrata vzamemo za začetnika metafizične razlage sveta, tedaj bi bila vsa metafizična filozofija v moralnem smislu posthumna ponovitev procesa proti Sokratu, ki ga filozofija, tudi Heglova ne, nikoli ni dokončno dobila.

Dialog Teaitet ima poseben pomen tudi za razumevanje Platonovega filozofskega razvoja. Po Aristotelovih poročilih (predvsem *Metaph. M. 4, 1078b 7ss* in *Metaph. A 6 987a 29ss.*) je predpostavka Platonove filozofije heraklitski nauk *panta rhei*. V tej Aristotelovi tezi je neposreden razlog za stalno nerazumevanje Heraklitovega izreka o reki. Samostojnost Platonove filozofije se po Aristotelu začne, ko Sokratovemu splošnemu pojmu pripiše ločeno bit. Toda ugotavljali smo že, da je šele Platon povzdignil „nauk o toku“ v razpoznavni znak Heraklitovega nauka. Aristoteles ni dovolj opozoril na vpliv eleatov in tudi Demokrita (zlasti v Timaju) na Platona. Poleg tega je malo verjetno, da bi tako silovit platonski dualizem, *chorismos*, nastal le zaradi abstraktnih spoznavno-teoretskih vprašanj. Glede na pomen, ki ga je Sokratova smrt imela za celotno Platonovo življenje in mišljenje, je bolj upravičeno iskati Platonov horizont, dualizem med idejami, formami in pojavi in zaznavnim svetom na družbeno-političnem področju. Pravi vir Platonovega dualizma in njegova prva oblika je razlikovanje med tostranskim in onostranskim življenjem duše, ki nastopa že v Apologiji, pa tudi v razmeroma zgodnjem dialogu *Gorgias*, kjer pa Platon še ne pozna „razcepa“ med idejo in pojavom, pač pa razliko med to- in onostranstvom. Pri tem je Platonu šlo za meta-fizično (v dobesednem smislu „nesvetovno“) opravičitev Sokratove smrti, oz. za rešitev vprašanja pravičnosti človeškega življenja. To vprašanje pa Platonu ni rešljivo na osnovi faktičnih zgodovinskih razmerij – kar je vidno tudi v dialogu *Teaitetos*<sup>68</sup>. Tudi v tem je značilnost Platonovega idealizma.

S spoznavno-teoretskega vidika pa dialog *Teaitetos* pomeni prvi spopad med senzualističnim (*aisthesis*) in empiričnim (*doksa*) pojmovanjem spoznanja na eni ter idealističnim pojmovanjem spoznanja na drugi strani. Drugače rečeno, dialog *Teaitetos* pomeni razvrednotenje senzualistično-neposrednega in empiričnega spoznanja filozofije predsokratikov v imenu novega pojmovanja logosa kot dialektike idej. Sokrat v Platonovem *Teaitetu* utemeljuje primat logosa v filozofiji, toda ne logosa, orientiranega ob stvareh samih, kakršen je Heraklitov, temveč razvitega v svoji notranji dialektiki. Spoznavno-teoretski spor *Teaiteta* je ohranil svojo vrednost še v sporu med racionalističnim in empirističnim pojmovanjem racionalnega vedenja v 17. in 18. stoletju, čeprav se ta spor pojavlja tudi še v moderni epistemologiji in teoriji znanosti.

Platonov *Teaitetos* je vsej zgodovini filozofije vtisnil svoj pečat s svojo strogo kritiko mnenja, dokse<sup>69</sup>. Tako pravi Hegel: „To, kar stoji nasproti mnenju, je resnica. Pred njo mnenje obledi.“ Treba pa je opozoriti, da so bili po Platonovem lastnem poročilu Grki neprekosljivo sveži v svojih teoretskih dosežkih prav zaradi svojega pojmovanja mnenja. Tako je egipčanski kralj Amasis dejal Solonu: „Grki ste vedno otroci; ni Grka, ki bi bil star . . . Mladi ste po svojih dušah; v njih namreč nimate nobenega starega nauka (*doksa*) na osnovi starodavnega izročila niti teorije, ki bi s časom osivela.“ (Pl. Ti. 22b). Tu gre za besede, ki jih Marx interpretira ob svoji analizi funkcije umetnosti in sužnjelastniški družbeno-ekonomski formaciji ob predpostavki, da vsaki družbeno-ekonomski formaciji ustreza določena nadgradnja<sup>70</sup>.

Kot rečeno, Platon najde teorijo dokse realizirano oz. formulirano predvsem pri Protagoru, a tudi pri Heraklitovih učencih. Prvo vprašanje je, ali je mogoče v celoti

68 O Aristotelovi oceni Platonovega razvoja prim. K. H. Ilting, *Aristoteles ueber Platons philosophische Entwicklung*, *Zeitschr. f. philos. Forschung* 19 (1965), s. 378–392.

69 Prim. E. Tielsch, o Platonovem *Teaitetu* s. 134–208.

70 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Berlin 1953, s.31 (Uvod) in *Marx-Engels Izbrana dela* Iy (1968), s. 44–46.

sprejeti Platonovo kritiko Protagorove teze o *ánthropos métron*. Opozorili smo že, da po Sokratu (Th. 167b in 179b) ni nujnosti, ki bi ga mogla napraviti za merilo. Ugotoviti moramo, da je ta Platonova odločitev idejno-politično gledano – izraz propada grškega političnega življenja, ki je v demokratičnih ustavah zahteval udeležbo vseh: „Življenje v nedejavnosti (*tò ápragmon*) se ne more ohranjati, če ni postavljeno skupaj z odločnim ravnanjem (*tò drastérion*).“ (Th. 2. 63. 3)

Ko je Platon videl, da se človeško življenje, utemeljeno na nemetafizičnem „mnenju smrtnikov“ (*dóksa brotôn*), razkrajja, je poskusil tako s politično reformo (Sirakuze, Asos) kakor tudi z reformo znanja, filozofije. Usoda Platonovih političnih poskusov nas tu ne zanima, za njegovo reformo filozofije pa moramo reči, da je bistveno nedokončana. Definitivnost in popolnost je grška filozofija dobila šele s Platonovim učencem Aristotelom, ki je sam v svojem znamenitem mladostnem delu „Boдрilo k filozofiji“ (Protreptikos), izrazil prepričanje, da bo filozofija v kratkem času popolnoma dovršena: *brevi tempore philosophiam plane absolutam fore* (Cic. Tusc. 3.28.69 = Ross fr. 8).

## KRATKA BIBLIOGRAFIJA

### 1. Teksti in pripomočki

Platon: Oeuvres complètes, tome VIII, 2<sup>e</sup> partie, Theetete, texte établie et traduit par A. Dies, Paris 1926 (1963<sup>4</sup>). Po tej izdaji citiramo, ker nimamo pri roki izdaje tega dialoga v Burnetovi redakciji celotnega Corpus Platonicum, Oxford 1899 – 1907 (cela vrsta ponatisov).

Plato: Epistulae, v: Platonis Opera, rec. Ioannes Burnet, Tomus V, Oxonii 1967<sup>10</sup>

Platon: Theätet, übers. u. erl. O. Apelt, Philos. Bibl. 82, Hamburg 1955<sup>6</sup>.

Ed. des Places: Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon, Paris 1964.

Liddel–Scott–Jones: A Greek English Lexicon, With a Supplement 1968, Oxford 1968 (= 1940<sup>9</sup>) (citirano LSJ). Z ozirom na to, da je prevod grških filozofskih tekstov vedno lahko le pripomoček interpretacije, je treba uporabljati katerega od temeljiteljših grških slovarjev, kar pa nikakor ne pomeni, da je treba biti kar klasični filolog. LSJ je pomemben tudi po standardu kratic vseh grških klasičnih avtorjev in del.

### 2. Stanje raziskave

H. Cherniss: Plato (1950 – 57), Lustrum 4 (1959), 5–308 in 5 (1960), s. 323 – 648.

Ernst Hoffmann: Der gegenwärtige Stand der Platonforschung, dodatek k E. Zeller: Die Philosophie der Griechen, II/1, 1922<sup>5</sup>, s. 1052 – 1105 (tudi ponatisi). (Hoffmann I).

E. M. Manasse: Bücher über Platon, 1. Werke in dt. Sprache, 2. 2. Werke in engl. Sprache, Tübingen 1957–61, Philosophische Rundschau, Beiheft 1,2 (cit. Manasse I in II).

Klaus Oehler: Der entmythologisierte Platon, Zur Lage der Platon–forschung, v: Antike Philosophie und byzantinischer Mittelalter, München 1969, s. 66 – 94. (Oehler I)

W. Totok: Handbuch der Geschichte der Philosophie I, Altertum, Frankfurt/M. 1964, o Platonu, s. 147 – 212 (novejša sistematična bibliografija).

Victor Goldschmidt: Platonisme et pensee contemporaine, Aubier, Montaigne 1970 (cit. Goldschmidt I).

### 3. Splošni prikazi Platonove filozofije

Walter Bröcker: Platos Gespräche, Frankfurt/M. 1967<sup>2</sup>. (Bröcker I)

A. E. Taylor: Plato, The Man and his Work, London 1971 (10 izdaj).

V. Goldschmidt: Les dialogues de Platon, Structure et methode dialectique, Paris 1963 (Goldschmidt II)

N. Hartmann: Platos Logik des Seins, Berlin 1965<sup>2</sup>

Ernst Hoffmann: Platon, Zürich 1950 (Hoffmann II)

Paul Friedländer: Platon, Bd. I, Seinwahrheit und Lebenswirklichkeit, Berlin 1954<sup>2</sup>  
(Friedländer I)

Paul Friedländer: Plato 3, The Dialogues, Second and Third Periods, London 1969  
(Friedländer III)

Hans Raeder: Platons philosophische Entwicklung, Leipzig 1920<sup>2</sup> (danski izvirnik, v nemščini še ponatis)

Ottomar Wichmann: Platon, Ideelle Gesamtdarstellung und Studienwerk, Darmstadt 1966

Erik Wolf: Griechisches Rechtsdenken, Platon, IV/1 Frühdialoge und Politeia, IV/2 Dialoge der mittleren und späteren zeit, Briefe, Frankfurt/M. 1968–70

#### 4. Dialog Teetet

Jean Bollack: Vom System der Geschichte zur Geschichte der Systeme, v: Poetik und Hermeneutik V, Geschichte–Ereignis und Erzählung, München 1973, s. 11 – 28

H. Bonitz: Platonische Studien, Berlin 1875<sup>2</sup>

J. Derbolav: Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in den späteren Schriften, Impulse der Forschung 10, Darmstadt 1972

Kurt von Fritz: Platon, Theaetet und die antike Mathematik, Libelli 157, Darmstadt 1969 (K. v. Fritz I).

W. F. Nicken: Knowledge and Forms in Plato's Theaetetus, v: Studios in Plato's Metaphysics, London 1968<sup>3</sup>, s. 185 – 189

K. Oehler: Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, Zetemata 29, München 1962. (Oehler II)

David Peipers: Untersuchungen über das System Plato's, 1. Die Erkenntnistheorie Plato's mit besonderer Rücksicht auf den Theaetet, Leipzig 1874 (tudi ponatis)

Arpad Szabo: Die Anfänge des Euklidischen Axiomensystems, v: Zur Geschichte der griech. Mathematik, hg. v. O. Becker, Wege der Forschung 33, Darmstadt 1965, s. 355 – 461

Elfriede Tielsch: Die Platonischen Versionen der griechischen Doxalehre, Ein philosophisches Lexikon mit Kommentar, Monographien zur philos. Forschung 58, Meisenheim/Glan 1970

#### 5. Literarna forma dialoga in 7. pismo

W. Bröcker: Der philosophische Exkurs im Platons siebentem Brief, Hermes 91 (1963), s. 416 – 425. (Bröcker II)

Eugen Dönt: Platons Spätphilosophie und die Akademie, Österr. Akad. Wiss., Philos. –Hist. Klasse, 251/3, Wien 1967.

M. N. Đurić: Platonova akademija i njen politički rad, Srpska akademija nauka i umetnosti, Posebna izdanja 334, Beograd 1960

K. v. Fritz: Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft, Berlin 1968

H. G. Gadamer: Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief, v: Platons dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie, Hamburg 1964

Julius Stenzel: Kleine Schriften zur griechischen Philosophie, Darmstadt 1956.

Rene Schaerer: La question platonicienne, Etudes sur les rapports de la pensee et de l'expression dans les Dialogues, Neuchatel 1969<sup>2</sup>

Vendar pa vseh stvari (341b) niti sam nisem razvijal niti ni Dionizij tega zahteval: zaradi tega, kar je slišal od drugih, se je pretvarjal, da mnoge, in sicer najpomembnejše stvari že sam ve in da je zadosti poučen. Kakor mi pripovedujejo, je kasneje tudi sam pisal o tem, kar je tedaj poslušal, vendar je to sestavil kot svojo znanost, ki ne vsebuje ničesar takega, kar je zvedel od drugih: toda o tem mi ni nič znanega. Pač pa poznam nekatere druge, ki so pisali ravno o teh stvareh, ampak kakšni so ti ljudje, ki niti sami sebe ne poznajo! Toliko pa lahko trdim o vseh, ki so pisali ali še bodo pisali (341c), kolikor govorijo, da vedo, za kaj se sam trudim, bodisi da so me poslušali bodisi da so to zvedeli od drugih bodisi da so to sami odkrili: po moji sodbi ni mogoče, da bi karkoli razumeli o tej zadevi. Vsaj z moje strani o tem ne obstaja in tudi gotovo ne bo nikoli nastala nobena razprava, saj to nikakor ni izrazljivo kakor druga znanja (mathémata), temveč po dolgem ukvarjanju (synousía) s stvarjo samo in po vživljanju (syzên) vanjo, v duši nenadno zasije spoznanje, ki samega sebe hrani, kakor se razžari svetloba (341d), ko odskoči iskra. Vsaj toliko pa zagotovo vem, da bi sam, če bi to zapisal in izrazil, to storil kar najbolj skrbno: če bi slabo napisal, bi to zame zares ne bilo najmanj boleče. Ko bi se mi izkazalo, da se to da zadovoljivo napisati za večino ljudi in da je to v spisih razumljivo izrečeno, kaj lepšega bi človek v svojem življenju lahko storil, kakor ljudem razkril veliki blagor (mega óphelos), ter vsem ljudem naravo (phýsis) spravil na svetlobo (phôs). (341e) Prav tako tudi ne mislim, da bi bil poskus o tem blagor za ljudi, kakor se reče, z izjemo nekaterih, ki jim zadostuje skromno napotilo, pa so že sami zmožni to odkriti. Druge pa bi to navdalo z neupravičeno prezirljivostjo, ki se pač ne more ujemati s stvarjo; druge pa spet z visokoletečimi in napihnjnimi pričakovanji, kot da so spoznali kdove kakšne vzvišene stvari. (342a) Sicer pa sem sprevidel, da se je o teh stvareh treba izraziti še bolj obsežno: morda bo tako marsikatera stvar, o kateri govorimo, postala bolj jasna. Obstaja namreč neki resnični razlog, ki nasprotuje tistemu, ki bi se drznil karkoli napisati o takih in podobnih stvareh, razlog, ki sem ga že poprej večkrat izrekel, za katerega pa je torej prav, da ga tudi zdaj ponovim.

Za vsako posamezno bivajoče izmed vseh stvari obstajajo trije momenti, skozi katere nam nujno nastane vedenje, medtem ko je četrti moment znanost sama – na peto mesto je gotovo treba postaviti tisto, kar je prav tako spoznatno kakor tudi resnično biva – : (342b) eno je ime (ónoma), drugo je sodba (pojem, definicija, propozicija) (lógos), tretje podoba (model) (eídolon), četrto pa znanje (epistéme). Kdor hoče razumeti, kar zdaj razlagamo, torej vzemi en primer ter o vsej stvari takole razmisli:

Krog je nekaj izrečenega, čemur je ime ravno to, kar smo pravkar izgovorili. Drugo pa glede kroga, kar se sestoji iz imen in glagolov, je definicija (sodba): tisto, česar skrajnosti so glede na sredino vsepovsod enako oddaljene, to bodi določitev tistega, čemur je ime ravno okroglo ali zaobljeno ali krog. (342c) Tretje je tisto, kar je načrtano in narisano pa spet izbrisano, je tisto, kar je izoblikovano s šestilom in kar propade. Kroga samega, zaradi katerega je vse to, pa ne doleti ničesar od tega, saj je nekaj drugega, kakor vse to troje (doslej naštet). Na četrtem mestu so znanost, um in resnična sodba o teh stvareh: vse to pa je spet treba postaviti kot eno, ki ne obstaja niti v glasovih (en phonaís) niti v telesnih shemah, temveč v mišljenju, s čimer je očitno, da je to nekaj drugega kakor narava (phýsis) kroga samega ali pa tudi trije momenti, ki so bili zgoraj naštet. (342d) Izmed teh momentov spoznanja pa se najbolj približa petemu um s svojo sorodnostjo in podobnostjo, ostali momenti pa so bolj oddaljeni. Isto razlikovanje velja tako glede ravnih ali krožnih geometrijskih likov kakor glede barv, o dobrem, lepem in pravičnem tudi o vsaki telesni stvari, bodisi da je narejena ali naravno nastala, ognju in vodi ter o vseh takšnih in podobnih stvareh, o vsakovrstnih živih bitjih, o značajih v dušah, pa tudi

o vsaki vrsti dejanj in dogodkov. (242e) Če nekdo na kakršenkoli način teh stvari ne dojamemo prek teh štirih momentov, ne bo nikoli na popoln način deležen znanosti o petem. Kljub tem štirim načinom ne poskušajo manj pojasnjevati kakovosti posameznih stvari ali biti vsakega posameznega (tò ón hekástu), dasi v besedah tiči nemoč (tò asthenés): (343a) zaradi te slabosti si tudi nihče, ki razumno sodi, ne bo nikoli drznil, da bi prestavil v črke tisto, kar je sam premislil, namreč v nekaj nespremenljivega, kakor so vkalupljene črke. Dalje pa je spet treba upoštevati še to, kar bomo zdaj povedali: Vsak krog, ki je dejansko (en taís práxesi) narisano ali zaokroženo, je poln takšnega, kar je nasprotno petemu – vsepovsod namreč vsebuje kaj ravnega – krog sam pa, tako trdimo, nima v sebi niti manj niti več nasprotne narave. Ime stvari samih pa spet, tako trdimo (343b), ni za nobeno stvar nič trdnega, saj nič ne prepriča, da zdaj imenujemo krivo, kar se prištevata k ravnemu, ravne stvari pa obratno krive: sicer pa ne bodo nič manj trdnega dosegli tisti, ki preobrnejo imena in stvari označujejo z nasprotnimi imeni. In v resnici je ista vsebina (lógos) tudi o sodbi, ko pa se sestoji iz imen in glagolov, saj tudi v sodbi ni ničesar zadosti trdno določenega (bebaíós bébaion). Nadalje je spet na tisoče razlogov (logos) o vsakem od štirih momentov, da so nejasni, najpomembnejši pa je, kakor smo malo prej rekli, v tem: obstaja dvojje stvari – bivajoče in kakovost nečesa. (343c) Med tem dvojim duša ne išče znanja o kakovosti nečesa (tò poión ti), temveč o bistvu (tò è tíf). Vendar vsak izmed štirih momentov spoznanja z besedo in dejansko nudi duši tisto, kar ne išče (mè zetúmenon) in na tak način, da se vedno vsaka stvar, ki jo ti štirje momenti predstavijo, tako tista, ki je tako izrečena kakor izkazana (tò deiknymenon), lahko da ovreči z zaznavami: to vsakega človeka tako rekoč brez izjeme spravi v zadrego in preplavi z nejasnostjo. V stvareh torej, o katerih zaradi lastne slabe vzgoje nismo ravno navajeni iskati resnice in nam zadošča tisto, kar nam ponudijo (tò protathén) podobe, tam se drug drugemu ne pokažemo zasmeha vredni (343d), namreč tisti, ki smo vprašani, s strani vpraševalcev, ki so zmožni po vrsti tako zavreči kakor razkrinkati vse štiri momente spoznanja. V razpravah pa, kjer smo prisiljeni odgovoriti, zagovarjati in pojasniti vprašanje petega, tedaj naj zmaguje vsakdo, kdor hoče, med tistimi, ki so za to sposobni, in doseže, da se tisti, ki skuša nekaj razložiti v govorih, spisih ali odgovorih, pokaže večini poslušalcem kot nekdo, ki ničesar ne ve o tem, o čemer se je lotil pisanja ali govorjenja. Pri tem pa vpraševalci včasih ne vedo, da niso razkrinkali duše pisca ali govornika, temveč le naravo vsakega izmed štirih momentov spoznanja, ki se je izkazala za pomanjkljivo. (343e) Toda gibanje skozi vse te štiri momente, ki stopa navzgor in navzdol prek vsakega, trudoma porodi znanost, kadar sta stvar in mišljenje dobro oblikovana. Če pa je nekdo slabe narave, kakor je stvarno stanje duha in življenja pri večini ljudi, bodisi da gre za razumevanje bodisi za tako imenovane nravi (344a), tedaj je vse to propadlo, saj takšnim niti Lynkeus ne bo omogočil spoznanja. Z eno besedo, niti lahkotnost v učenju niti spomin ne bosta pripravila do spoznanja tistega, ki ni soroden s stvarjo: v tujih duševnih stanjih se namreč znanje ne more zakoreniniti. Zato pa tisti, ki niso naklonjeni in sorodni bodisi pravičnemu ali drugim stvarem, ki so plemenite, od katerih pa nekateri drugi to drugo lahko razumejo in ohranijo v spominu, niti tisti, ki so sicer stvarem sorodni, vendar počasni v razumevanju in slabega spomina, nihče od teh ne bo nikoli dojel resnice (344b) niti o vrlini niti o sprijenosti, kolikor je sicer to mogoče. Nujno je namreč hkrati dojeti vrlino in sprijenost, prav tako pa hkrati laž in resnico celotne biti z vsestransko vajo in z dolgotrajnim delom, kakor smo rekli na začetku. Šele potem, ko trudoma primerjamo med seboj vsakega od momentov spoznanja, imena in pojme, nazore in zaznave, potem ko jih izpričamo z dobranamernimi preizkusi (eumenésin elénchois elenchómēna), kjer vprašanj in odgovorov ne uravnava zavist in sovražnost, šele tedaj o vsaki stvari zasijeta spredivečnost in um – ko se naprezamo, kolikor je v človeški moči. (344c) Zato je vsak človek, ki se resno zavzema za resne stvari, daleč od tega, da bi pisal o teh stvareh in jih izročil ljudem v nenaklonjenost in

nerazumevanje. Iz vsega tega je treba razbrati en nauk (lógos): Kadar kdo vidi napisane spise nekoga, bodisi da je pisal zakonodajalec o zakonih ali spet kdo drug o katerikoli drugi stvari, tedaj piscu to ni bila najbolj resna stvar, če je res sam resen avtor, kajti najbolj resna stvar počiva v najlepši pokrajini resnih stvari. Če pa je v resnici položil v spise tisto, s čimer se je z resnostjo ukvarjal, „tedaj so mu gotovo“ (344d), sicer ne bogovi, pač pa smrtni ljudje „pogubili duha“ (Hom. Il. 7.360 in 12.234).

# Sistematični osnutek hermenevtike

Po Schleiermacherju priredil in komentiral

Ivan Urbančič

## C. Psihološka razlaga

### I. Primerjave in obča določila

1. Psihološka in tehnična (psihološko-tehnična) razlaga nista dve različni vrsti razlage. Kar se imenuje tehnična razlaga, spada v celoti v okvir psihološke razlage kot njen poseben aspekt. Še vedno torej velja, da poznamo samo dve temeljni strani razlage oz. razumevanja, namreč gramatično in psihološko.

2. Med gramatično in psihološko razlago vlada pri razlagi posameznih tekstov vzporednost.

a) Pri gramatični gre za razumevanje govora (teksta) kot jezikovnega sestavka, pri psihološki gre za razumevanje govora (teksta) kot prikaza misli določenega človeka iz totalitete tega človeka samega, tj. za razumevanje kakega govora kot človekove dejavnosti.

b) Pri gramatični razlagi človek s svojo dejavnostjo izgine (ni viden) in se kaže le še kot kraj ali organ (sredstvo) jezika oz. govorice. Pri psihološki izgine jezik kot določujoča moč in se pokaže le še kot človekov organ (sredstvo) v službi njegove individualnosti.

c) Gramatična razlaga ni mogoča docela brez psihološke, psihološka pa sploh ne brez gramatične; človeka namreč (v hermenevtičnem oziru) spoznamo oz. razumemo lahko le iz njegovega govora in njegov govor spet le iz njegove celotne individualnosti. Ideal vsake strani razlage je: razumeti vse, ob popolni abstrakciji od druge strani. Pri gramatični pridemo do razumevanja (celote) na podlagi vseh jezikovnih zvez kakega govora, pri psihološki pa na podlagi vnovičnega konstruiranja avtorjeve miselne kombinacije, ki ji iz celote sledimo v detajle. Konkretna praksa razlaganja je kombinacija obeh strani.

d) Gramatična razlaga vsebuje dve nasprotni **nalogi**: razumeti celoto iz posameznih jezikovnih zvez govora in razumeti posameznosti iz celote govora. Prav tako psihološka: najti individualno enotnost človeka (avtorja) in določiti njene posamezne izraze. Pri gramatični je enotnost celote kak obči nazor (ideja), ki je v posameznosti na način parcialne omejitve. Pri psihološki je enotnost človeka obči nazor pisateljske totalnosti kakega človeka, množstvo posameznih izrazov pa so omejene derivacije le-te v posamezne primere. Iz tega je očitno, da obe nalogi ena drugo predpostavljata (hermenevtični krog).

e) Pri gramatični in pri psihološki razlagi z orisanima nasprotnima nalogama, ki se druga drugo predpostavljata, razumevajoče razlaganje ni onemogočeno, temveč natančneje določeno. V kakem govoru npr. psihološko lažje razumljive miselne izraze (lažje razumljivi pomeni tu: razumljivi brez kake posebne psihološke razlage, ker so že samo gramatično razumljivi) in na njihovi podlagi pridemo do prvega splošnega nazora o avtorjevi svojskosti. To nam omogoča razumevanje težjih avtorjevih miselnih izrazov, ki spet dopolnijo začetni nazor o avtorjevi svojskosti itd. brez konca. Po obeh razlagah, gramatični in psihološki, je razumevajoče razlaganje dano le v stalnem približevanju.

3. Objekt gramatične razlage in objekt psihološke razlage nista splošna pojma, temveč individualni naravi in zato neizčrpljivi.

a) Objekt gramatične razlage je jezik oz. govorica, ne kot splošni pojem in tudi ne kot agregat uporabljenih, empirično najdenih posameznosti, temveč kot edinstveno-

posamezna narava (prav zato za pojem – za znanost – neizčrpljiva). Pri jeziku oz. govoricu kot **splošnem pojmu** razen nujnih oblik subjekta, predikata in sintakse ne ostane ničesar več. Nujne oblike le-teh pa niso pozitivna sredstva razlage, temveč negativna, saj tistega, kar je z njimi v nasprotju, sploh ni mogoče razumeti. Prav tako jezikovne observacije kot empirični **agregat** niso sredstva razlage, temveč njeni produkti, ki jim je z novimi razlagami vedno mogoče marsikaj dodati.

b) Objekt psihološke razlage je zmožnost individualnega miselnega kombiniranja in izražanja, ne kot splošni pojem (v smislu logičnih zakonov mišljenja) in tudi ne kot empirični agregat (v smislu psiholoških zakonov), temveč kot individualna narava, ki je za pojem neizčrpljiva. Splošni pojem miselne zmožnosti – logični zakoni – niso pozitivno sredstvo razlage, temveč negativno, saj tistega, kar tem zakonom nasprotuje, ni mogoče imeti za miselno zmožnost, vendar pa individualne miselne zmožnosti (miselne kombinatorike) iz teh zakonov samih ni mogoče razumeti. Prav tako empirične observacije o individualni zmožnosti miselnega kombiniranja (mišljenja) – tj. psihološki zakoni – niso sredstva te razlage, temveč kvečjemu opozorila, ki tisto, kar je z njimi v nasprotju, nakazujejo kot neko individualno posebnost.

4. Individualna narava govorce je za gramatično razlago izoblikovanje določene modifikacije zmožnosti gledanja (ne v fiziološkem, temveč v najširšem smislu). Za psihološko razlago je značaj kot individualna narava neka modifikacija zmožnosti mišljenja.

a) Gramatično gledano je individualnost govorce kakega naroda povezana z individualnostjo vseh njegovih skupnih del, zbranih okrog njegovega skupnega središča. S to povezanostjo in s tem središčem pa pri gramatični razlagi nimamo opravka, temveč samo s posebnostjo njegovih jezikovnih zvez. Podobno je pri psihološki razlagi: individualna miselna kombinatorika in oblikovanje je povezano z vsakim izkazovanjem te individualnosti in bolj ko koga poznamo, več analogij najdemo. Vendar s tem pri tej razlagi nimamo opravka, temveč nam gre samo za svojskost njegovega **sloga**.

b) Kakor ni mogoče v gramatični razlagi a priori konstruirati elementov kake posebne govorce kot izoblikovanja svojsko modificirane zmožnosti gledanja, tako tudi v psihološki razlagi ni mogoče a priori konstruirati individualnosti. Do prvega pridemo samo na podlagi primerjav velike množice posameznih primerov, do drugega pa na podlagi primerjav mnogih posameznih izrazov individualnosti.

5. Kak govor, še posebno kaka mesta v govoru je npr. lahko mogoče razumeti samó gramatično, vendar samó gramatično ni mogoče uvideti nujnosti, da je tisto mesto (ali govor) prav **takšno**, saj bi samo gramatično gledano bilo lahko tudi drugačno. Taka glede možnosti samo gramatično razumljiva mesta imajo torej razlog svoje določnosti samo v avtorjevi svojskosti, v individualni miselni kombinatoriki in načinu njene objektivacije, kompozicije. Da je na drugi strani vsaka individualna („psihološka“) miselna kombinatorika razumljiva le iz govornega izraza, je jasno.

a) Temu je mogoče ugovarjati, da individualna svojskost, ki določa pomen posameznih mest, ne leži v posamezniku. Res je, da take svojskosti nima vsak pisec. V takih primerih sestavljajo lahko celotni razredi piscev neko individualnost (miselnokombinatorično, kompozicijsko posebnost) in so posamezniki tu enakovredni njenim posameznim izrazom. Drugi ugovor: individualna svojskost pripada bolj objektu govora, bolj umetni obliki tega govora kakor pa pisatelju: historični slog je npr. drugačen kot filozofski. Vendar je le res, da lahko govorimo o svojskem individualnem slogu (o individualni, osebni miselni kombinatoriki in kompoziciji) kljub vsej različnosti oblik govorov in njihovih objektov.

6. Z ugotovitvijo osebne avtorjeve svojskosti, njegove osebne miselne in kompozicijske kombinatorike, **sloga**, torej pomagamo gramatični razlagi, kjer ta sama zase ne zadošča. Teoretični pregled psihološkega razumevajočega razlaganja (ta stran) mora torej



pokazati, kako moramo in moremo reproducirati subjektivni miselni stroj in njegovo kompozicijsko objektivacijo, celotni avtorjev slog, kot razlog povezovanja posameznega v govoru oz. avtorjevem delu kot celoti, pokazati način dojetja avtorjevega miselnega procesa, tj. meditacije, mišljenja in njegove objektivacije v delu. Navadno to pri razlaganju upoštevamo le kot začetni pripomoček, kar je premalo in pelje v polovično razumevanje.

a) K pomožni vlogi psihološke razlage pri gramatični, kot prednostni, je treba pripomniti, da se je treba ozirati na možnost kvalitativnega in kvantitativnega napačnega razumevanja. V prvem oziru prevladuje gramatična razlaga in s psihološko si je treba pomagati le, kjer ostajajo po gramatični dvoumnosti ali ji manjkajo določujoči pogoji razumevanja. V drugem oziru je gramatična razlaga sama zase nezadostna. Zanj je samovoljno vse, kar ni gramatično nujno, zato, posebno pri avtorjevih namigih, lahko spregleda pravi pomen.

b) Pri ugotavljanju poteka misli v kakem delu moramo razlikovati **objektivni nujni in subjektivni**, naključni miselni potek. Prvi izraža avtorjev neposredni odnos do njegovega predmeta, torej vse, kar je v mišljenju bistveni člen kompozicije oz. komponiranja. Z drugim gledamo na stranske predstave, ki jim moramo določiti 1. polje, od koder jih je avtor jemal in 2. razložiti njihovo pojavljanje na določenih mestih v celotnem govoru. Oboje je treba razložiti iz avtorjeve celotne osebnosti in iz okoliščin, ki jih je imel pri tem pred očmi.

7. Skupni začetek gramatične in psihološke razumevajoče razlage je splošni pregled kakega teksta (govora), na podlagi katerega pridemo do najsplošnejšega vpogleda v njegovo enotnost in pglavitne poteze njegove kompozicije. Enotnost teksta — v psihološki razlagi enotnost **dela** — namreč tema — se tej razlagi kaže kot gibalni princip v piscu, temeljne poteze komponiranja oz. kompozicije dela pa kot svojska piščeva narava, ki se razodeva iz tega njegovega gibanja.

a) Enotnost dela je v gramatični razlagi konstrukcija njegovega posebnega jezikovnega področja in temeljne poteze kompozicije dela so zanj konstrukcije načinov povezovanja. V psihološki razlagi pa je enotnost dela predmet, tema, namreč tisto, kar je avtorja spodbudilo, da nam je dal o tem sporočilo. Objektivne razlike, popularna ali znanstvena obravnava, so že v tem zajete. Vendar si avtor priredi predmet na sebi svojski način, ki ga odraža razpored v delu. Ker ima avtor — kot vsakdo — vedno stranske ali spremljajoče predstave, ki jih določa njegova svojskost, spoznamo njegovo svojskost tudi iz načina sprejemanja in izključevanja le-teh. Avtorjevo svojskost kaže njegov **slog**, ki nam ga torej pomaga razumeti izbor stranskih misli v kakem delu.

b) Tako spoznamo avtorja v tem, kako sodeluje v govorici: avtor namreč v govorici deloma proizvaja novosti, saj je vsaka dotlej še nenarejena zveza kakega subjekta s kakim predikatom nekaj novega, deloma pa ohranja in prenaša dalje tisto v govorici, kar kot že znano le ponavlja. S te strani — psihološke — se nam govorica kaže kot produkt in avtorjevo sredstvo. Iz znanja področja govorice pa z druge strani — gramatične — spoznamo avtorja kot produkt te govorice. Oboje je isto, le opazno je vsakokrat z druge strani.

8. Zadnji cilj psihološke razlage ni nič drugega kot docela razviti začetek, zagledati namreč pomensko celoto avtorjevega dejanja v svojih elementih ali delih in v teh delih spet snov, temo kot to gibajoče in obliko kot to gibano.

a) Če smo pregledali vse posamezno, za razumevanje ne preostane ničesar več. Relativno nasprotje razumevanja posameznega in razumevanja celote avtorjevega dela je posredovano s tem, da vsak del dopušča isto obravnavo kot celota. Cilj je dosežen z kontinuiteto posameznega v celoti. Čeprav je mogoče marsikaj posameznega razumeti samo le gramatično, ga tako vendarle ne razumemo v njegovi nujnosti, ki se nam pokaže, če ga gledamo v njegovi genezi, psihološko.

9. Celotni cilj psihološke razlage je treba označiti kot **popolno razumevanje sloga**.

a) Sloga ne moremo razumeti kot kaj splošnega, ker slog ni nekaj pojmovnega, temveč je individualna narava in zato pojmovno neizčrpen. Iz tega sledi, da je mogoče označiti slog kakega pisca le na nekaterih mejnih točkah. Te so svojskost načina komponiranja in iz tega razvidnega načina premisleka dela (kamor spada tudi svojskost globalne razčlenitve) in svojskost načina ravnanja z govorico. Iz teh dveh momentov dojamemo individualno svojskost sloga kot osebno svojskost avtorjeve individualnosti.

b) Da bi torej dojeli avtorjev slog, nikakor ne moremo začeti le z načinom njegovega ravnanja z govorico, saj ta izhaja šele iz njegovega komponiranja dela. Kompozicija in način ravnanja z jezikom obsega celoto dela. Slog razumemo s pomočjo divinatorične in komparativne metode.

c) Ker se človek vedno nahaja v mnogoterosti predstav, je vsako njegovo delo ali posameznost v njem nastalo iz povzemanja enega in izključevanja drugega. Torej lahko tudi iz načina tega izbiranja pri komponiranju razumemo avtorjev svojski slog. Če pa način komponiranja pri kakem avtorju ne izhaja iz njegove osebne svojskosti, temveč se ga je priučil ali uporabil zaradi doseganja učinka, je to manira in slab slog.

10. Omenjenemu cilju se je mogoče le približevati.

a) Kljub vsemu napredku cilja ni mogoče popolnoma doseči. Če ne bi bilo tako, nenehni spori npr. o Homerju in drugih avtorjih ne bi bili mogoči.

b) Razumetje individualnosti ni nikoli dognano, vedno znova ga je mogoče dopolnjevati. Razlog temu je neizčrpljivost individualnosti.

11. Pred začetkom psihološke (in psihološko tehnične) razlage moramo dognati, kako je bil avtorju dan njegov **predmet**, njegova **govorica** (stanje govorce in načini jezikovnih rab v njegovem času in v njegovem krogu) in tudi druge posebnosti njegove osebnosti in okoliščin, v katerih je živel.

a) K spoznanju, kako je bil dan avtorju njegov predmet ali tema, štejemo tudi spoznanje stanja določene govorne zvrsti („stroke“) v njegovem času, ki ji pripada avtorjevo delo.

b) K spoznanju, kako je bila dana avtorju govorica, štejemo tudi vse tisto, kar je bilo na njegovem področju (v „stroki“) in na temu sorodnih področjih ob njegovem času v navadi. Seznaniti se moramo torej z avtorju sodobno sorodno literaturo in tudi s tem, kaj je bilo avtorju dano kot vzor sloga na njegovem posebnem govornem področju. Brez tega predhodnega študija ne moremo natančno razumeti, zato tega študija v psihološki razlagi ne moremo z ničemer nadomestiti.

c) Spoznanje drugih avtorjevih osebnih posebnosti in njegovih vnanjih okoliščin je zelo naporno in, ker najpogosteje ne gre drugače, si moramo pri tem pomagati s podatki iz tretje roke, kar nam seveda v razlago že vnaša tudi sodbe drugih, ki bi jih bilo treba preveriti s podobno posebno razlago. Če to ni mogoče, je treba nadaljevati z razlago po možnosti brez teh podatkov.

d) Najnujnejša znanja iz točke a) in b) si lahko pridobimo tudi iz primernih uvodov, vendar se za samostojno izvorno razlago s tem ne moremo zadovoljiti. Iz vseh omenjenih predznanj pridemo pri prvem pregledu dela, ki ga imamo namen razlagati, do vnaprejšnje pripravljalne predstave o tem, v čem nam je predvsem iskati avtorjevo svojskost v tem delu.

12. Celoten postopek psihološke razlage poteka po dveh metodah: po **divinatorični in komparativni**. Obe se medsebojno dopolnjujeta in ju ne smemo ločiti.

a) Divinatorična metoda je tista, s pomočjo katere skušamo **neposredno dojeti individualnost avtorja**, vtem ko se tako rekoč sami spremenimo (vživimo) vanj. Komparativna metoda postavi najprej avtorja pod neki splošni pojem in išče potem njegovo individualno svojskost s pomočjo primerjav z drugimi, ki jih zajema ta začetni splošni

pojem. Vsaka od obeh vedno pelje k drugi, saj divinatorična temelji najprej na tem, da ima vsakdo kljub svoji svojskosti neko sprejemljivost oz. občutljivost za vse druge. To pa je očitno mogoče samo zato, ker nosi vsakdo v sebi neki minimum vsakega drugega<sup>5</sup> in se divinacija potemtakem vzbudi v primerjavi s samim seboj. Na drugi strani je problem, kako pride komparativna metoda do tega, da postavi svoj predmet (avtorjevo svojskost) pod neki splošni pojem. To ji je očitno mogoče bodisi spet s pomočjo komparacije, kar bi šlo v brezkončnost, ali pa s pomočjo divinacije. Tako se torej komparativna poslužuje divinacije, in divinatorična komparacije.

b) Iz prikazanega je vidno, da obeh metod ne smemo ločiti, saj nastopata vedno skupaj. Divinacija kot neposredno dojetje (zaslutenje) avtorjeve svojskosti pride do gotovosti šele s potrjujočimi primerjavami in je brez njih vedno lahko fantastična. Na drugi strani komparacija sama zase nikoli ne pride do celovite enote (svojske osebnosti), saj mora splošno in posamezno drugo drugega prežemati, kar je možno le z divinacijo.

13. Idejo dela, ki jo moramo najprej dognati in ki se kaže kot izvajanje (izdelovanje) dela utemeljujoča volja, je mogoče razumeti le iz tehle dveh momentov: iz snovi ali predmeta in cilja ali smotra dela skupaj.

a) Sama snov ali tema ali predmet kakega dela ni pogoj za način izvajanja tega dela. Praviloma je sicer snov dela lahko dognati, čeprav ni naravnost navedena, če pa je navedena, lahko tudi zavaja v napačno razumevanje.

b) Kar lahko imenujemo smoter dela v ožjem oziru, je pogosto nekaj docela vnanjega in ima le na posamezna mesta v delu omejen vpliv, ki ga navadno lahko razložimo iz značaja tistih, za katere je bilo delo napisano.

c) Ko pa enkrat vemo, za koga naj bi bila ta tema ali snov (oz. ta predmet) obravnavana in kaj naj bi bilo s to obravnavo doseženo (smoter dela v širšem smislu), smo s tem hkrati dojeli tisto, kar je pogajalo način avtorjeve izvedbe dela. S tem pa vemo vse, kar potrjujemo za začetek razlage: namreč občo idejo dela.<sup>6</sup>

14. Naloga psihološke razlage same zase je na splošno naslednja: vsak dani miselni kompleks (delo kakega avtorja) razumeti kot življenjski moment nekega človeka. Sredstev za rešitev te naloge je več.

a) Najprej si to pojasnimo z analizo odnosa med govorečim in poslušajočim. Če je mišljenje in povezovanje misli pri obeh isto, pride — če oba govorita isti jezik — do razumevanja samo po sebi. Če pa je način mišljenja pri obeh bistveno različen, samo po sebi nikakor ne pride do razumevanja med njima, kljub istosti jezika oz. govornice. Če miselno absolutiziramo oba primera, nimamo nobene naloge več, zakaj v prvem sploh ne nastane, v drugem pa je nerešljiva. Realni primeri so vedno med omenjenima skrajnostima, namreč tako, da je med govorečim in poslušajočim sicer vedno neka relativna razlika, ki pa ni neodpravljiva. V vsakem hotenju po razumevanju drugega je torej že domneva načelno razrešljive razlike. Treba je torej spoznati kakovosti in razloge razlik med govorečim in poslušajočim.

b) Miselni tok govorečega nam je mogoče presojeti glede razlike med nedoločno tekočim in sklenjeno urejenim miselnim kompleksom. Prvi je nedoločno, brezkončno prehajanje od ene misli k drugi brez kake nujne zveze. V sklenjenem govoru (=mišljenju) so misli urejene glede nekega smotra ali cilja, do katerega so vse posamezne misli govora v odnosu in pri tem ena misel nujno določa drugo. Ko je ta cilj dosežen, pride ta miselna veriga do konca. V prvem primeru prevladuje v govoru oz. misli individualni, čisto psihološki element, v drugem pa zavest urejenega napredovanja k nekemu cilju, ki je kot

5 To „minimalno vsebovanost vsakogar v vsakem“ je po svoje sicer, vendar sistematično in zelo podrobno razvil E. Husserl v „Kartezijanskih meditacijah“.

6 Na tem mestu se Schleiermacherjev rokopisni zasutek hermeneutike nenadoma konča. S priredbo Schleiermacherjeve hermeneutike nadaljujemo po zapisih z njegovih predavanj leta 1832, ki jih je izdal Fr. Luecke 1911. leta.

rezultat tega miselnega procesa vnaprej premišljen, metodičen, tehnični element. Hermenevtična naloga se torej tu deli na čisto psihološko razlago in na tehnično oz. psihološko-tehnično razlago.

15. Čisto psihološki element mišljenja ima več stopenj, od raztresene razmišljenosti in vsakdanjih pogovorov prek osebnih pisem do navadnih potopisov, spominov in osebnih dnevnikov.

a) Pri vsakem človeku obstajajo psihična predstavna in miselna stanja, ki jih lahko glede na njihovo življenjsko in objektivno vsebino imamo za prazna, ničeva. Človek, ki se nahaja v takem stanju, je raztresen in razmišljen. Dokler ostaja to njegovo stanje le v njegovi notranjosti, ni predmet hermenevtike.

b) Drugače je z navadnim vsakdanjim pogovorom, če ni posloven in ga ne uravnava kaka posebna tendenca, nima določnega predmeta ali cilja (klepet). Tu gre za izmenjavo predstav in misli brez neposredne povezanosti in sogovorniki tudi s tem, kar povedo, ne vplivajo kdo ve kaj na nastajanje misli drugega; sogovorniki govorijo bolj drug mimo drugega kot pa drug za drugega. Objektivne vsebine v takih pogovorih je malo. Kljub temu je hermenevtična zmožnost v takem pogovoru v tem, da dojamemo sukcesijo sogovornikovih predstav kot dejstvo njegove individualnosti, osebnosti. Kake posebne literarne vrednosti pa to nima.

c) Drugače je na literarnem področju s prijateljskimi pismi. Taka pisma pomembnih ljudi niso najneznatnejši del literature in imajo velik pomen za razumevanje njihovih literarnih produktov zaradi tega, ker se iz osebnih razmerij, ki jih odkrivajo taka pisma, kaže predvsem osebnostni ustroj oz. svojskost pisca, manj pa je v njih objektivne vsebine. Dognanje osebne svojskosti iz pisem pa je za psihološko razlago zelo pomembno.

d) Podobno vlogo imajo navadni potopisi, pisani brez posebnih namer, v pismih ipd., le da imajo že nekoliko več objektivne vsebine kot prijateljska pisma. Dojemamo in razumemo jih kot notranja dejstva (vtisi, razpoloženja, mnenja) potujočih, ki so pri vsakem različna kljub potovanju po istih krajih. To ravno kaže na njihovo pretežno subjektivnost. Kljub temu pa je pogosto mogoče iz takih različnih opisov spoznati tudi sam njihov predmet (ko nam predmet opisa ni znan in ga tudi ne moremo spoznati po drugačni poti).

e) Opisi dogodkov v spominih in dnevnikih, kjer avtorji brez aplikacije kake posebne večine ali oblike pisanja in brez posebnega cilja podajajo svoje poglede na opisovane stvari in dogodke. V takih zapisih težko razločujemo objektivne vsebine od subjektivnih. Hermenevtična naloga je tu, da jemlje take poglede in nazore predvsem kot dejstva avtorjeve subjektivnosti, s čimer pridemo do razločnejšega razumevanja njegove osebne svojskosti. To pa nam omogoča razlago drugih njegovih del.

16. Popolnoma drugače je v govorih oz. delih avtorjev, kjer kombinacijo misli obvladuje kak določen cilj. Med posameznimi elementi dela oz. mislimi je tu določna zveza, vsako mesto v delu ima v primerjavi z vsakim drugim mestom določen odnos do cilja oz. smotra dela. Glede drugačnosti smotra je različno tudi kombiniranje misli, vendar imamo tu povsod opraviti z metodo kombinacije in večjo (umetno) produkcijo.

a) Nemetodičnemu piscu spominov na oni strani ustreza na tej strani, npr. metodični historik. Hermenevtična naloga je v obeh primerih različna: do pisca spominov ne moremo biti tako zahtevni kot do metodičnega historika.

b) Bilo bi napačno, če bi prej opisani nevezani miselni tok (igrivo kombiniranje misli) izključili iz metodično urejenega literarnega področja. Kaj bi npr. zgodovinopisje brez naključnih opisovalcev raznih znamenitosti. Podobno velja za vsa znanstvena področja.

c) Iz filozofskih del lahko, kolikor bolj so strogo metodična, toliko manj spoznamo iz njih genezo misli njihovega avtorja. Kar najdemo na začetku filozofskega sistema, navadno ni bila prva avtorjeva misel, temveč je produkt mnogih miselnih kombinacij. Razumevati taka dela v njegovi genezi, tj. kot duševnega dejstva avtorja, je mogoče le, če

nam je na voljo kako drugo, v svobodnejši miselni kombinaciji komponirano delo tega avtorja ali pa z množtvom analogij.

d) Različnost avtorjeve miselne produkcije ni pogojena le s predmetom obravnave in avtorjevo individualnostjo, temveč tudi z različnostjo uporabljenih oblik (formulacije). Liričen ali epičen prikaz iste snovi ni isti, prav tako tudi ne esejistična ali sistematična obravnava iste snovi glede miselne produkcije ni enaka. Razlaga, ki ne upošteva teh razlik oblike, zgreši zato različne karakteristike in interese del.

17. Nobene vrste govornih sporočil ni brez take relativne razlike med svobodno, nevezano miselno kombinacijo in metodično vezano miselno kombinacijo. Vse povsod, tudi na znanstvenem področju, najdemo svobodno igro misli, ki kot priprava predhodi metodično večji miselni produkciji.

a) Na tem nasprotju temelji tudi relativno nasprotje med **čisto psihološko** in med **tehnično psihološko** nalogo razlaganja. Določneje opišemo to razliko takole: prva se nanaša pretežno na nastajanje misli iz celotnosti življenjskih momentov individua; druga se nanaša pretežno na hotenje določnega metodičnega uobličenja misli, ki določa razvijanje vezanih miselnih vrst; prva ima opraviti pretežno s svobodnim subjektivnim, druga z metodično objektiviranim subjektivnim. Pri različnih delih je razlika med njima lahko večja ali manjša.

b) V njuni različnosti je naloga čisto psihološke razlage: razumeti domislice, domisli (miselne prebliske), kamor je s tega vidika treba šteti tudi temeljne zamisli kakega dela (saj so tudi te pravzaprav domisli), iz katerih se razvijajo cele vrste misli, in stranske misli. Naloga tehnično-psihološke razlage pa je razumevanje **meditacije** (notranjega urejenega miselnega procesa, njegove enotnosti) in **kompozicije** (načina metodičnega objektivnega uobličenja), tj. premišljanja in komponiranja dela.

18. Čisto psihološka razlaga sama zase ima dva momenta, ki sta odvisna od razmerja med avtorjem in razlagalcem. Čim večja je 1. **podobnost** načina miselnega kombiniranja med njima (olajšana divinacija) in 2. čim bolj natančno pozna razlagalec avtorjev miselni material (komparacija), toliko lažja in zanesljivejša mu bo razlaga. Oba momenta se lahko medsebojno dopolnjujeta.

a) Bolje ko pozna razlagalec miselni material avtorja, toliko lažje bo premostil morebitno razliko med svojim in avtorjevim načinom miselnega kombiniranja.

b) Bolj ko si je njun miselni način podoben, lažje bo razlagalec premostil pomankljivo znanje avtorjevega miselnega materiala.

19. a) Pri tehnično-psihološki razlagi je treba izhajati iz domneve, da se kaka miselna vrsta (veriga) razvija iz neke enotne življenjske dejavnosti in je kot taka že s svojim začetkom, z začetno odločitvijo, v zamisli implicite vsa postavljena. V tem je ravno enotnost tega miselnega procesa, njegova tema. To pomeni, da je cela ta miselna vrsta le razvitje momenta svojega nastanka, začetka, zamisli; posamezni deli te vrste so določeni od dejanja, s katerim se gibanje misli začne. V tem je urejenost notranjega miselnega procesa, kar imenujemo **meditacija**. Če razumemo to dejanje, začetno celotno zamisel, razumemo torej tudi celotno to miselno vrstno (zaporedje). S tega vidika odpade vse, kar ni zasnovano v svojskosti mislečega; najdemo le to, kar se razvija iz tega svobodnega dejanja. Razumevanje se tu ravna po **metodi meditacije**, tj. dojetja avtorjevega urejenega miselnega procesa.

b) Če opazujemo opisani urejeni miselni proces oz. meditacijo, vidimo, da je vsakdo, brž ko si hoče kaj zavestno prezentirati ali zavestno oblikovati, kar je isto, takoj prisiljen slediti neki metodi, tu pa vstopi v ta proces čisto tehnični moment. Misleči se mora odločiti za način temeljite (miselne) raziskave svojega predmeta, za smer uobličenja svojega premisleka in katerim ljudem namenja svoj prikaz. Torej se mora odločiti za način komponiranja in razumevanje se tu ravna po **metodi komponiranja**.

c) Metodo meditacije in kompozicije je treba razlikovati v vsakem primeru, kjer imamo vključeno kompozicijo. Meditiranje in komponiranje sta dva razlikujoča se akta enotne produkcije del. Hermenevtična naloga tu je, da razumemo oba akta v njuni različnosti.

20. Z razlikovanjem meditacije kot urejenega notranjega miselnega procesa in kompozicije kot načina metodičnega objektivnega uobličanja misli nastaja videz, da bi lahko ta razlika zamenjala temeljno razliko čisto psihološke in tehnično-psihološke razlage. Vendar je to treba zavrniti. Bistvo razlike med čisto psihološko in psihološko-tehnično stranjo razlage je v naslednjem: na prvi strani je človek prost in moramo gledati njegova notranja razmerja predvsem kot principe ožje ali širše samodoločenosti, na drugi strani pa tako v momentu meditacije kakor tudi kompozicije avtorja pretežno obvladuje moč oblike, ki je sopostavljena že s prvo konceptijsko odločitvijo, z zamisljivo.

a) Če je ta oblika obstajala že prej, tedaj je avtor tu prav tako organ oblike kot nekega tipa celotnega duhovnega življenja kakor je pri gramatični razlagi avtor organ govornice (jezika).

b) To se tudi bistveno ne spremeni, če imamo opraviti z iznajditeljem kake nove oblike. V takem primeru se moramo vprašati, kako je avtor izumil novo obliko (novo literarno zvrst), kaj ga je k temu sililo. Razlikovati moramo pozitivni in negativni moment kakega izuma. O negativnem momentu govorimo, ko kal ali zamisel kakega kompleksa misli odbija vse znane, že dane oblike zaradi njihove pomanjkljive notranje skladnosti z njim, kar spravlja avtorja v situacijo, ko bi se moral odreči tej svoji snovi ali pa iskati novo obliko zanjo. V tem pa je ravno omenjeni pozitivni moment.

c) Vendar avtor nove oblike ne izumi iz nič. Nobena oblika ni absolutno nova, obstajala je že na kakem drugem literarnem področju ali v življenju, vendar še ne tam, kjer jo avtor želi ustvariti. S tem da jo prenese na svoje področje, se on pri vsej novosti kaže tudi kot posnemovalec že obstoječega.

d) Iz tega sledi, da tudi iznajditelj nove oblike formulacije v svoji začetni odločitvi za neko delo ni čisto prost in je v tem smislu organ oblike. Na njegovi moči je sicer utemeljena trajnost nove oblike na njegovem področju, toda pri ustvarjanju te novitete je tudi sam podrejen že obstoječim podobnostim.

21. Upoštevaloč razliko med čisto psihološko in psihološko-tehnično razlago je treba začeti s prvo, tj. z razumevanjem začetnega impulza ali začetne celostne zamisli za kako delo v individu in njegovega delovanja v razvijanju celote dela, v izvedbi.

## II. Psihološka naloga v ožjem smislu

22. Naloga razpade na dve strani, ki sta glede totalitete dela zelo različni, glede elementarne produkcije tega dela pa zelo podobni. Prva naloga je: razumeti genezo začetne temeljne zamisli dela, druga naloga pa je razumeti genezo posameznih stranskih misli in delov tega dela iz totalitete avtorjevega življenja. Prvo je tista celovita zasnova (ali impulz) v avtorju, iz katere se vse posamezno razvija, drugo je v delu najpogosteje naključno. Oboje je treba razumeti iz avtorjeve osebne svojskosti in jo tudi kaže.

23. Naloga razumetja geneze začetne temeljne zamisli dela kot prvega impulza oz. odločitve v avtorju.

a) Da bi razumeli enotnost, celovito začetno idejo dela kot dejstvo v avtorjevem življenju, se moramo vprašati, kako je prišel avtor do zamisli, iz katere se je pomenska celota razvila, v kakšnem razmerju je ta zamisel do celotnega njegovega življenja in v kakšnem odnosu je moment nastanka tega dela do drugih življenjskih momentov avtorja.

b) Iz samega naslova dela te celovite zamisli, ki vspodbudi razvitje pomenske celote dela, ne dojamemo. Za hermenevotiko naslov ni bistven, pri antičnih spisih je izvorno sploh manjkalo.

c) Izhajati je treba iz naslednjega nasprotja: bolj ko – na eni strani – káko delo po svoji obliki spada v avtorjevo življenjsko oz. poklicno dejavnost, toliko bolj samoumevna je geneza začetne zamisli tega dela. Na nasprotni strani pa je razumeti genezo začetne zamisli zasnove dela toliko težje, kolikor bolj se zdi to delo glede avtorjeve življenjske oz. poklicne dejavnosti naključno.

d) Pri tem moramo razlikovati dvoje vprašanj: 1. katere okoliščine so pripeljale avtorja do odločitve za tako delo in 2. kaj pomeni ta zasnovna odločitev in to delo v življenju avtorja, zanj samega.

e) Prvo vprašanje najprej zadeva delu vnanje momente. Pri tem je treba upoštevati, da take odločitve zelo pogosto izhajajo iz naključnih vnanjih pobud. Prevelik poudarek vnanjih okoliščin pelje razlago lahko v anekdotarstvo.

f) Pomembnejše je ugotoviti notranjo avtorjevo nujnost nastajanja njegovih del od njegovih začetniških poskusov, notranjega razvoja k zrelim delom do eventualnega upadanja pri poznejših delih. Brez ugotovitve takega (notranje nujnega) zaporedja del ne moremo prav razumeti njihovega avtorja pa tudi ne posameznih njegovih del.

g) Z rečenim v zvezi se ravnamo po temle pravilu: Kolikor bolj je kako delo izšlo iz notranje nuje in bistva kakega pisca, toliko nepomembnejše so za hermenevtično nalogo vnanje okoliščine nastanka dela; kolikor bolj pa so nastanek dela spodbudile le vnanje okoliščine, toliko pomembnejše je za hermenevtično nalogo razumevanja spoznanje teh vnanjih okoliščin.

h) Drugo vprašanje je pomembnejše, namreč kaj pomeni prva celostna zamisel, prava notranja zasnova dela, avtorjeva odločitev zanj samega. Isto snov je mogoče formulirati, prikazati, obravnavati na mnogo načinov zaradi različnih vidikov in namer, ki so jih pri tem imeli različni avtorji. Brez znanja posebne tendence, posebnega smotra v zamisli, ki je usmerjal avtorjevo delo, ne razumemo konstrukcije dela.

i) Tendenco oz. smoter dela pa lahko tudi razlagalci sami zelo različno razumejo. Teh razlik s hermenevtičnimi pravili ni mogoče odpraviti, saj se jih vsak razlagalec glede svojega stališča poslužuje po svoje.

j) Obstajajo dela, kjer avtor sam razloži svojo lastno tendenco dela, svoj lastni namen. Če se vsa mesta v takem delu ujemajo z oznanjeno tendenco ali smotrom, naloga ni težka. Kolikor več pa najdemo mest, ki se z oznanjeno tendenco oz. smotrom ali zamislijo dela ne ujemajo, toliko bolj je dvomljivo, ali je avtor svojo tendenco dela oz. svoj smoter ustrezno označil. Naloga se tako zaplete.

k) Najtežje je z deli, ki namenoma prikrivajo svojo pristno tendenco, namero ali smoter (posebno dela, ki posegajo v poslovno in javno življenje). V takem primeru si nalogo razumevanja celotne zamisli dela olajšamo s spoznanjem avtorjevega načina doživljanja in mišljenja, njegovih odnosov ip.

l) Če pa imamo opravka z deli, pri katerih avtorjeve tendence ali smotra dela v njegovi začetni zamisli ni mogoče dognati, je celoten postopek razumevanja oz. razlage – tudi gramatične – ogrožen ali celo onemogočen.

24. Razumevanje del s skrito celotno tendenco, oz. smotrom (celotne ideje dela) nam olajšuje vpogled, da je med enotnostjo te celote dela in njegovimi posameznimi deli zelo tesen, medsebojno prežemajoči se odnos. To pomeni, da pomensko celoto dojamemo iz posameznosti in te iz celote. Če torej celovita enotnost zamisli najprej ni znana, jo skušamo dojeti iz čim bolj natančnega razumevanja posameznega. Ta pot pa ni prav zanesljiva pot za razumevanje.

a) Poglavitna je metoda, po kateri je treba pomensko enotnost zamisli dojeti iz posameznosti. Gre za **metodo komponiranja**, ki spada k psihološko-tehnični strani razlage. Tu jo omenimo samo toliko, kolikor je potrebno, da pojasnimo omenjeni problem razumevanja. Če pri razlagi kakega dela enotnost snovi in oblike brez ostanka zajema vse posamezno, tedaj je z dognanjem tega naloga razumevanja tu rešena. Če pa,

nasprotno, enotnost snovi in oblike ne zajame docela posameznega in če ima to, kar preostane, pri tem neko skupno razmerje, je prav v tem preostanku skrita pomenska celota, skrivni avtorjev smoter dela.

b) Primer protikršćanske tendence Gibbonovega dela. Vsak tak smoter moti nepristranskost avtorja v komponiranju dela, iz tega pa doženemo skrito tendenco njegovega dela. Tak skrivni avtorjev namen v delih umetnosti ali znanosti presojava drugače kot v delih, ki spadajo v poslovno in javno življenje. Skrita tendenca v znanstvenih in umetniških delih močno zmanjšuje njihovo znanstveno oz. umetniško vrednost. Izpostavljanje namenoma skrite tendence dela kot hermenevtična naloga je torej pomembna za vrednotenje del.

c) Kadar gre za kolizije med znanstveno oz. umetniško produkcijo del in javnim življenjem, ali za opozicijo med državo in znanostjo oz. umetnostjo, se avtorji lahko iz diplomatičnih razlogov poslužujejo prikrivanja pravih tendenc, oz. smotrov (pomenskih enot) svojih del. Pravilno razumevanje in presoja takih del je zato mogoča le na podlagi podrobnega poznavanja avtorjevih življenjskih odnosov in stanja sočasne družbe. Le tako razlagalec ve, ali naj v delih take skrite tendence išče ali ne in kako naj jih presoja.

25. Začetna celovita zamisel (zasnovna odločitev) kakega dela ima kot fakt avtorjevega življenja za avtorja tri kvantitativno različne vloge oz. vrednosti.

a) Maksimalno vlogo v avtorjevem življenju ima celovita zamisel oz. zasnova njegovega življenjskega dela, saj odločitev zanj izpolnjuje celotno njegovo življenje.

b) Minimalno vlogo ima začetna zamisel kakega priložnostnega dela, ki je nastalo naključno, ne iz notranje nuje avtorja.

c) Vmesno mesto zavzemajo študije, vaje za večje delo, študijske beležke ip., kar je tudi avtorjeva produkcija, čeprav ne delo samo. Prav tako pa taka produkcija ni le priložnostna.

d) Omenjene razlike so kvantitativna stopnjevanja v začetni celoviti zamisli, v zasnovi dela, ki so za razumevanje oz. razlago dela zelo pomembne. Če je hermenevtični postopek brez ustreznega spoznanja omenjenih kvantitativnih razlik začetne odločitve oz. zamisli, iz katere kak spis izhaja, pride neogibno do napačnega razumevanja. Delne študije za delo npr. ni mogoče razlagati kot življenjsko delo kakega avtorja. V pripravljalnih študijah opazimo neenakomernosti obravnave, ki jih v organiziranem celovitem delu ni. Če tega pri razlagi ne vemo ali zamenjujemo, lahko očitamo avtorju pomanjkljivosti, ki jih ni zagrešil, ali pa napačno razumemo celoto in posameznosti.

e) Če gledamo na razliko med velikimi deli in priložnostnimi sestavki istega avtorja, se avtor v prvih mnogo razločneje izraža kot v drugih.

f) Priložnostni sestavki izhajajo iz preprostih spodbud iz okolja. V njih avtor sebe nekako zanika, saj je dejavnost njihove produkcije in njihova zamisel določena z impulzi od zunaj. Avtor se mora ravnati po okusu kroga, v katerem ta priložnostna produkcija nastaja, in snov teh sestavkov je razločljiva le iz določenega kroga znotraj celote, za katerega so bili pisani, manj pa iz njegove osebne svojskosti, saj ta se v njih tudi ni izrazila.

g) Upoštevati je treba, da bi priložnostni spis lahko bil tudi veliko delo, vendar bi bil tedaj postal pač docela drugače. Možni pa so tudi primeri, ko težko razlikujemo med priložnostnimi sestavki in velikimi deli.

h) Če upoštevamo razliko priložnostnih sestavkov in velikih del, velja za obe vrsti, da imata različno vrednost glede različne pomembnosti pisatelja. Pri nepomembnem piscu nas ne zanima, kaj je on s svojim delom hotel. Razlika med pomembnim in nepomembnim avtorjem je v tem, da nam poskus razumevanja dela kot dejstva njegove osebnosti ne pove ničesar in ta stran razlage takega dela v primeri z gramatično skoraj izgine.



i) Kolikor bolj sta snov in oblika kakega dela določni, toliko manj individualno-svojskega je mogoče najti v takem delu. Pri čvrsto ustaljenih oblikah se bližamo mehaniziranemu področju; torej, kolikor določnejši so zakoni kake oblike, toliko praznejša je v nji produkcija osebnostne svojskosti in narobe.

26. Naloga razumetja geneze stranskih misli kakega dela iz celote avtorjevega življenja.

a) Enotnost dela je v začetni avtorjevi zasnovni odločitvi lahko zamišljena čvrsteje ali ohlapneje, zamisel je lahko določnejša enota ali bolj nedoločno razblinjena, necelovita. Najohlapnejša je tedaj, če vsebuje odločitev le nevezano posredovanje misli. Nasprotje med poglavitno zamisljo in stranskimi mislimi je v takem delu odpravljeno, razumevanje pa zelo otežkočeno, če ne celo nemogoče. Najčvrstejša in za razlago najbolj plodna je v avtorjevi začetni odločitvi zamišljena enotnost dela tedaj, če najbolj veže nadaljnje avtorjevo izvajanje dela, če se torej nanaša na kako določno obliko.

b) Obravnavajoč čisto psihološko nalogo razlaganja pred psihološko-tehnično stranjo, smo zadeli na elemente, ki že domnevajo psihološko-tehnično razlago, čeprav jih ni mogoče z njo docela razložiti.

c) Omenili smo, da je prva naloga psihološke razlage, da pravilno razumemo tisti osnovni impulz v avtorju, zasnovno oz. zamisel dela, ki je kot dejstvo njegovega življenja v osnovi celotnemu aktivu pisanja dela. Ne da bi rešili to nalogo, ni mogoče razlikovati glavne in stranskih misli dela.

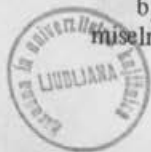
d) Prav tako smo videli, da naletimo v delih na več ali manj elementov, ki s tem začetnim impulzom (celotno zamisljo dela) niso v neposredni zvezi. Kar je z njim v zvezi, je razločljivo na podlagi urejene meditacije in ima svoje ustrezno mesto v kompoziciji. Elementi, ki s celotno zamisljo niso v neposredni zvezi, so stranske misli dela, ki jih je spet treba razumeti kot dejstva v miselnem in predstavnem procesu avtorja, sedaj seveda kolikor je ta miselni proces neodvisen od začetnega impulza. Vprašanje je, kako jih razumeti?

e) Če opazujemo, npr. tematično usmerjen pogovor, najdemo v njem neki medsebojni in skupen miselni razvoj in določno razmerje med izjavami udeležencev pogovora. Toda tudi v takih pogovorih najdemo digresije. Razumevajočemu se postavlja vprašanje, kako je govoreči prišel do tega, zato je pred nalogo spoznati genezo teh digresij.

f) Razumevanje oz. razlaganje geneze stranskih misli, bodi v vezanem pogovoru ali v enotnem delu, je toliko lažje, kolikor večja je sorodnost načina miselne kombinatorike med avtorjem (ali pri pogovoru s sogovornikom) in razlagalcem (ali poslušalcem). Logični zakoni mišljenja, ki sicer določajo bistvene dele kakega govora ali dela, nam pri ugotavljanju geneze stranskih misli ne koristijo. Pomembnejši so psihološki zakoni, vendar tudi z njimi samimi ne dosežemo cilja razumevati genezo stranskih misli.

27. a) Genezo stranskih misli najbolje razumemo na podlagi samoopazovanja in analogije našega in avtorjevega miselnega procesa. Tu se poslužujemo predvsem metode divinacije, seveda skupaj s komparacijo. Treba se je vživeti v stanje avtorjeve meditacije tako, da je obnem navzoče neko nagnjenje k miselni raztresenosti kot oviri urejene meditacije. Vživimo se lahko v stanje avtorjeve meditacije po analogiji na podlagi analize in razumevanja našega lastnega procesa meditacije, ker druge poti za to ni. Iz samoopazovanja vemo, da meditacija preneha, če prevlada raztresenost, lahko pa se tudi prekine in začne druga meditacija. V tem primeru gre za prosto igro predstav in misli. Večja kot je ta prostost in nevezanost misli, bolj je to stanje podobno sanjam in toliko manj je razumljivo, ker ne sledi nobenemu zakonu povezanosti in se vsi elementi takega procesa kažejo kot naključni. Meditaciji pa je, nasprotno, vedno lastno neko obvladanje hotenja po nevezanosti, prostosti (miselna samodisciplina).

b) Da bi se približali temu področju nerazumljivega ali težko razumljivega nevezanega miselnega procesa in tako razumeli genezo stranskih misli, moramo podrobneje razčleniti



meditacijo in njene motnje ter se vprašati, v kakšnem razmerju je meditacija s celotnim našim bivanjem. Da bi torej razumeli miselni proces avtorja dela, ki ga razlagamo, moramo analizirati lasten miselni proces, tj. lastno meditiranje in njegove motnje (samo tu nam je to dostopno), da bi na podlagi tega **samoopazovanja po analogiji** razumeli miselni proces avtorja.

c) Razlikovati moramo dvoje. Na eni strani je vsako naše predstavno ali miselno stanje samo zase le moment in zato minljivo. Na drugi strani pa vsako tako stanje zapusti v nas nekaj trajnega, odloži nekaj, na podlagi česar je vsak tak moment ponovljiv. Brez tega bi ne bila mogoča identiteta našega bivanja.

d) V stanju meditacije momenti misli sicer izginjajo, hkrati pa se nam to, kar je v vsakem takem momentu nastalo, ohranja v naslednjem, vsled česar je celota meditacije enoten, urejen akt. Iz tistega, kar se od vsakega minljivega momenta misli ohrani kot ponovljivo, je mogoče reproducirati genezo miselnega procesa.

e) Ta reprodukcija sledi lahko na podlagi akta volje ali brez njega, samovoljno. Čeprav to stanje težko opazujemo, vidimo, da nam pri miselni raztresenosti urejeno meditacijo moti in prekinja samo taka samovoljna (ne od naše volje odvisna in usmerjena) reprodukcija že sprejetih predstav ali misli.

f) Razlikovati torej moramo v procesu meditacije na eni strani vrsto predstav in misli, ki izpolnjujejo vsakokratni moment meditacije, in zavisijo oz. so usmerjene od naše volje, na drugi strani pa množico predstav in misli, ki jih imamo, ne da bi jih obvladovali, ki se vsiljujejo, ki niso podvržene naši volji. Razmerje med obema določa razliko med nevezanimi, brez-končnimi, ne-enotnimi miselnimi nizi in urejeno meditacijo.

g) Če opazujemo tisto samo, kar urejeno meditacijo moti, tedaj so to moteče predstave in misli, ki izhajajo in se uveljavljajo tako iz našega celotnega bivanja, nasproti tistim predstavam in mislim, ki jih kot določen moment hote razvijamo, izvzemajoč jih iz celote našega bivanja.

h) Če svojo urejeno miselno meditacijo hkrati posredujemo (govorimo), se isto nagnjenje k raztresenosti pojavlja tudi tu. Če pri sami meditaciji raztresanje premagamo, tedaj ta pri poznejšem posredovanju (izrekanju ali zapisu) že ne bo več ista, ker je posredujoče oblikovanje le-te sedaj že drugi akt.

i) Če najdemo v posredovanju meditacije elemente, ki jih ni mogoče razložiti iz prevladujočega akta volje te meditacije, ni zanje druge možnosti razlage mimo te, da izvirajo iz proste, nevezane igre misli (moteči element) in so razložljive le iz celote našega bivanja. V tem je podlaga za razlago geneze stranskih misli kakega dela.

j) Če namreč take predstave, ki urejeno meditacijo motijo, in misli povzamemo v posredovanje (v govor ali pisanje dela), se to lahko zgodi le na podlagi akta volje (zavestne odločitve zanje), kakor je tudi njihova zavritev odvisna od akta volje. Možno je tudi, da avtor s strogo urejeno meditacijo docela obvlada svoj predmet in ko hoče sedaj to meditacijo posredovati (izreči, napisati), ko torej koncipira kompozicijo in jo z enako strogostjo izpelje kot meditacijo, tedaj v tem njegovem delu ni ničesar, kar ne bi bilo najdoločneje razložljivo iz njegove izvorne celostne zamisli kot impulza, kot akta njegove volje. Na drugi strani je že v izvornem aktu volje, v zamisli dela hote in zavestno lahko vključena neka raztresenost, tj. pri izvajanju poglobitve misli so vedé možne mnoge stranske, naključne misli, in tako dopušča pozitivno vzbujanje proste igre predstav in misli ob izvajanju poglobitve misli.

k) Naloga razumetja **nastajanja** stranskih misli je rešljiva tudi na podlagi vednosti o skrivni zalogi predstav in misli, kakor tudi od načina, kako razlagalec iz sebe in svojega komponiranja sklepa analogno o avtorju in njegovem komponiranju (spet divinacija in komparacija).

l) Če imamo o avtorju popolno vednost, tako da ga poznamo kot sebe samega, dojamemo lahko ne le to, česa se je avtor domislil, temveč tudi, česa se ni domislil, kaj je

od takih domislekov zavrnil in zakaj je kaj zavrnil. To dojamemo na podlagi vzpostavljene analogije med njim in nami, za katero nam daje elemente naše poznavanje tega avtorja.

m) Več ko imamo od kakega avtorja na voljo produktov, ki so po svoji bistveni vsebini prosto nizanje predstav in misli, toliko lažje pridemo do one vednosti o njem. Pri tem pa moramo upoštevati najprej avtorjevo vednost o tistih, za katere je pisal. Če bi npr. v kakem pismu našli nekaj, kar v določenem krogu, kateremu pripada naslovljenec, ni znano, tedaj bi se to zgodilo iz avtorjeve zmote ali nepremišljenosti. S tem zadenemo na neko avtorjevo trenutno stanje, ki ga zaslutimo lahko prav iz takih motečih pri-misli. Pravil za vse take fineše ni mogoče postavljati. Na splošno velja: bolj ko kdo opazuje dejavnost predstavljanja n misljenja pri sebi in pri drugih, toliko bolj razvija svoj hermenevtični talent.

n) Zelo težko rešljiva je naloga razumetja prave tendence vseh stranskih misli kakega dela. Bistveno pa jo olajšuje psihološko-tehnična razlaga, o kateri bomo govorili v nadaljevanju. Če imamo namreč razločen vpogled v avtorjevo meditacijo in kompozicijo, z zanesljivostjo doženemo, kaj leži zunaj obeh.

28. Z opisano nalogo razumevanja geneze začetne celotne zamisli dela in razumevanja genez stranskih misli dela je orisan način čisto psihološke strani psihološke razlage.

### III. Psihološko-tehnična naloga

29. Psihološko-tehnična hermenevtična naloga je: razumeti, kako iz živega začetnega impulza oz. začetne celovite zamisli izhaja celoten spis, kako je ta kot pomenska celota razvitje začetne avtorjeve odločitve. Vsi elementi spisa ali govora, ki so odvisni od razvitja začetne zamisli, so predmet psihološko-tehnične razlage.

a) Razlika med psihološko-tehnično stranjo in gramatično stranjo razlage je v tem, da se na gramatični strani posameznik kaže le kot kraj, kjer govorica oživi, na psihološko-tehnični strani pa o govorici neposredno sploh ni govora, temveč je govorica tu le kot življenjska dejavnost posameznika. Akt volje posameznika je tu podlaga nastanka posameznosti, sestavljanja še nesestavljenih elementov, razširitve in zožitve jezikovnih elementov po logični strani itd.

30. Razumevanje meditacije – Življenjska dejavnost posameznika pri razvijanju začetne zamisli v celoto dela je najprej meditacija, premišljanje in nato komponiranje. Da bi razumeli komponiranje dela, moramo prej razumeti avtorjevo meditacijo, premislek. Psihološko-tehnična stran hermenevtične naloge je najprej razumevanje meditacije ali razvitja začetne zamisli oz. zasnutka dela.

a) Razmerje med meditacijo in kompozicijo je različno in te razlike zavisijo od zasnovega akta volje, ki lahko zajame več ali manj; z njim je lahko dana v zavesti že celota dela v vseh pglavitnih potezah. Bolj ko je to primer, manjša je razlika med meditacijo in kompozicijo in narobe.

b) Videti pa je, da se razlika med meditacijo in kompozicijo nanaša le na nekatere oblike. Kaj je npr. meditacija v čisto zgodovinopisnem delu, kjer prihaja avtorju vsa vsebina od zunaj? Tu je meditacija (=razvijanje misli) sicer neznatna, vendar ne smemo pri nobenem delu domnevati absolutne odsotnosti meditacije. V začetni zasnovni odločitvi vsakega dela je ta akt volje mogoč le v obliki neke misli. Zasnovni voljni akt dela, ki v subjektu ni dan kot misel, sploh ni akt volje.

c) V pojmu misli oz. zamisli pa lahko razlikujemo dvoje: če dominira v nji smer k posameznemu, je zamisel naravnana k podobi; če pa dominira v nji smer k splošnemu, je zamisel naravnana k formuli (shemi). Vsako samo zase je enostransko, najvišje je med-sebojno prežemanje obeh. Nasprotje med podobo in formulo v zamisli izvorno pripada vsakemu zasnovnemu aktu volje in ni odvisno od predmeta zamisli.

31. Celota misli dela dobi drugačen značaj, če jo razumemo iz razmerja do njene oblike ali pa iz razmerja do njenih posameznih vsebin, misli. Popolnoma razumemo miselno pomensko celoto le, če jo razumemo iz geneze vseh njenih posameznih misli in narobe, te iz celote. Prav tako pomenska celota spreminja svoj značaj, če jo razumemo iz ozira na svoje lastne misli.

a) Nastane torej naloga, da razumemo vsak miselni produkt, ki je lahko predmet hermenevtike, iz takega dvojnega razmerja. Nalogo bomo nepopolno rešili, če damo večji poudarek enemu ali drugemu.

b) Pri tej nalogi si seveda vsak razlagalec lahko izbere neko smer kot prevladujočo. Možno je, da želimo razumeti misli drugega v razmerju do svojih lastnih misli in namenov. Posledica tega je lahko usvojitve ali odklanjanje avtorjevih misli. Način razlage se tu ravna po lastnem razlagalčevem razvijanju misli in po njegovih namenih. Razlagalca npr. pri branju nič ne zanima oblika dela in se ozira le na vsebino, na misli. Pri tem je možen nekorekten postopek. Če miselno vsebino ločujemo od oblike dela, lahko začnemo kjerkoli v delu, ker nam je tedaj vsebina le agregat posameznosti, ne pa celota, ki nikoli ne more biti le agregat, vsota. Iz tega pa že sledi napačno razumevanje. Na drugi strani se pri branju lahko kdo ozira le na obliko in domneva pri tem, da bo tako za svoje namene razumel celoto dela lahko le iz posameznih točk v delu.

c) Vendar nastajajo povsod, kjer se razumevajoča razlaga ravna pretežno po razlagalčevih lastnih mislih in namenih, nerazumevanja iz enostranosti (celo iz pristranosti) in polno razumevanje dela ni mogoče. Za popolno razumetje oz. razlago se je torej treba docela odreči zvajanju razumevnega na lastne misli ali namene, odreči razlaganju iz ozira na svoje misli ali namene, ker razlagam iz takega razmerja sploh ni do razumevanja del drugih, temveč za uporablanje (ali celo zlorabljanje) teh del kot sredstev za kaj. Splošno pravilo tu je: vsako razumevno je treba razumeti samo iz misli njegovega avtorja. Če to pri kakih delih ni vredno truda, tedaj tudi rešitev hermenevtične naloge nima vrednosti.

d) Postavljanje misli koga drugega pri razlagi njegovega dela v razmerje do lastnih misli razlagalca je hermenevtično dopustno samo pri gramatični razlagi. Tu je celo nujno, zakaj v gramatični razlagi je razmerje avtorjevih in razlagalčevih misli, tj. avtorjevega in razlagalčevega govora, utemeljeno v tem, da se oba kažeta le kot kraj ali mesto žive govornice. Ko pa gre za to, da bi razumeli misli koga drugega prav kot njegovo produkcijo, se moramo nujno odreči samemu sebi in dopustiti drugega v njegovem lastnem. Razumeti misli koga drugega z zvajanjem na svoje misli ali namene pa nikakor ni isto kot razumevanje načina miselnega kombiniranja drugega na podlagi analogije s svojim miselnim kombiniranjem.

32. Ustrezna rešitev hermenevtične naloge (=razumevanja) zahteva zato razumevanje avtorjeve lastne meditacije, njegovega miselnega procesa.

a) Začnemo s splošnim pregledom dela in dojamemo avtorjev notranji miselni proces ali meditacijo pri tem z opazovanjem, ki se opira na samoopazovanje (po analogiji, z divinacijo in komparacijo). Da bi razumeli meditiranje in komponiranje pri drugem, moramo biti sami verzirani v meditaciji in komponiranju. Lastno komponiranje kot vaja za višje študije je zato v literarni gimnastici zelo pomembno.

b) Dalje skušamo iz komponiranja dela, ki je avtorjev drugi akt, dognati njegov prvi akt: njegov urejen miselni proces, razvitje tega prvega akta v vsebino in obliko. Ravnamo se po naslednjih nasprotjih.

c) Kolikor bolj se v kakem delu zlivata oblika in vsebina druga v drugo, toliko manjša je razlika med meditacijo in kompozicijo. V nasprotnem primeru, ko zasnovna odločitev dela ni bila določna in še ni vključevala posameznih vsebin pomenske celote, nastajajo te vsebine šele pri razvijanju zasnove. Kot skrajno možnost tega primera imamo pred seboj „obliko“, ki je oblika največje pasivnosti oblikovanja, kjer se nadaljnje razvijanje nedoločne zasnove dela prepušča okoliščinam in naključjem (tj. popolna „nenačrtnost“).

V prvem primeru je glede vsebine naključnih stranskih misli v delu najmanj, v drugem največ. V tem smislu se dela razlikujejo po vsebini. Prav tako se dela močno razlikujejo med seboj po obliki, npr. poezija in njene zvrsti, proza in njene zvrsti, govori, predavanje itd.

d) Vsak kompleks misli ne glede, kaj je njegov predmet, tega predmeta nikoli do kraja ne izčrpa. Za hermenevtika je tu pomembno dognati ali je avtor mnoge misli, ki so o tem predmetu še možne, zavestno opustil oz. zavrnil ali pa se mu niso niti porodile. Za popolno razumevanje je treba dognati oboje. Avtor, ki je mnoge možne misli o predmetu zavestno opustil, je sledil kakemu svojemu posebnemu namenu ali pa je to določal že v začetni zasnovi dani smoter celotnega razvitja te zasnove. Možno pa je tudi, da je imel avtor druge (vnanje) razloge za opustitev takih misli, npr. če ni maral biti polemičen ipd. Avtor pa, kateremu se take možne (ali celo nujne) misli o predmetu niso porodile, zgubi s tem za razlago na pomenu, saj je očitno, da ni popolnoma obvladal svojega predmeta, medtem ko v prejšnjem primeru zanimivost avtorja za razlago narašča.

e) Bolj ko je kak miselni kompleks po svoji vsebini vezan, toliko večji je pri razlagi interes za avtorja. Če pa je miselni kompleks le agregat posameznosti, tudi upade interes zanj in vprašanje, kaj bi si bil utegnil avtor takega kompleksa še razen tega misliti, je hermenevtično popolnoma nepomembno.

33. Gre torej tu za nalogo razumevanja celotnosti meditacije ne oziraje se na to, kaj je od nje bilo vloženo v kompozicijo (kaj se je objektiviralo).

a) Rešitev te naloge pa zahteva od razlagalca mnogo znanja in pozornosti. Če namreč vprašamo, v kakšnem razmerju je avtorjeva meditacija do celotnosti svojega predmeta, lahko na to odgovorimo le, če že prej poznamo to celotnost predmeta, ker sicer niti ne pridemo do takega vprašanja.

b) Dalje moramo vedeti, da je mogoče samo iz dojetja celotne avtorjeve meditacije priti do razumevanja geneze njegove kompozicije. Izjema so tu le stranske misli, ki nastanejo šele pri komponiranju. Če pa z razlogom doženemo, da ni bila vsa bistvena vsebina kakega dela moment meditacije že predno je avtor pristopil h komponiranju dela (če torej avtor ni prej premislil vse bistvene vsebine), tedaj je tako delo nepopolno.

c) Za pravilno rešitev naloge razumevanja moramo, dalje, ugotoviti ali je postala meditacija pri komponiranju drugačna in v kakšni meri, kakor tudi ali je bilo kaj v meditaciji, česar v kompoziciji ni. To dojamemo na podlagi lastnih izkušenj v meditiranju in komponiranju.

d) Pomemben del hermenevtične naloge je kritično ugotavljanje, ali kak spis oz. delo, ki ga pripisujejo kakemu avtorju, temu tudi zares pripada. Tuti ta naloga je v hermenevtiki rešljiva s po-konstruiranjem avtorjeve meditacije (svojskega načina njegovega urejenega mišljenja). Izhodišče pri tem je dojetje posebnega značaja avtorjeve produkcije, dalje način vnašanja stranskih misli v meditacijo in kompozicijo.

e) Glede hermenevtične naloge razumevanja kakega dela ni mogoče obravnavati samo njegovega predmeta samega zase. Predmet je treba gledati iz celotnega področja literarnega življenja kakega ljudstva v določenem razdobju, dalje iz občega načina komponiranja in nazadnje iz celotne svojskosti posameznega pisca. To je komparativni postopek. Nasprotno usmerjen je heuristični postopek, po katerem pridemo npr. do spoznanja literarnega področja tako, da pri mnogih delih in avtorjih opravimo hermenevtično operacijo.

34. **Razumevanje kompozicije oz. komponiranja.** Komponiranje lahko sovpada z govorom ali pa s pisanjem. Začetna domneva tu je, da je avtor svojo notranjo zasnovo, ki obvladuje celotno delo, popolnoma razvil, da ima tako v sebi miselno razvite vse bistvene elemente spisa in pristopa sedaj k komponiranju, začne s komponiranjem dela: bodi da govori ali pa piše.

a) Seveda je očitno, da v življenju to nikoli ni popolnoma tako. Če želimo pisati pismo, tedaj ne razločujemo začetnega impulsa in zasnove, razvitja le-te in komponiranja, temveč so vsi ti momenti povezani v mnogoterosti prehodov. Vendar bolj ko je káko delo rezultat večšine, bližje je omenjeni domnevi. Če nameravamo razumevajoč po-konstruirati celoto, moramo seveda raziskati tudi to, koliko elementov dela je nastalo šele pri komponiranju in jih meditacija še ni vsebovala.

b) Poskus po-konstruiranja celote kakega teksta po dani začetni domnevi ima različen pomen. Nobene misli namreč ni brez besede, obstajajo pa misli z različnimi stopnjami besedne izraženosti. Možna je misel, ne da bi že imeli zanjo tudi prikladen izraz. Glede samega izraza se elementi dela torej dokončujejo šele pri komponiranju. Razumemo jih le, če je popolnoma pregleden odnos vsebine in oblike.

c) Kar zadeva obliko, ki nima določne enotnosti, se moramo ozirati na to, da lahko kdo tako piše glede okolja, ki ga obdaja, ali glede kroga tistih, za katere piše. V prvem primeru gre za neko nedoločnost v naravi same stvari, v drugem pa vidimo neko utrjeno potezo v razmerjih v tem krogu. Če namreč govorim drugim iz kroga svojih lastnih izkušenj, je to zanje nedoločno, kar pa govorim drugim iz njihovega krožja, je za njih določnejše. Njihovo razpoloženje do mojega govorjenja (ali pisanja) v prvem ali v drugem primeru bo različno in odvisno tudi od mojega razpoloženja pri govorjenju oz. pisanju.

35. Ugotovitev piščevega (ali govornikovega) razpoloženja pri komponiranju (govorjenju ali pisanju) je zelo pomembna hermenevtična naloga, ki je včasih zelo lahko, včasih pa zelo težko rešljiva.

a) Posebno pomembno je to za razumevanje kake misli ali spisa kot avtorjevega psihičnega dejstva. Dva pisca imata lahko isto didaktično tendenco, obravnavata lahko isti predmet, ga enako dojemata, opišeta ip., vendar bo pisal eden v umirjenem, drugi pa v razgibanem tonu, vsled česar pa so posameznosti postavljene različno in imajo različen pomen, kar mora razlaga upoštevati.

b) Ta različnost se razodeva predvsem iz načina avtorjevega ravnanja z govornico. Določnih pravil ugotavljanja piščevih razpoloženj ni mogoče postaviti, saj gre tu za stvari občutka. Nekateri so v razburjenem stanju šaljivi in zgovorni, kar sicer ne, drugi izgubijo smisel za harmonijo itd. Vsem tem razlikam se je mogoče približati z mnogimi primerjavami in vzporednimi mesti v tekstu.

c) Če imamo pri splošnem pregledu kakega dela občutek, da je napisano v enotnem tonu, je sodba pri razlagi zanesljivejša. Če pa take enotnosti tona oz. razpoloženja v delu ni, naletimo na razlike pri presoji posameznih mest, o katerih na splošno ni mogoče soditi.

d) Obstajajo razpoloženja z nagnjenjem k hiperboliziranju. Izjave oz. izraze, ki so izraženi (izrečeni ali napisani) v takih razpoloženjih, je treba razumeti iz kvantitativnih razlik takih razpoloženj. Če take izraze izločimo iz njihove zveze in jih jemljemo brez takega razpoloženja, se nam bodo zazdeli neprimerni in neznosni. Razumljivi so torej samó v njihovi zvezi in v njihovem tonu.

e) Pred težjo hermenevtično nalogo smo, če se v kakem spisu ali govoru razpoloženja menjavajo. Do take menjave lahko pride, če je pisec pisal tekst dalj časa in s prekinitivami ter zato v različnih razpoloženjih. Vzporedna mesta z isto vsebino bodo v takem tekstu lahko imela različne pomene zaradi različnega avtorjevega razpoloženja, ko jih je pisal. Do podobnih pomenskih razlik v tekstu pride lahko tudi, če pisec upošteva (trajnejša) razpoloženja tistih, za katere piše, in so med njimi skupine z neenakimi razpoloženji. V takem primeru se ton piščevega pisanja spreminja glede na to, katero skupino svojih naslovnikov ima pri pisanju trenutno pred očmi. Razlagalčevo spoznanje teh razlik je sorazmerno njegovemu poznavanju razmerij celotnega kroga avtorjevih bralcev oz. poslušalcev.

36. Avtorjevo kompozicijo dela spoznamo tako, da dojamemo najprej pomensko celoto teksta in pregledamo v kakšnem odnosu so do te celote posamezne tekstovne mase. Prvo je ideja dela, drugo način, kako je avtor to idejo obvladal in tekstovno uobličil; prvo priča le o avtorjevi digniteti, drugo pa razodeva avtorjevo individualnost, njegov slog.

a) Komponiranje dela je šele pravo udejanjanje, kompozicija je dejanskost misli, subjektivnega. Iz nje je razvidna avtorjeva svojskost, saj se različni avtorji pri obravnavi istega predmeta, iste ideje razlikujejo po načinu komponiranja le-te v tekst oz. govor. Iz kompozicije je viden avtorjev osebni slog.

b) Način komponiranja pri kakem avtorju dojamemo s kombinirano metodo divinacije (neposrednega življenja v avtorja) in z metodo komparacije. Za ta namen je treba poznati vse, kar je avtorju v njegovem času bilo na voljo pri pisanju dela. Upoštevati moramo torej meje njegove osebne narave in njegovega časa. Pri tem je nacionalna in posvetna posebnost podlaga avtorjeve osebne individualnosti in jo moramo iz teh posebnosti razumeti. Pri presoji tega se poslužujemo lahko tudi analogije s pisci sorodne tematike iz drugih sredin in dob glede avtorja.

#### D. Sklepen oris smisla hermenevtike

1. Če je mogoče celotno hermenevtično nalogo rešiti le na podlagi povezanosti gramatike z dialektiko, estetiko in specialno antropologijo, je očitno, **da je v hermenevtiki mogočen motiv povezovanja teoretičnega z empiričnim in zgodovinskim.**

2. Večja ko je torej hermenevtična naloga, ki se zastavlja kaki generaciji, toliko močnejši je ta njen motiv. Zgodovinska izkušnja kaže, da je od renesanse znanosti naprej ukvarjanje z razumevanjem oz. razlaganjem imelo v duhovnem razvoju toliko večji delež, kolikor bolj je prodiralo k principom razumevanja in izhajalo iz njih.

3. Če naj hermenevtika še naprej tako deluje, je domneva tega pristen interes za tisto, kar je uobličeno z govorom in spisom (in tako je vse, kar za človeško vednost sploh je). Ta hermenevtiko noseči interes je lahko različen.

a) Prva stopnja je **historični interes**. Ta se zadovolji s tem, da izpostavlja posamezna dejstva in vsebuje lahko mnogo znanstvenih elementov. Na tej najnižji stopnji je razumevajoča razlaga občečloveška.

b) Druga stopnja je **estetski interes**, ki je lasten večinoma le izobraženstvu in je zato za razumevajočo razlago zahtevnejši. Govorna uobličjenja vzbujajo estetski užitek, kar spodbuja k spoznavanju govornice (jezika) in umetniških produktov.

c) Tretja stopnja je **čisto teoretični in znanstveni interes**, ki izhaja iz najvišje oblike človeškega duha in je najzahtevnejši. Do čisto teoretičnega interesa se povzpne le manjši del izobraženstva, je lasten torej le ozkemu krogu ljudi. Brez govornice oz. jezika ne moremo misliti, mišljenje pa je podlaga vseh drugih funkcij duha. Šele s tem, ko torej govoreč mislimo, dosežemo neko stopnjo zavestnosti in urejene (smotrne) namernosti. Nadvse visok in pomemben teoretični interes je spoznanje, kako deluje človek pri oblikovanju in uporabi govornice. Kolikor bolj je človek seznanjen z razmerji v govornici (jeziku), toliko bolj si pride na jasno o svojem najvišjem interesu.

#### Komentar k nekaterim postavkam Schleiermacherjevega zasnutka hermenevtike

Za lažje razumevanje celote Schleiermacherjevega zasnutka hermenevtike in nekaterih njegovih implikacij je treba opozoriti na nekaj momentov.

Schleiermacher je zapustil več rokopišnih osnutkov (Aforizmi 1805-1809, Prvi osnutek 1810-1819, Kompendijski osnutek 1819), po katerih je predaval hermenevtiko. Šele leta 1829 pa je imel za učeno javnost na berlinski akademiji predavanje o pojmu

hermenevtike glede Wolfovih in Astovih pojmovanj. V našem prikazu smo to predavanje postavili pred sistematični zasnutek. Razlog za to vidimo v dejstvu, da je to Schleiermacherjevo pozno predavanje pravzaprav treba imeti ne le za kritiko pojmovanj njegovih predhodnikov, temveč tudi za programsko napoved nove dokončne filozofske sistematične teorije hermenevtike, ki jo je pred tem že skiciral, ni pa je mogel pozneje več izdelati, ker ga je prehitela smrt.

Drugo, na kar je s tem v zvezi treba opozoriti, je, da Schleiermacherjevi zasnutki hermenevtike do leta 1959 javnosti niso bili dostopni v avtentični obliki, temveč le deloma in z dopolnili oz. vložki po zapisih študentov s predavanj; tako imenovana psihološka razlaga pa je bila skoraj v celoti izdana po takih zapisih (omenjena Lükova izdaja). To dejstvo je seveda v marsičem določilo poznejša razumevanja Schleiermacherjeve hermenevtike. Drugi moment, ki je prav tako določil razumevanje Schleiermacherjeve hermenevtike, je dejstvo, da jo je šele Dilthey ponovno odkril in prezentiral javnosti (leta 1900 v razpravi O nastanku hermenevtike) in poudarjal predvsem psihološko stran razlage, medtem ko je Schleiermacher zmeraj dajal prednost in večji poudarek gramatični razlagi. S tem v zvezi je treba korigirati Kimmerlejevo tezo (v Uvodu k izdaji Schleiermacherjeve hermenevtike 1959), da je že Schleiermacher sam v svojih berlinskih predavanjih 1829 premaknil težišče hermenevtične naloge na psihološko stran. Da je ta teza nevdržna, razločno kažejo ta predavanja sama, kar je razvidno tudi iz našega prikaza omenjenih Schleiermacherjevih berlinskih predavanj (Gradivo I, str. 95-98). Res je sicer, da Schleiermacher v svojem kompendijskem osnutku iz leta 1819 postavlja gramatično in psihološko razlago za enakovredni, vendar kljub temu pogosto pripominja, da ju ni mogoče vsako zase uporabljati ločeno od druge, da se medsebojno dopolnjujeta in celo, da psihološka le dopolnjuje gramatično. Kimmerlejeva polemična ost proti psihologizmu v hermenevtiki pri Schleiermacherju je torej razumljiva bolj iz Diltheyeve psihologizacije hermenevtike (tudi Schleiermacherjeve) v skladu s sočasnim prevladovanjem psihologizma v evropski misli, zaradi česar je Kimmerle tudi spregledal v Schleiermacherjevih berlinskih predavanjih njegovo razločno zavrnitev pretiranega poudarjanja psihološke razlage. Kljub temu pa je Kimmerlejeva zahteva za reinterpretacijo Schleiermacherjeve hermenevtike, za njeno osvoboditev iz psihologistične omejitve (katere sledovi ali možni zametki so res da opazni tudi že pri samem Schleiermacherju) razumljiva in upravičena.

Če že govorimo o psihologizmu v hermenevtiki, o psihološki razlagi itd., je treba pojasniti, kaj ta „psihologija“ tu pomeni. Videli smo, da se pri Schleiermacherju razumevajoča razlaga deli na gramatično in psihološko. O psihologizmu v hermenevtiki govorimo, če dobi psihološka razlaga dominantno vlogo oz. postane edina metoda razlaganja. Izraz „psihološka razlaga“ pa danes zavaja v napačno razumevanje, ker se nam kar samo po sebi pritika sodobno pojmovanje psihologije kot posebne znanosti, ki pa je Schleiermacher ob svojem času še ni mogel poznati. Schleiermacherjevo pojmovanje „psihologije“ je mnogo širše, njen pomen se opira na psihologijo kot posebno metafizično-filozofsko disciplino, kakor so jo razvijali predvsem racionalisti in ki zajema celotno duševnost od njenih empiričnih pojavov do njenega metafizičnega bistva. Duh, mišljenje, zmožnost govorjenja, logični zakoni itd. spadajo v področje te „psihologije“. „Psihološka razlaga“ pomeni tu zato tako razlago, ki določno pomensko obliko (govor, tekst, delo) jemlje kot izraz tako razumljene avtorjeve posamezne duševnosti v njenem empiričnem in nadempiričnem (apriornem) ustroju ter si to duševnost oz. subjektivnost postavlja za podlago razumevajoče razlage zadevne pomenske oblike. Namesto „psihološka“ bi torej enako upravičeno lahko rekli tudi „subjektivna“ razlaga, medtem ko bi gramatično lahko imenovali tudi „objektivna“. To najdemo pri Schleiermacherju že v njegovih **Aforizmih o hermenevtiki** iz leta 1805 in 1809.<sup>7</sup>

7 Fr. Schleiermacher: Hermeneutik. Po Kimmerlejevi izdaji 1959, str. 31.



Dalje se mi zdi potrebno pripomniti, da Schleiermacherjeve hermenevtike ni treba spravljati v pretirano odvisnost od njegove filozofije. Ne da se namreč o Schleiermacherjevi hermenevtiki trditi, da je spekulativno zasnovana, kar lahko rečemo npr. o Astovi. Schleiermacher se je tega zavedal in se izogibal spekulativno-filozofskih utemeljitev oz. dedukcij v hermenevtiki, ker te v hermenevtični teoriji ne pripomorejo kaj dosti k uravnavanju procesa razumevajočega razlaganja. Hermenevtično teorijo je zato razvil imanentno na podlagi analize govorjenja in poslušanja oz. razumevanja. Nedvomno pa je, da je bil njegov filozofski sistem prva spodbuda za tako razvitje hermenevtike, o čemer smo že govorili.

Na podlagi analize govorjenja in razumevanja v njuni neogibni sopripadnosti razvije torej Schleiermacher najprej obča določila hermenevtike, namreč njen univerzalni obseg, njeno mesto v celoti teoretičnih človeških prizadevanj, njeno notranjo razčlenjenost na gramatično in psihološko stran s pglavitnimi metodami vred ter osmislitev celotnega hermenevtičnega teoretičnega in praktičnega početja. Obravnavajoč podrobneje gramatično stran imanentno izvede njena dva kánona in vlogo formalnega elementa, tj. obče sintakse. Pri podrobnejši obravnavi psihološke strani razlikuje najprej med čisto psihološkim in psihološko-tehničnim načinom psihološke razlage. S prvim skušamo razumeti prosto miselno kombiniranje in meditacijo, z drugim urejeno meditacijo in komponiranje dela. Ob tem ogrodju izvaja Schleiermacher imanentno celoten sistem analiz in iz njih izhajajočih pravil za razumevajočega razlaganja. Pri tem moramo vedeti, da so posamezne točke razčlenbe le opozorila, le nakazane smeri razlagalčeve aktivnosti razumevajočega razlaganja, le zakoličene mejne točke in nasprotja. Ne moremo jih imeti za izčrpne opise vsega, kar mora praktični hermenevt pri razumevajoči razlagi početi. Prav zato je za Schleiermacherja vsaka razumevajoča razlaga že tudi ustvarjalni akt.

Ves čas, ko prebiramo Schleiermacherjevo hermenevtično teorijo, vidimo, da gre tu le za teorijo razumevajoče razlage govorov oz. tekstov. Zbuja se torej vtis, da imamo tu pred seboj le neko zelo specialno in redko področje človeške teoretične dejavnosti sploh. Toda videz te specialistične področne omejenosti hermenevtične teorije je treba najodločneje zavrniti in premagati. Sicer je to področje že Schleiermacher razširil na vse govorjenje in pisanje v preteklosti in prihodnosti, domače in tuje. Vendar se zdi področje še vedno le ozek izsek iz celote. Ta videz nastaja zaradi spontano dogajajočega se razumevanja v vsakdanjem življenju (podobno kot z logiko), ki zajema vse, tematična obravnava samega razumevanja (teorija) pa dobi pri tem videz nekega ozkega področja. Vendar, če pomislimo, da je vse, kar je svetovna človeška kultura in civilizacija doslej dognala, še več, vse, kar za človeka sploh kakor koli je, o čemer kar koli vemo, dano le v govorih in spisih (mišljenje je notranji govor), skratka v sistemih slisnih in vidnih znakov, tedaj področje, na katerega se hermenevtična teorija nanaša, nikakor ne more veljati za posebno izolirano področje teoretičnega delovanja, ki drugih področij človeškega delovanja ne bi bistveno zadevalo. Nobena druga teoretična disciplina ne zadeva celote človeških vednosti na tak način. Matematika npr. je sicer univerzalna v tem smislu, da njeni rezultati, ob razvidnih demonstrativnih postopkih, univerzalno veljajo, vendar matematika na mnogih področjih človeškega delovanja nima bistvene vloge, čeprav je lahko zanje uporabna. Analogno je z drugimi znanostmi. Razumevanje, razumevajoče razlaganje pa na nobenem področju človeškega teoretičnega delovanja ne more biti samo uporabljeno, ker je na vsakem *conditio sine qua non* prav tako kot govor oz. mišljenje kot notranji govor. Vsaka človeška vednost (vse predznanstvene vednosti in izkušnje, vse duhovne apriorne in aposteriorne znanosti, socialne znanosti in izkušnje, vse jezikoslovje, prirodoslovje, tehnične vednosti in izkušnje, vsa filozofija, metafizika, mitologija, kultura, vsa vsaj besedna umetnost, religija in teologija, vsaka kritika itd.) je sploh dana in možna le v mediju govora oz. teksta in s tem v svojem kaj in kako bistveno odvisna od razumevanja. Če gledamo s človeške subjektivne, „psihološke“ strani, se v govorih in

tekstih kaže totaliteta človeške vednosti. Kar pa je v totaliteti vednosti védeno samo, tj. **pomeni**, je pravzaprav vsako bivajoče sploh (bivajoče v celoti). Prav zato ima razumevajoča razlaga na tej „objektivni“ strani odločilno vlogo pri konstituiranju pomenov, tj. bivajočega (v celoti), zakaj bivajoče je za človeško vednost **pomen**, in hermenevtiki gre vedno za pomene. Hermenevtična teorija prežema tako bistveno človekov odnos do katerega koli bivajočega, vključno človekov odnos do sebe in vseh drugih. To je vedel že sam Schleiermacher, ko je omenil, da je skrajni horizont sopomenov vsake predstave ali misli oz. govora in teksta celota sveta. S tem je hermenevtična teorija postala eminentno filozofska. Ni je mogoče omejiti na kak izoliran specialistični „resor“, iz česar pa seveda ne sledi, da bi filozofska hermenevtika sama po sebi lahko kakor koli nadomestila vse druge teoretične in empirične znanstvene discipline ali mišljenje sploh, saj hermenevtična teorija ni tista, ki bi sama v vseh drugih disciplinah teoretičnega delovanja lahko producirala nova znanja. Hermenevtična teorija se nanaša na vse vrste (že danih) objektivacij duha v delih prednamcev oz. na vse vrste že danih modifikacij govornice v govorih ali tekstih iz zgodovine (eno in drugo je isto, le da je zapaženo prvič z vidika „psihološke“, drugič z vidika gramatične strani razumevajoče razlage). Iz tega je videti, kakor da se hermenevtika nanaša le na že preteklo in torej za vsakokrat sedaj dogajajoče se ali nastajajoče nima pomena. Vendar ta videz odpade, če pomislimo, da akt razumevanja nujno pripada aktu govorjenja samemu in da človek tudi sam zase ne more govoriti (misliti), ne da bi hkrati razumel svoj govor. Torej sploh ni mogoče z govorom kaj izreči o čem (tj. „priti do novih spoznanj“) brez sočasnega razumevanja lastnega govora, vsled česar je ta razumljiv tudi drugim. **Govorjenje** (pisanje) in **razumevanje** (razlaga) si nujno sopripadata in tako odločilno prežemata človekov odnos do vsega in vsakega, vzdržujoč in razvijajoč hkrati ta odnos. Dalje moramo vedeti, da živa kultura, razvito duhovno oz. teoretično življenje kakega ljudstva ali človeštva v celoti (in torej vseh njegovih posameznikov), razvijanje znanosti, tehnike, umetnosti, filozofije itd. absolutno ni mogoče brez nenehnega vedno ponavljajočega se **prisvajanja** objektivacij duha oz. dosežkov z vseh področij človeškega delovanja v vsej zgodovini, objektiviranih v prvi vrsti v govorih oz. tekstih. Na kratko in poenostavljeno v smislu psihološke razlage rečeno: hrana živega duha, žive kulture je nenehno povzemanje bivših objektivacij duha nazaj v živi duh, v živo kulturo; ali z vidika gramatične razlage rečeno isto: **govornica**, ki ima kraj svoje živosti v človeku, zamre brez nenehnega oživljanja bivših govorov (tekstov) v tem kraju svoje živosti, v človeku. Kako bi vse to bilo mogoče brez **razumevanja**, brez sistematičnega razvitja načinov, pogojev in možnosti, dometa, ovir in mej razumevanja, tj. brez **hermenevtične veščine**, brez **hermenevtične teorije**? Zato pravi Schleiermacher: „Če naj bi hermenevtična veščina imela tak učinek, se je treba zares zainteresirati za tisto, kar je uobličeno v govoru in pisavi.“<sup>8</sup>) In v govoru oz. pisavi je uobličeno vse, kar za ljudi je.

Opisano širino in globino pomena hermenevtike moramo imeti nenehno pred očmi, ko obravnavamo hermenevtično problematiko, ne da bi pričakovali od nje kakih absolutnih rešitev. In prav Schleiermacher je hermenevtiko s tako razširitvijo in poglobitvijo njenega pomena prvič dvignil na pristno filozofsko ravnino.

Filozofsko hermenevtiko, kakor jo je zasnoval Schleiermacher, je v nekem posebnem smislu mogoče imeti za „analogon“ transcendentalni evropski filozofiji. V čem vidimo to „analogijo“? Transcendentalna filozofija je eksplikacija ustrojenosti pogoja spoznavanja (tj. izrekanja bivajočega, apofantičnega govora), tj. apriornega ustroja zavesti (subjekta) kot absolutno neogibnega pogoja vse vednosti sploh, torej pogoja vsega, kar je mogoče izreči. Videli smo pa, da je hermenevtika eksplikacija ustrojenosti pogoja razumevajočega razlaganja vsega. Kot smo že prej omenili, si govor in razumevanje nujno sopripadata, eno ni mogoče brez drugega. Vendar pri hermenevtiki ne gre na enak način za zavest

8 Iz predavanj v zimskem semestru 1826–1827, po izdaji Fr. Lueckeja v W. Schl. Bd. 4, str. 204.

(subjekt) kot v transcendentalni filozofiji. Hermenevtična teorija je razstavev in izpostavev (ovedenje, refleksija) elementov in načinov odvijanja enotnega procesa razumevanja. Prav ker je razumevanje v svojem dejanskem dogajanju enoten proces, mora hermenevtična teorija biti sistematično razvita celota. Hermenevtična teorija torej sistematično izpostavi pravila in elemente razumevanja, ki navadno pri vsakdanjem razumevanju sploh niso neposredno vidni, se jih – vsem ko kaj razumevamo – ne zavedamo, ki pa vendarle **konstituirajo pomen** razumevnega, tj. omogočajo razumevanje in s tem vso človeško vednost sploh. Dalo bi se torej reči, da hermenevtična teorija izpostavlja „apriorni“ ustroj razumevanja, tisti ustroj, ki odloča o vseh pomenih in s tem o razumevnem samem, zakaj to razumevno so z znakovnimi sistemi (govorom, spisom) označeni pomeni. Pomen izstopa iz znakovnega sistema izključno le v tem mediju, namreč po „apriornem“ ustroju razumevanja. Transcendentalna filozofija pa izpostavlja temu nasprotni – izvornejši – apriorni ustroj govorenja (apofantičnega govora, izrekanja, spoznavanja), tj. vztopanje pomena v znakovni sistem. Drugače formulirano isto: ker je **pomen pravzaprav bivajoče**, je s hermenevtične strani izstopanje pomena iz znakovnega sistema pri razumevanju govora toliko kot re-presentiranje bivajočega ali vnovična pred-stavev bivajočega ali po-stavev bivajočega v prisotnost razumevajočemu; s transcendentalno filozofijo pa je vstopanje pomena v znakovni sistem toliko kot izvorno prezentiranje bivajočega ali izvorna pred-stavev bivajočega ali izvorno stavljenje bivajočega v prisotnost govorečemu samemu. Ker smo videli, da mora govoreči sam razumeti svoj govor, tj. hkrati sebi reprezentirati svoje prezentirano, sta obe strani (hermenevtična in filozofska) enotno dogajanje prezentirajočega reprezentiranja bivajočega govorečemu-razumevajočemu.<sup>9</sup>) Zato Schleiermacher tudi pravi, da je na gramatični strani razumevanje govora **po-konstruiranje** (Nachkonstruieren) govora, ki je izvorno **konstruiranje**; na psihološki strani pa je razumevanje **vnovično komponiranje** teksta (dela), ki ga (avtor) izvorno komponira. Prav zaradi tega je hermenevtika tu naravnana k dejanskim empirično zgodovinskim **objektivacijam** „duha“, k dejanski svetovni zgodovini kot objektivacijam (materializaciji) življenja, medtem ko transcendentalna filozofija (posebno Hegel) razvija „duha“ v čisto „logični“ obliki gibanja pojma. V Heglovem sistemu duha zato ni sledu o hermenevtiki oz. hermenevtični problematiki, ker je tu duh zapopaden v živem, čisto govornem samoprezentiranju. Toda brz ko je ta živa samoprezentacija duha objektivirana v govoru oz. v tekstu, že „pripada“ hermenevtiki kot to razumevno in je razumevajoča razlaga tega teksta neogibno določena z omenjenim „apriornim“ ustrojem razumevanja. „Analogija“ med transcendentalno filozofijo in hermenevtiko kot jo je zasnoval Schleiermacher, se torej pokaže kot nujna **dvostranost enotnega spoznavnega dogajanja, tj. prezentirajočega reprezentiranja bivajočega govorečemu-razumevajočemu.**

Vendar ima hermenevtika opraviti z vsemi vrstami govora, ne pa le z apofantičnim govorom. Ne razumemo namreč le govora, ki nekaj o nečem izreka ali trdi (znanstvenega, filozofskega), temveč tudi govor, ki prosi, se zahvaljuje, moli; razumemo poetični govor pesmi, drame, umetniško prozo itd. o katerih bi ne mogli trditi, da kaj v spoznavnem smislu trdijo. Poklicani smo razumeti ne le novoveško transcendentalno filozofijo, temveč tudi srednjeveško in antično, kjer kake transcendentalnosti v novoveškem smislu ni mogoče najti. Iz tega že vidimo, da hermenevtika oz. razumevajoče razlaganje ni omejeno le na nujni antipod novoveške transcendentalne filozofije in znanosti. To pomeni, da je hermenevtika kot večšina in teorija razumevajočega razlaganja vedno neogibna nasprotna stran vsakega govora iz katere koli zgodovinske dobe in iz vsakega možnega kulturnega področja celotne svetovne zgodovine. Hermenevtika kot večšina in

9 Razen tega moramo tu upoštevati, da je že govor sam, tj. izvorno govorno prezentiranje bivajočega, pravzaprav vedno že re-presentiranje čisto intuitivno danega. Več o tem pri obravnavanju Husserlove fenomenologije v tem zvezku (Hermenevtika. Gradivo II).

kot teorija, če se drži svoje lastne vrhovne norme, tj. **po-iz-rekanja** (=po-mišljenja) ali po-konstruiranja, vnovičnega komponiranja (pri Schleiermacherju), **po-ustvarjanja** (pri Astu) govomo oblikovanega, torej **dopuščá** vsakokratnemu zgodovinskemu izročilu biti sámo v sebi ono sámo. Tako hermenevtika **ni nujno** transcendentalna, „apriorni“ ustroj razumevanja nima nujno transcendentalnega značaja, tj. ni njegova nosilna podlaga nujno transcendentalna subjektiviteta. Ta možnost hermenevtike pa je izredno pomembna za razumevajoče razlaganje vsega izročila svetovne zgodovine. Novoveška tradicija razlaganja srednjeveških in antičnih filozofskih del na primer je ta dela razumela vedno v smislu lastne racionalistične (ali postracionalistične) filozofske koncepcije kot razvojne predstopnje sebe same. Racionalizem je bil tu neko **pred-razumevanje** razumevnega, ki je določalo vse razlage. Heglov sistem duha je paradigma vseh takih razlag, saj je vsa zgodovina filozofije zanj le razvoj kategorij v vnanji časovni obliki, ki je v čisto logični obliki (v njegovi Fenomenologiji in Logiki) samogibanje pojma. Tako razumevanje pa je bilo vedno neko „posiljevanje“ srednjeveške in antične filozofije, ki se zato v tem razumevajočem razlaganju ni mogla pokazati v svojem lastnem bistvu. Taka hermenevtika se torej ni držala svoje vrhovne norme in ni **dopustila**, da bi se v razumevajočem po-konstruiranju izrekla ta filozofija sama. Podrobneje se v vse to ob komentiranju Schleiermacherjeve hermenevtike ne moremo spuščati, saj se Schleiermacher problema predrazumevanja razumevnega še ni jasno ovedel. Pomembno je, da je v vrhovni normi hermenevtike **možnost bistvenega dopuščanja**, neki „ne-aktivizem“ v odnosu do razumevnega, ki se izrazi šele v 20. stol. pri Heideggerju.

Ne glede na Schleiermacherjevo izredno razširitev področja hermenevtike in poglobitev njene problematike pa se Schleiermacher v svojem izvajanju kljub temu ves čas orientira na razlaganje (predvsem starih) **tekstov** in v tem smislu veže na tradicijo. Dalje, čeprav je Schleiermacher razširil področje hermenevtike na vse bivajoče, ni razvil vseh konsekvenc take razširitve. Tu lahko najprej omenimo, da taka razširitev hermenevtike zajame tedaj tudi samega **razlagalca**, njegov lastni govor oz. pisanje zanj samega. Še več: hermenevtika zajame izvajanje hermenevtične teorije same. Razumevanje hermenevtične teorije je tedaj samo določeno po neki nadrejeni pomenski celoti, ki pa v Schleiermacherjevem zasnutku hermenevtike ni razvita. Hermenevtične norme torej same zahtevajo poglobljeno refleksijo hermenevtičnega početja, namreč tako govora hermenevtične teorije kakor tudi govora praktično izvajane hermenevtične veščine. Razumevajoči sam se tako znajde v „apriornem“ ustroju razumevanja po njem določen.

Na omenjeni problem opozarja npr. točka 18. splošnega dela Schleiermacherjevega zasnutka. Če je namreč naloga razumevajočega razlaganja kakega govora (teksta) načelno brezkončna, ker zajema neskončnost preteklosti in prihodnosti to, kar želimo v momentu danega govora razumeti, tedaj se postavlja več težavnih vprašanj.<sup>10</sup> Najprej je tu vprašanje, kaj določa izbiro naše določne razlagalne poti v tem brezmejnem horizontu možnosti in od kod prihaja ta določenost. Dalje, ker z razumevajočo razlago kakega konkretnega govora (teksta) izpostavljamo njegov **pomen** in je v le-tem hkrati tista „stvar“, ki jo imamo za predmet razlaganega govora (razumljeno) in torej tudi njegovega avtorja, bo z vsako razlago tega govora – ker se vsaka giblje pač v omenjenem brezkončnem horizontu možnosti različno, po svoje – tudi ta „stvar“ tega govora sama **drugačna**. Videti je torej, da tisto, kar določa izbiro vsakokratne konkretne poti razumevajočega razlaganja, določa prav tako in obenem sámo – z razumevajočo razlago izpostavljeno – „stvar“ govora, **iskani pomen** tega govora. To bi pomenilo, da z vsakokratno razumevajočo razlago izpostavljeni **pomen** ali „stvar“ (=to razumljeno) kakega konkretnega govora (teksta) ne bo identična, temveč pri vsaki razlagi različna; to seveda ob

10 Podobno je v točki 20. b., kjer govori Schleiermacher o pomembnem in nepomembnem v kakem govoru. Vprašanje je namreč, od kod se določa, kaj je in kaj ni pomembno.

domnevi, da se je vsaka razumevajoča razlaga tega govora ravnala dosledno po hermenevtičnih normah, saj v nasprotnem primeru razlike razlag sploh ne bi bile načelen problem. Upoštevati tudi moramo, da s konkretno izvedeno razumevajočo razlago izpostavljeni pomen ali „stvar“ kakega govora le-tega za to razlago izčrpa, saj Schleiermacher določno pravi, da, ko razumemo celoto in posameznosti kakega govora, ne ostane v njem še kaj, kar bi še bilo treba razumeti. Razumevajoči torej v razloženem govoru razen izpostavljenih „stvari“ ne vidi še kake „druge stvari“. Tako bi „zagledal“ le, če bi ubral docela drugo možnost razlage, česar pa spet ne določa on sam samovoljno, ker je ta možnost razlage, ki si jo je „izbral“, v bistvenem že preddoločena, spada tako rekoč že v njegov „apriomi“ ustroj razumevanja. Če sedaj upoštevamo prejšnjo misel o univerzalnosti fenomena razumevanja, če je razumevanje odločilno za vse človeške vednosti o vseh „stvarih“, o „stvar-stvu“, o vsem bivajočem, in če je vse to vedno različno glede brezkončnega horizonta možnosti razumevanja, se s tem postavlja načelno vprašanje o resnici „stvari“: kakšen značaj naj tedaj pripišemo resnici naše vednosti o „stvarih“ (tj. pomenih); oz. še radikalneje rečeno: kakšen je značaj resnice teh „stvari“ samih v naši vednosti. Mar ni videti tako, kakor da je resnica vseh „stvari“, vsega „stvar-stva“, vseh naših vednosti nekako zdrsnila v popolno breztemelje? Šele z razvitjem teh vpogledov postane hermenevtika centralni problem filozofske sodobnosti. Za Schleiermacherja to še ni bilo tako, zakaj brezkončni horizont možnih razlag danega govora oz. teksta se mu je pokazal le kot različne strani oz. vidiki, v katerih se čvrsta in nepremakljiva „stvar sama“ in s tem celotno „stvar-stvo“ razgrinja, pojavlja. Zaradi take domneve se mu razlike razumevajočih razlag istega govora (oz. teksta) kažejo le kot približki tiste „stvari same“, kako le-ta v svoji od vseh razumevanj ali razlag neodvisni resnici dejansko je. Toda brž ko uvidimo, da je govorna „stvar sama“ v svoji totalnosti pomen (torej to konstruirano in po-konstruirano govora in razlage) in da razen pomenov naša vednost ne dosega česa drugega, da so „stvari“ zanj načelno le pomeni in v tem smislu vedno konstituirani govorno-razumevno, se ne moremo zadovoljiti s postavko, ki se je Schleiermacherju zdela samoumevna. Vpogled, da so stvari same intencionalno konstituirani pomeni, se za hermenevtiko odpre šele s Husserlovo fenomenologijo. Močni impulzi za to so izhajali tudi iz neopozitivističnih analiz spoznanja na eni strani in iz Marxove in Nietzschejeve filozofije na drugi strani. Zadnjo obliko je dal tem vpogledom v hermenevtični teoriji Gadamer. Tu ni mogoče obravnavati dalje vprašanja izvirov „konstruktivnega“ pojmovanja bivajočega v novem veku evropske zgodovine. Dejstvo je, da ima prav v zvezi z razumevajočim konstruiranjem „stvari“ govora (teksta) odločilno vlogo že nekajkrat omenjeni „apriomi“ ustroj razumevanja oz. vsakokratnega razumevajočega. „Apriomi“ pišem v narekovajih zato, ker tu ne gre za transcendentno čisto strukturo zavesti, npr. v Kantovem smislu, temveč je ta hermenevtični „apriorij“ pravzaprav zgodovinski. Vprašanje o tem vnaprejšnjem, vse razumevanje in razumevno določujočem ustroju razumevanja oz. razumevajočega (razlagalca) samega je poglobitni problem sodobne hermenevtične teorije. Gadamer ga npr. imenuje *Vorverständnis* ali tudi *Vor-Urteil*.

Kako daleč je bil Schleiermacher od vpogleda v odločilno vlogo vnaprejšnjega ustroja razumevanja, priča tudi dejstvo, da je odmeril razpoloženju v svoji hermenevtiki zelo postranski pomen. Omenja sicer, da je za razumevajočo razlago kakega dela oz. teksta zelo pomembno ugotoviti avtorjevo razpoloženje ob pisanju oz. komponiranju dela, ker da se ista „stvar“, opisana v isti govorni obliki, vendar v različnem razpoloženju avtorja pokaže zelo različno. O temeljnem razpoloženju razlagalca samega pa Schleiermacher ne pove ničesar, čeprav je za razumevajočo razlago le-to še odločilnejše. Temeljna človeška razpoloženja namreč ne moremo imeti za samo subjektivna stanja posameznika, ki z razumevanjem oz. sploh spoznanjem „stvari“ nimajo bistvene zveze. Če je „stvar“ le intencionalno konstruirani, oz. konstituirani pomen, tedaj nam razpoloženja sploh šele na določen način razkrivajo vse „stvar-stvo“ in sodijo tako med bistvene konstitutivne

momente same „stvari“. Razpoloženja spadajo tako že v „apriorni“ ustroj razumevanja oz. razumevajočega in imajo tu **ontološko** (ne le spoznavno) vlogo.<sup>11</sup>) Zaradi take vloge temeljnih razpoloženj v govorjenju in razumevanju morajo tudi v hermenevitični teoriji razpoloženja dobiti centralno mesto. Seveda je za hermenevitično relevanten vidik analize razpoloženj predvsem vprašanje njihove **ontološke** funkcije.

Dalje moramo prav tudi v zvezi z omenjanim „apriornim“ ustrojem razumevanja (oz. razumevajočega samega) opozoriti na nekatere zelo pomembne, čeprav ne dovolj pojasnjene postavke Schleiermacherjeve hermenevitične. Med njimi je prva ta, da je za Schleiermacherja razumevajoče razlaganje **veščina, umetnost**, ki da je ni mogoče docela zajeti v pravila in torej tudi ne do kraja racionalno presvetliti. V zvezi s tem stojijo v njegovem zasnutku postavke o **divinatoričnosti** kot zmožnosti neposrednega zaslučenja pomena kakega govora oz. teksta, ki da je v slehernem hermenevitičnem postopku nujna, dalje postavke o zmožnosti **neposrednega vživetja** v avtorja razlaganega dela, o **talentu** za poznavanje ljudi, o **ustvarjalnosti** hermenevitičnega postopka ip. Vseh takih in podobnih postavk Schleiermacherjeve hermenevitične ni treba preprosto zavračati ali celo imeti za napačne. Gre le za to, da njihov globlji značaj, izvor in vloga v hermenevitičnem postopku pri njem niso dovolj pojasnjeni. Očitno pa je, da vse te postavke zadevajo pravzaprav razumevajoče razlaganje, **razlagalca samega**, spadajo tako rekoč v njegov „apriorni“ ustroj, saj jih ta k razlagi kakega dela že prinese s seboj – vsaj v zametkih, ki jih potem še razvije. Odločilno vprašanje pa je, ali so zmožnost za divinacijo, za vživljanje, talent, ustvarjalnost itd. pri različnih razlagalcih kvalitativno enaki, enako usmerjeni, istega izvora, ali imajo skratka enak značaj ali pa so v tem možne razlike. V prvem primeru bi bile razlage istega skladnejše, v drugem pa manj skladne ali celo lahko nasprotujoče (še posebno, če razlagalci izhajajo iz različnih sredin, če pripadajo različnim ožjim ali širšim zgodovinskim razdobjem), ne da bi razlagalci kršili pravila razlage. Postavimo npr., da je hermenevitična, kolikor je **veščina, umetnost**, z vsemi sem spadajočimi postavkami, prav v tem svojem momentu („umetniškosti“) **zgodovinska**, zgodovinsko določena in s tem spremenljiva, dana v razlikah, – ali ne bodo tedaj tudi glede tega momenta razumevajoče razlage istega zelo različne. In ker razumevanje obvladuje vsak človekov odnos do vsakega in vsega bivajočega, se nam pri tem spet postavlja vprašanje o **značaju resnice bivajočega** („stvar-stva“, pomenov) v naši vednosti, saj se iz tega nakazuje neki „zgodovinski relativizem resnice“, o značaju katerega si hermenevitična teorija mora priti na jasno.

V Schleiermacherjevi hermenevitični je ostalo **orto** tudi načelno vprašanje, kaj je pravzaprav govor oz. mišljenje in razumevanje. Videli smo, da je določil Schleiermacher mišljenje kot notranji govor, govorjenje pa kot objektivirano mišljenje. Govorjenje (govor) je bilo za Schleiermacherja – na kratko rečeno – uobličenje pomena (mišljenja) v sistemu slišnih znakov, medtem ko je pisava fiksiranje slišnih znakov v sistem vidnih. Ta določitev je pri Schleiermacherju dana s psihološke strani razlage. Z gramatične strani je vsak živi govor določen kot neka **modifikacija** govornice na mestu ali kraju njene živosti, namreč pri govorečem človeku. Vendar s tema dvema določitvama ni dan načelen odgovor na vprašanje, kaj je govornica, govor oz. mišljenje. Psihološka določitev ne pove ničesar o **bistvu** govora, temveč govori o nekem načinu njegovega **nastajanja**.

Podobno je tudi z gramatično določitvijo, saj tudi ta govori o nekem načinu nastajanja govora, nič pa o njegovem bistvu. Razen tega je vprašanje, ali je gramatična določitev govora res zunaj „psihologije“, če se človek tu kaže kot kraj živosti govornice in govor kot neka modifikacija govornice nastaja prav v tej živosti; govornica se določno

11 Marx npr. dosledno s svojo filozofsko koncepcijo razume občutke, strasti itd. ne le kot antropološka določila, temveč prav kot **ONTOLOŠKE** potrditve **BISTVA** predmeta, tj. kot **PREDMETNO – KONSTITUTIVNE**. Glej Ekonomsko-filozofski rokopisi, poglavje o denarju in drugod.

modificira v tej živosti, tj. v govorjenju, in obvladuje to živost, kakor je tudi sama po nji obvladana (tu je govor razumljen glede razlike možnosti – dejanskosti). Da je ta „živost“ dana le v neki psihofizični enoti človeka, se z vidika gramatične določitve sicer niti ne pokaže niti ni relevantno zanjo, vendar s tem netematična domneva te „živosti“ še vedno ostaja psihofizična enota človeka. S tem pa je pojmovanje govornice pri Schleiermacherju očitno docela določeno z novoveškim „subjektivizmom“, ki gre ravno mimo bistva govornice. Omenjenih Schleiermacherjevih določil govornice namreč ne smemo imeti za nekaj naključnega, samo pri njem najdljivega ali celo za napako, temveč jih moramo gledati kot neko formulacijo evropskega novoveškega pojmovanja govora oz. govornice, pojmovanja, ki še danes prevladuje in je dognano do skrajnosti v sodobnem komunikacijsko-informacijskem pojmu govora oz. govornice. Ker pa ima hermenevtika vseskozi opraviti predvsem ali samo z govorom oz. teksti kot fiksnim govorom,<sup>12</sup> je za celotno sistematično zgradbo hermenevtične teorije nedvomno zelo pomembna določitev bistva govornice. Domnevamo namreč že lahko, da tudi bistvo govornice spada v omenjeni „apriorni“ ustroj razumevanja oz. razlagalca samega in ima tu najbrž zelo odločilno vlogo.

V „apriorni“ ustroj razumevanja (razlagalca) sega tudi problem hermenevtičnega kroga razumevanja posameznega iz celote in celote spet iz posameznega. Pri obravnavanju Schleiermacherjevih berlinskih predavanj **O pojmu hermenevtike** iz leta 1929<sup>13</sup> (in tudi v njegovih zasnutkih hermenevtike) smo videli, da je konkretni pomen kake besede v tekstu določen po njeni okolici, v stavku; pomen stavka je spet določen v odstavku itd. do pomenske celote teksta, ki določa konkretni pomen posameznih delov teksta vse do besed in črk. Vendar je tudi pomenska celota kakega teksta za Schleiermacherja spet le neko posamezno v določenem rodu govorjenja oz. pisanja in ima kot tako posamezno konkretno določen pomen le iz celote tega rodu, je le iz njega zares razumljivo. Ta posebni rod pisanja sam pa je nazadnje razumljiv le iz pomenske celote govorjenja oz. pisanja sploh, ki zajema vse možne „stvari“, vse „stvar-stvo“, bivajoče v celoti, kar je v evropski novoveški tradiciji svet<sup>14</sup>. Vse posamezno je torej razumljivo, ima svoj pomen le iz te totalne pomenske celote – sveta. Ne da bi vnaprej dojel pomensko totaliteto sveta, ne moremo razumeti nobene posameznosti. Seveda je zadeva tudi obrnjena: brez razumevanja posameznosti ne moremo zares razumeti pomenske celote posameznega govora oz. teksta itd. vse do pomenske totalitete sveta. Kako je Schleiermacher v berlinskih predavanjih rešil problem vnaprejšnjega (pred razlago posameznosti nujnega) dojetja ali zaslutenja pomenske celote, vemo: na podlagi spomina, ki zadrži nepovezan kup posameznosti, kakor jih odkriva kurzirajoče branje (ali pa poslušanje kakega govora do konca), pri čemer se ta kup posameznosti v nekem „trenutku“ konstituira v (slutnjo ali vsaj splošni obris) celoto enote. Toda že na prvi pogled je videti nemogoče, da bi tako, na tak način prišli do vnaprejšnjega dojetja pomenske totalitete sveta, saj so množice posameznosti iz vseh mogočih ravnin tu nepregledne in presegajo vsako normalno mero človeškega spomina. S spominom si lahko pomagamo le pri razumevajočem razlaganju

12 Glej gradivo I, str. 92–95

13 Schleiermacher se je tega zavedel že v svojih „AFORIZMIH O HERMENEVTIKI“ iz let 1805–1809, kjer pravi: „Vse, kar je mogoče v hermenevtiki domnevati, je samo govornica, in vse, kar je mogoče najti, kamor spadajo tudi druge objektivne in subjektivne domneve, je treba najti v govornici.“ Schleiermacher: Hermeneutik. Po Kimmerlejevi izdaji 1959, str. 38.

14 Schleiermacher uporabi namesto besede „SVET“ besedo „ŽIVLJENJE“, ki mu pomeni toliko kot „BIT“. To lahko vidimo iz tegale aforizma: „Das Ganze wird urspruenglich verstanden als Gattung – auch neue Gattungen entwickeln sich nur aus einer groesseren Sphaere, zuletzt aus den Leben“. (Schleier: Hermeneutik. AFORIZMI O HERMENEVTIKI iz leta 1805–1809. Po Kimmerlejevi izdaji 1959, str. 47) Omenjena „večja sfera“ je višji rod in „življenje“ v tem kontekstu je najvišji rod; najvišji rodovni pojem pa je v evropski metafizični tradiciji „bit“ kot celota dejansko bivajočega.

posameznih govorov oz. tekstov. Omenili pa smo že, da se je Schleiermacher kljub vsej svoji nedvomni univerzalizaciji hermenevtike pri izdelavi svoje hermenevtične teorije vendarle orientiral le ob razlagi (starih) tekstov. S prikazano uvedbo spomina tedaj Schleiermacher ni zadovoljivo odgovoril na vprašanje o neogibnem **vneprejšnjem** dojetju pomenskih celot na različnih nivojih vse do pomenske totalitete sveta, brez katere ni mogoče sploh ničesar določno razumeti. Na tej točki našega premisleka je treba posebej opozoriti na to, da hermenevtični krog razumevanja nikakor ni kaj postranskega, ga v nobenem primeru ni mogoče zaobiti; z njim razumevanje in hermenevtika stoji in pade. Sleherno razumevanje česar koli je navsezadnje **pred-določeno** s pomensko totaliteto sveta.<sup>15</sup>

**Centralno vprašanje hermenevtike** torej je: od kod človeku „pred“ vsakim razumevanjem, „pred“ vsako razumevajočo razlago česar koli ta pomenska totaliteta sveta, kako je človeku mogoče razumeti totalitete sveta „pred“ razumevanjem posameznosti v svetu (pri tem niti ni treba, da bi vsakdo že vnaprej tudi **tematično** imel na voljo to pomensko totaliteto). Očitno je namreč, da vsakdo, ko želi kaj razumeti, ko kaj določnega razlaga (bodi to govor, tekst ali kaj drugega, npr. „priroda kot velika knjiga“), **prinese pri tem nujno neko razumevanje pomenske totalitete sveta že s seboj**, saj bi sicer ne mogel ničesar razumeti ne razložiti. V tem pa ravno je hermenevtično nujno **pred-razumevanje** vsega in vsakega razumevnega. To pomeni, da spada pomenska totaliteta sveta nujno v „apriorni“ ustroj razumevanja; nosi, zaobsega v sebi in prežema tako rekoč celotni ta hermenevtični „apriorij“. Ne da bi hermenevtična teorija pojasnila doslej nekajkrat nakazani problem tega „apriorija“, ostaja vse drugo hermenevtično početje problematično, vprašljivo in razumevajoče razlaganje v glavnem dvomljivo.

Vendar je kljub omenjenim vprašljivostim Schleiermacherjevo sistematično razvite izredno, pomembno. Večina najboljše interpretativne prakse še dandanes poteka po pravilih, ki jih je izpostavil Schleiermacher, ne glede na to, če se interpreti tega zavedajo ali ne.

Naj nazadnje omenim še poseben „stranski učinek“ sistematične hermenevtične teorije. Študij hermenevtike namreč zelo pospešuje in oblikuje zmožnost urejenega govora, zmožnost sistematičnega komponiranja tekstov, literarnih del. Hermenevtična analiza ustroja razumevanja nakazuje namreč, kako je treba oblikovati govor, oz. kako komponirati kak tekst, da bo razumljivejši, da bo razločnejše artikulirana pomenska celota in vse posameznosti v nji, da bo jasno razvidna glavna ali vodilna misel in stranske misli, da bo razločenje konstituirana njegova „stvar“, da ne bo pretiranega gostobesedja (abundance) in bo emfaza smotrno uporabljena; da bo celoten tekst napisan v enotnem razpoloženju itd. Torej proučevanje hermenevtike ni pomembno le za razumevajočo po-ustvaritev del, temveč dviga tudi kvaliteto literarne tvornosti, razumljene v najširšem smislu. Še posebej moramo pri tem omeniti pomen študija hermenevtike za **prevajalsko dejavnost**. Prevajanje tekstov iz tujih jezikov je brez določnega razumevanja problematično ali celo sploh nemogoče. Dandanes je zato med mnogimi drugimi razvito že tudi specialno področje prevajalske hermenevtike. Ne najmanjša spodbuda za sistematično razvite teorije razumevanja je prihajala Schleiermacherju prav iz problematike prevajanja Platonovih del v nemščino. Schleiermacher je prevedel Platona tako, da njegov prevod še danes ponatiskujejo.

Ljubljana, februar 1973

15 Kako zelo blizu temu je Schleiermacherjev aforizem iz let 1805–9: „JEDES VERSTEHEN DES EINZELNEN IST BEDINGT DURCH EIN VERSTEHEN DES GANZEN.“ Schleierm.: Hermeneutik. Po Kimmerlejevi izdaji 1959, str. 46.



# Običajna zavest, znanost in ideologija

Dr. Tine Hribar

## „Zakaj ideologi vse postavljajo na glavo.“ (MEW 3–539)

Problem, zakaj ideologi vse postavljajo na glavo, izsiljuje najprej vprašanje, v čem, ne zakaj, ideologi sploh so ideologi. To, da vse postavlja na glavo, ideološke zavesti namreč še ne ločuje od neke druge zavesti: od običajne zavesti oziroma od t. im. zdrave pameti. Kakor za ideologe, je tudi za to običajno zavest po Marxu značilno, da vse stvari postavlja na glavo: „V običajni zavesti je stvar postavljena na glavo.“ (MEW 3–539) Specifična diferenca med ideološko in običajno zavestjo torej ni v postavljanju vseh stvari na glavo. To ju ne ločuje, temveč povezuje.

Razlika je v tem, da je v običajni zavesti stvar **postavljena** na glavo, ideološka zavest pa stvari **postavlja** na glavo. Pomeni to, da je običajna zavest pasivni izraz aktivne ideološke zavesti? Ali pa je med pasivno običajno zavestjo in aktivno ideološko zavestjo neko drugo razmerje?

Začnimo razreševanje vprašanja z analizo običajnega, vsem znanega, vsakdanjega, tj. z analizo običajne zavesti same.

## 1. OBIČAJNA ZAVEST

Običajna zavest je zavest vsakdanjega človeka v njegovem vsakdanjem in vsakodnevnem življenju. Vsakdanje življenje ima izvor doma, toda da bi to življenje doma potekalo na vsakdanji način, mora človek delati. Kar ob današnji delitvi dela pomeni, da mora običajno zdoma na delo, kjer si zasluži denar za nakup potrebnih sredstev. Običajno skuša človek za čim manj denarja dobiti čim več blaga, živeti čim ceneje. Še prej seveda čim več denarja zaslužiti. V tem ne vidi nič neobičajnega, nenavadnega.

Odnosi, znotraj katerih se giblje, se mu zdijo jasni, tj. običajni in vsakdanji. Takšni, na kakršne je navajen.

V to idiliko udari Marx s stavkom, da ljudje ne vedo, kaj delajo.

Ko kupujejo različno blago, vidijo, da se dogaja, kar se pač dogaja. Dajo denar, neko stvar in dobijo za to stvar neko drugo stvar, blago. Vidijo odnos med stvarmi. Ne vidijo pa, da se za tem odnosom med stvarmi skrivajo razmerja med ljudmi. Da lahko kupujejo določeno blago za denar le zato, ker v osnovi vsega tega obstaja neka ekvivalentnost, ki nima ničesar opraviti s podobo denarja ali podobo blaga, ter da ta ekvivalentnost temelji na družbeno priznanem človeškem delu, ki tiči v določenem blagu in katerega predstavnik je določena količina denarja. Ko se odvija kupoprodaja, je izmenjava denarja in blaga le zunanji videz. Za tem zunanjim videzom se dogaja **pretakanje** družbenega dela, ki ostaja običajni zavesti docela prikrito.

Da bi Marx to na globinski in površinski ravni različno dogajanje prikazal v njegovi čimvečji enostavnosti, tj. čim večji čistosti, da bi običajno zavest razkril pri izvoru njene običajnosti, analizira sprevrčanje stvari v njej ob najenostavnejših procesih, ki pogojujejo to sprevrčanje: ob procesih najenostavnejše blagovne produkcije oziroma menjave. Ko torej še ni denarja, cen, kaj šele kapitala oziroma prodajanja delovne sile.

Zato običajna zavest, ki jo Marx v Kapitalu najprej analizira, ni niti običajna zavest lastnika delovne sile, tj. mezdnega delavca, niti lastnika kapitala, temveč zavest človeka pred to delitvijo, človeka, ki je „celovit“ v tem pomenu, da razpolaga tako s

subjektivnimi kot objektivnimi pogoji proizvodnje, vendar že proizvodnje zaradi menjave proizvodov z drugimi, torej proizvodnje blaga oziroma blagovne proizvodnje. Stvar, s katero ima opravka ta zavest, je potemtakem že blago in blago je torej tista stvar, ki se v tej zavesti postavlja na glavo. Kaj je torej blago in kakšno je razmerje med običajno zavestjo in blagom?

„Blago se kaže na prvi pogled samoumevna, trivialna stvar.“ (MEW 23–85) Takšno blago je npr. miza. To ni več drevo, nekaj, kar je od narave dano in na kar človek zmeraj že naleti, ko pride na svet oziroma se zave. Da bi človek napravil mizo, mora posekati drevo, ga razžagati. Iz tako dobljenega lesa naredi mizar mizo. Oblika drevesa in lesa se je s tem spremenila. Človek jo je spremenil na zase koristni način. „Očitno je, da človek s svojo dejavnostjo spreminja oblike naravne snovi na zase koristni način. Oblika lesa je npr. spremenjena, če napravimo iz njega mizo. Kljub temu miza ostane les, vsakdanja čutna stvar.“ (MEW 23–85) Mogoče jo je videti, prijeti, uporabljati, razbiti, se pravi spremeniti nazaj v les, itd. Miza je stvar vsakdanjega izkustva, zaradi tega za to izkustvo nekaj samoumevnega in običajnega. In kot takšna stvar se na prvi pogled kaže miza tudi kot blago.

Mizo kupim, ker jo rabim v vsakdanjem življenju, torej kot stvar vsakdanjega izkustva. Čeprav je blago, me zanima predvsem kot uporabna vrednota. „Kolikor je blago uporabna vrednota, ni nič misterioznega na njem, pa če ga zdaj motrimo z vidika, da s svojimi lastnostmi zadovoljuje človekove potrebe ali pa dobi te lastnosti šele kot produkt človekovega dela.“ (MEW 23–85) Če jo motrimo zgolj z vidika, da nam bo služila kot pripomoček pri jedi, ali pa z vidika, da nam kot takšen pripomoček lahko služi, ker jo je mizar naredil prav s takšnim namenom. Z obeh vidikov se nam miza ne kaže prav nič skrivnostna; da bi morali zapustiti samoumeven odnos do nje in začeti razglablјati o njej, za to ni razloga, saj je miza pred nami v vsej svoji čutni navzočnosti, se nam v ničemer ne prikriva.

V ničemer kot miza, ne pa kot blago. „Njegova analiza pokaže, da je zelo zapletena stvar, polna metafizične pretanjenosti in teoloških muh . . . Ne stoji le z nogami na tleh, temveč se nasproti vsemu drugemu blagu postavi na glavo in razvija iz svoje lesene glave muhavosti, mnogo bolj čudne, kakor če bi sama od sebe začela plesati.“ (MEW 23–85) Preden preidemo na podrobnejšo analizo metafizičnosti in teološkosti blaga, si moramo najprej zapomniti tole: blago se nasproti vsemu drugemu blagu, nasproti lastnemu svetu, svetu blaga, postavlja na glavo in to samo od sebe. V naši interpretaciji ne more biti bolj pomembnega mesta, kot je mesto prav te Marxove ugotovitve. Očitno je namreč, da se glede na običajno zavest in ideološko zavest formira zdaj takšne razporeditve:

- a) stvari kot blago se **postavljajo** na glavo
- b) v običajni zavesti so stvari **postavljene** na glavo
- c) ideologi stvari **postavljajo** na glavo.

Po tej eksplicitni izpostavitvi implicitnih zvez, katerih pomen se bo pokazal šele na kraju, se lahko vrnemo k vprašanju, od kod blagu njegova metafizičnost in teološkost, njegova misterioznost.

Iz njegove uporabnosti ne. Tudi ne iz tega, da je rezultat **človeškega** dela, trošenja **človeške** delovne sile, ne glede na razlike med oblikami tega trošenja, iz česar sledi „vsebina vrednostnih določil“ blaga, namreč blaga kot enotnosti uporabne vrednote in menjalne vrednosti, vrednosti iz menjave in za menjavo. Prav tako tudi ne iz tega, „kar je v osnovi določila vrednostne velikosti“, tj. iz trajanja dela, delovnega časa. Niti iz tega, da ljudje svoje proizvode posredujejo drug drugemu, da ima njihovo delovanje torej družbeno obliko.

Če potemtakem skrivnost blaga ne izvira niti iz njegove vrednostne **vsebine** niti iz njegove vrednostne **velikosti** niti iz družbene posredovanosti človeških del, od kod tedaj? „Od kod torej izvira zagonetni značaj delovnega produkta, brž ko privzame blagovno

obliko? Očitno iz te oblike same.“ (MEW 23–86) Zakaj? „Enakost človeških del dobi stvarno obliko enake vrednostne predmetnosti delovnih produktov, mera trošenja človeške delovne sile po njegovem časovnem trajanju dobi obliko vrednostne velikosti delovnih produktov in končno, razmerja producentov, v katerih se potrjujejo one družbene opredelitve njihovih del, dobijo obliko družbenega razmerja delovnih produktov.“ (MEW 23–86) Tročlena vsebina celotnega citiranega stavka je potrebna razčlenitve, kakor tudi vzpostavitev skupnega pomena njenih členov.

### a) Postvarelost

Blagovna oblika delovnega produkta (npr. mize, ki sama na sebi ni nič skrivnostnega, temveč nekaj povsem samoumevnega, trivialnega, vsakdanje čutno dojemljivega) je „stvarna oblika“. Blagovna oblika ima namreč to posebnost zato, ker neki delovni produkt ni nikdar blago samo zase, marveč le v odnosu do drugega delovnega produkta, do druge stvari. Blago je blago le v **menjavi**, le v **enačenju** z nekim drugim produktom (stvarjo). Blago je moj delovni produkt (npr. miza, če sem mizar) za druge, oziroma delovni produkt drugih (npr. čevlji) je blago zame. Blagovna oblika je prav ta menjava, primerjava in enačenje mojih in drugih produktov. Svojo mizo, kolikor sem mizar, zamenjam npr. za pet parov čevljev, ki so produkt čevljarja. Torej:

1 miza = 5 parov čevljev.

Šele ta enačba daje mojemu proizvodu, moji mizi, blagovno obliko. Oziroma je blagovna oblika v svoji kompleksnosti prav takšna enačba. Kolikor gre za celokupnost blaga, za blagovni svet, neštetost takih enačb, enačenj.

V tej in takšni enačbi so si v odnosu stvari: miza in čevlji; enačijo se ena miza in pet parov čevljev. Zato piše Marx o „stvarni obliki“, ki da je oblika blaga. Enačaj (=) predstavlja menjalno razmerje, tj. menjalno vrednost obeh blag, predstavlja namreč prav v videzni, stvarni obliki.

V zgornji blagovni, stvarni obliki imamo že tudi prvo postavitev mize na glavo. Njene teološke muhe so se začele. Od kod namreč možnost mize, da se enači s čevlji? Kaj jima je v njuni običajni, čutni podobi skupnega? Nič. In od kod ta muhavost mize, da kot ena miza zahteva zase **pet parov čevljev**? Od kod možnost gornje, matematično nemožne enačbe? ( $1 = 5$ )? Očitno iz oblike blaga, iz njegove stvarne oblike same.

Kajti to, da za svojo mizo lahko dobim pet parov čevljev, temelji edino in zgolj v tem, da sem vanjo vložil prav toliko potrebnega dela, kot ga je vložil v svoje čevlje čevljar. Recimo 10 ur dela. Kar torej pravzaprav menjam, primerjam in enačim, sta moje in čevljarjevo delo, pri čemer sta **primerjava in enačenje** možna sploh šele zato, ker sva tako jaz kot čevljar človeka, ker gre pri obeh za človeško in zategadelj **enako** delo. Šele na tej enakosti, kvalitativni enakosti je možno ugotavljati količinska razmerja, količinsko neenakost ali pa enakost obeh del, tj. 10 ur. Iz vsega tega pa sledi, da za enačbo:

1 miza = 5 parov čevljev

10 ur dela = 10 ur dela,

tiči enačba, ki ima glede na prvo globinski in bistveni značaj. Prva enačba je površinski izraz, pojavna oblika druge; je stvarna oblika medčloveškega odnosa oziroma njegova postvarela oblika. Razmerje med ljudmi, razmerje med osebami se kaže kot razmerje med stvarmi.

Zato pravi Marx, da enakost človeških del, to razmerje človeških del, in zato človeško razmerje, družbeno človeško razmerje dobi v blagovni produkciji, tj. v blagovni obliki, „stvarno obliko“ enake „vrednostne predmetnosti delovnih produktov“. Enakost

človeških del, enakost (namreč kvalitativna, ne kvantitativna) mizarškega in čevljarškega dela se kaže v enačbi: 1 miza = 5 parov čevljev, v blagovni obliki pa se kaže in uveljavlja kot enakost delovnih **produktov** (predmetov), kot enakost **opredmetenih** del. Ne kot enakost subjektov, marveč kot enakost njihovih objektov. In korak dalje: ta enakost se ne kaže kot enakost človeških predmetov, kot kvalitativna enakost, kot enaka, skupna predmetnost človeškega sveta, marveč v svoji blagovni, stvarni obliki prav kot enaka „vrednostna predmetnost“, kot predmetnost menjalnih vrednosti, kot predmetnost blagovnega sveta, v katerem gre potlej le za kvantitativne enakosti in razlike. Ob predhodnem predpogoju, da vsak proizvod pod enakimi pogoji lahko in mora postati blago.

Zato se seveda tudi mera trošenja človeške delovne sile po njegovem časovnem trajanju (deset ur) ne kaže kot taka (deset ur je enako 10 ur), temveč dobi „obliko vrednostne velikosti delovnih produktov“ (1 miza = 5 parov čevljev). In končno, razmerje producentov (mizarja in čevljarja, njuno enačenje mizarškega in čevljarškega dela ter nujno medsebojno posredovanje različnih del in zato različnih uporabnih vrednot) dobi „obliko družbenega razmerja delovnih produktov“ (1 miza = 5 parov čevljev).

Postvarelost, ki nastopi z blagovno obliko kot stvarno obliko delovnih produktov, zajame in prekrije:

1. temeljno enakost človeških del, torej temeljno enakost vseh ljudi, z enakostjo „vrednostne predmetnosti“ (vsa blaga so si principialno enaka, izmerljiva)
2. časovno trajanje določenega dela z „vrednostno velikostjo“
3. medosebna razmerja z odnosi med stvarmi.

To prekrivanje, zastiranje je tedaj tisto, kar blago naredi skrivnostno, neprozorno. „Skrivnost blagovne oblike obstaja torej enostavno v tem, da ljudem zrcali (zurueckspiegelt) družbene značaje njihovih lastnih del kot predmetni zmačaj delovnega produkta samega, kot družbene naravne lastnosti teh stvari, zatorej tudi družbeno razmerje producentov do celokupnega dela kot neko izven njih eksistirajoče družbeno razmerje predmetov.“ (MEW 23–86) Postvarelost povzroča, da ljudje, da torej običajna zavest sprejema sprevrnjeno sliko: razmerje med ljudmi se zaradi postvarelosti kaže običajni zavesti kot odnos med stvarmi. Ne zaradi kratkovidnosti običajne zavesti, marveč zaradi blagovne oblike same, zaradi njenega prekrivajočega in zastirajočega, skrivnostnega značaja. Kajti prav blagovna, stvarna oblika (1 miza = 5 parov čevljev) je tista, ki se zrcali kot to, kar je, in ki zato zrcali običajni zavesti ne to, kar je človek vanjo vložil in kar je na svoji globinski ravni, temveč svojo površino. Ne zrcali človeku njega samega, ni njegova samorefleksija, marveč mu zrcali, mu kot osebi izroča, reflektira njegovo nasprotje: stvar oziroma odnose med stvarmi, ne da bi bili to zares odnosi med stvarmi. Ti odnosi zares niso to, kar dejansko so.

Blagovna oblika delovnega produkta, blagovni odnosi zrcalijo ljudem, zrcalijo nazaj, kajti po bistvu so človekov proizvod, samega sebe kot nekaj neodvisnega od človeka, kot nekaj nasproti človeku samostojnega. V tem pomenu ne prekrivajo tega, kar dejansko so: postvarelost človeka. Dejansko nastopajo neodvisno in samostojno nasproti človeku. Zato tudi gre za zrcaljenje in običajna zavest, ki sprejema sprevrnjeno sliko, ne sprejema napačne slike, marveč pravilno sliko. Paradoks je v tem, da je ta slika kljub svoji pravilnosti vendarle sprevrnjena, kajti njena pravilnost je v pravilnem prenašanju sprevrnjenih odnosov. Pravilna slika sprevrnjenih razmerij pa je seveda tudi sama neizogibno sprevrnjena slika, namreč glede na nesprevrnjena razmerja in njim ustrezajoče slike.

Zaradi takšnega značaja zrcaljenja običajna zavest tudi sprejema postvarele odnose za „družbene naravne lastnosti stvari“, ne pa za take, ki zgolj faktično učinkujejo, kot da so družbeno-naravne lastnosti stvari. Sprejema celokupnost del kot njej tuji, nedotakljivi

svet blaga (stvari), ki se ga sme dotakniti le pod določenimi pogoji, če namreč nastopa kot lastnik blaga z ustrežno protivrednostjo za kos blagovnega sveta, ki si ga želi prisvojiti. Zato običajna zavest s svoje plati sama vzdržuje blagovni svet, svet blagovnih odnosov, v katerem se  **vrednostne lastnosti stvari**, ki pripadajo stvarem le zaradi določenega razmerja med ljudmi in njihovega določenega odnosa do stvari, kažejo kot da so  **naravne lastnosti stvari**, čeprav so  **družbene**. In sicer na tak način družbene, da ne sodijo v naravo družbe sploh, marveč so po družbi sami odpravljive, kakor so tudi nastale po in v njej.

Blago je družbena stvar, družbeni proizvod, oziroma le v družbi neka naravna stvar lahko postane blago, kar pa blagu ne preprečuje, da se ne bi uveljavljalo s svojimi lastnostmi,  **kot da so** to njegove naravne lastnosti, kot da so to lastnosti, ki mu pripadajo že kot določeni stvari (uporabni vrednoti), da se v takšni  **sprevrnjenosti** ne bi zrcalilo, kazalo običajni zavesti, človeku v njegovem vsakdanjem življenju. „Prek tega quid-pro-quo postanejo delovni produkti blago, čutno nadčutne ali družbene stvari.“ (MEW 23–86) Kot uporabna vrednota, kot miza je blago čutna stvar. Prek svoje menjalne vrednosti, prek enačbe 1 miza = 5 parov čevljev, je miza nadčutna stvar. Kajti tu dobi lastnost, ki ji kot čutni stvari ne pripada: da stopi v odnos s čutno od nje povsem različnimi stvarmi, da stopi v ta odnos z iz njene čutne oblike povsem nerazumljivimi količinskimi določili itd. Te lastnosti, ki ji v čutnem, njenem naravnem svetu nikakor ne pripadajo, zdaj pa se obnaša,  **kot da bi bile** to njene naravne lastnosti, imajo svoj družbeni medij zato lahko le v svetu, ki je nad čutnim, nad naravnim svetom, v družbenem svetu. Edino ta, za Marxa edini nadčutni svet, lahko naravnim, toda po človekovem delu proizvedenim stvarjem, podeli njemu lastni značaj, tako da so te stvari zdaj kot blaga hkrati čutne (naravne) in nadčutne (nadnaravne), čutno–nadčutne (naravno–nadnaravne) ali družbene stvari.

## b) Posebljenost

Zdaj je pojasnjena torej tudi nadčutnost, nad–naravnost, tj. meta-fizičnost (metha-physis) blaga oziroma blagovnega sveta. Pojasnjen je quid-pro-quo proces, ki čutne, naravne, fizične stvari pretvarja v nadčutne, nadnaravne, metafizične stvari. Marx quid-pro-quo tega procesa pojasnjuje dalje: „Tako se svetlobni vtis stvari na vidni živec ne predstavlja kot subjektivni dražljaj vidnega živca samega, temveč kot predmetna oblika neke stvari izven očesa. Toda pri gledanju svetloba dejansko prihaja z neke stvari, vnanjega predmeta, na neko drugo stvar. To je fizično razmerje med fizičnimi stvarmi. Nasprotno pa blagovna oblika in vrednostno razmerje delovnih produktov, v katerem se predstavlja, nima absolutno nič opraviti z njihovo fizično naravo in iz nje izvirajočimi stvarnimi (dinglichen) odnošaji. Samo določeno družbeno razmerje ljudi samih je tisto, ki privzame zanje to fantazmagorično obliko razmerja med stvarmi.“ (MEW 23–86) Kaj hoče Marx povedati s prisposodbo o vidnem živcu?

Svetlobi vtis stvari povzroči dražljaj vidnega živca, nečesa, kar nam subjektivno pripada, kar je del nas kot subjekta. Vendar tega dražljaja ne čutimo subjektivno, ga ne čutimo kot „subjektivni dražljaj“ in se ga zato ne zavedamo kot takega; nimamo refleksije o njem. Zavedamo se le objekta, „predmetne oblike“ stvari, ki je povzročila svetlobni vtis.

Vidimo objekte, ne da bi subjektivno posebej občutili to videnje. Natančneje: objekte lahko gledamo le tedaj, če spregledamo sami sebe. Kajti, če pogled usmerimo vase, če se predamo samorefleksiji, postanemo za zunanje stvari slepi. Postanemo objekt samega sebe kot subjekta in zato tedaj vse druge objekte na določeni način izključimo. Kakor smo, dokler se prepuščamo vtisom vnanjih stvari, nepristopni samemu sebi, ker

smo do samega sebe v predzavednem, nereflektiranem, neobjektivirajočem „odnosu“. Se torej ne čutimo posebej kot subjekt. Čeprav na prvi pogled ni očitno, da smo namreč kljub nereflektiranju vendarle subjektivno aktivni, pa je za Marxa takšna situacija razumljiva in zato utemeljiva, zakaj tudi živci so neka „stvar“, in če prihaja svetloba od neke vnanje stvari do vidnega živca, je odnos med njima odnos med dvema stvarima. Je to odnos dveh **fizičnih** stvari, čeprav je ena stvar vnanja, druga pa notranja, del nas samih. Je odnos dveh **fizičnih** stvari in zato tudi sam **fizičen** odnos: svetloba kot zveza (odnos) med obema stvarima je sama določena **fizična** (fizikalna) stvar.

Medtem pa ob odnosu dveh blag, v blagovni obliki (vrednostnem razmerju), tj. pri menjalni vrednosti neke stvari (uporabne vrednote), ne gre za nič takega. Menjalna vrednost nima „absolutno nič“ opraviti z uporabno vrednoto. S svojim **fizičnim** telesom, s svojo **naravno** bazo. S čimer ima opraviti, in to absolutno, so čutno–nadčutni, fizično–metafizični ali družbeni odnosi, znotraj katerih se vzpostavlja, ter čutne, fizične stvari (delovne produkte) pretvarja v stvari metafizično–teološkega značaja, tj. v blago. Menjalna vrednost nima „absolutno nič“ opraviti z odnosom med vidnim živcem in neko vnanjo stvarjo, npr. mizo ali pa s fizičnim odnosom med mizo in čevlji (ali je miza večja ali manjša od čevljev, težja ali lažja, trdnejša ali mehkejša kot so čevlji), marveč edino z določenimi medčloveškimi, družbenimi razmerji. S takšnimi družbenimi razmerji, v katerih ta **sama** razmerja (10 ur = 10 ur) privzamejo obliko razmerja med stvarmi (ena miza = 5 parov čevljev), obliko blagovnih, menjalno–vrednostnih razmerij.

To in takšno obliko – postvarelo obliko družbenih razmerij, znotraj katerih se lastni človekovi proizvodi obnašajo kot osamosvojene in neodvisne: poosebljene stvari, ki po sebi lastnih zakonitostih vzpostavljajo medsebojne odnose, se druga nasproti drugi postavljajo na glavo ali na noge – s strani človeka komajda predvidljivo ali sploh nepredvidljivo muhavostjo, imenuje Marx „fantazmagorično obliko“. Kajti v teh razmerjih se ne izpričuje le postvarelost ljudi, ampak tudi poosebljenost stvari: „personifikacija stvari in postvarelost person“ (MEW 23–128). Na tej hkratnosti poosebljenja stvari in postvarelosti oseb se poraja mističnost sveta blagovnih odnosov, mističnost, ki prav zaradi fantazmagoričnosti za običajno zavest ni mističnost, temveč nekaj povsem samoumevnega, nevprašljivega.

### c) Fetišizem: religija vsakdanjega življenja

Proces, v katerem dobivajo razmerja med ljudmi fantazmagorično (gr. phantazesthai: prikazovati se in gr. agoreuein: pripovedovati) obliko, obliko, kakršna se nam razkriva iz pripovedovanja o prikaznih, ponazarja Marx z gibanji in dogajanjem religioznega sveta. „Da bi za to našli analogijo, se moramo zateči v megleno območje religioznega sveta. Produkti človeške glave se zdijo (scheinen, v prvi izdaji Kapitala erscheinen: pojavljajo) tu z lastnim življenjem obdarjene, samostojne postave, v razmerju med seboj in do ljudi. Takšni so v blagovnem svetu produkti človeške roke. To imenujem fetišizem, ki oblepi delovne produkte (v prvi izdaji Kapitala: ki se nalepi na delovne produkte), brž ko se producirajo kot blago, in ki je zato (v prvi izdaji: ki je torej) neločljiv od blagovne produkcije.“ (MEW 23–87) <sup>1</sup> Človeku **določenega** religioznega sveta, ki mu ne pride na misel, da bi utegnil biti ta svet le produkt njegove glave, se zdi oziroma je prepričan, da se nebeška posadka podreja določenemu redu, da je medsebojno hierahično urejena, z vrhovnim gospodarjem, nadrejenimi in podrejenimi člani, da imajo ti člani (svetniki) v

1 Marx/Engles, Kleine oekonomische Schriften, Dietz 1955, str. 275. Oba teksta navajam, ker Marx v drugi izdaji po eni plati zmanjša objektivnost fetišističnega sveta (se zdi namesto: se pojavlja), njegovo večjo odvisnost od človekove zavesti, pa zato po drugi plati toliko bolj poudari njegovo trdnost, neodlepljivost, dokler obstaja kot tak (oblepi namesto: se nalepi na).

odnosu do ljudi svoje določene resorje (za zdravje, proti ognju . . .) itd. Za Marx je to vse skupaj nekaj fantazmagoričnega: samostojne postave so samostojne le za religioznega človeka, sicer pa prikazni, produkti iz glave in v glavi prav tega človeka. Sam religiozni človek zaradi takšnega Marxovega uvida prikazni seveda ne bo nehal imeti za samostojne postave.

Lahko jih ima za mistične (skrivnostne), toda ne za fantazmagorične. V tem primeru bo, ko bo samoumevno pristajal na njihovo misterioznost, prav tako nevrtašljivo zanikal, da bi bile te postave fantazmagorične, fantomi, prikazni, ter s svojim načinom življenja izpričeval, da vplivajo nanj in da imajo prek njega, čeprav so le proizvod njegove glave, tudi dejansko družbeno moč. Analogno je s proizvodi človeške roke: prek poosebljenja so si prisvojili tudi družbeno moč, moč osamosvojenih medsebojnih odnosov in moč, da si podreajo prek postvarelosti onemasovojenega človeka. Običajno zavest pristaja na takšno situacijo. Zdi se ji, da mora biti tako, kakor je.

Tedaj je to fetišizem: „religija vsakdanjega življenja“ (MEW 25–838). Življenja, ne zgolj zavesti. Fetišizem ne oblepi zavesti, temveč „oblepi delovne produkte“. Tako oblepljene delovne produkte potlej običajna zavest sprejme kot samoumevne. Človeku vsakdanjega življenja v blagovnem svetu **ne pride na misel**, da bi utegnila biti blagovna oblika to, kar je, nalepka, nekaj, kar se da odstraniti. Ta sovisnost vsakdanjega življenja in vsakdanje, običajne zavesti šele tvori fetišizem v njegovi totalnosti: totalno „personifikacijo stvari in postvarelost produkcijskih razmerij, to religijo vsakdanjega življenja“. Običajna zavest je zavest religije vsakdanjega življenja, je **vsakdanjostna** religiozna zavest ali religiozna zavest **vsakdanjosti** in **vsakodnevnosti** blagovnega sveta.

Običajna zavest je zavest, ki je „varana po blagovnemu svetu nalepljenem fetišizmu ali po predmetnem videzu družbenih opredelitev dela“ (MEW 23–97). Torej ta zavest vara, ker in kolikor je sama varana, kolikor posreduje svojo lastno varanost. Samo v tem pomenu je o **običajni** zavesti mogoče govoriti kot o **varajoči** zavesti, kajti ona je najpogrejši zmeraj že **varana zavest**. Če gremo spet v analogijo: tudi za zares religioznega človeka ne bomo rekli, če svojo religijo posreduje drugemu in jo na ta način razširja, da je prevarant. Vara iz samoprevare.

Običajno zavest, zajeto v religijo vsakdanjega življenja, vara „predmetni videz“ družbenih opredelitev dela, neizogibne družbenosti, tj. družbene povezanosti in sovisnosti posameznih del. Temu predmetnemu videzu in njegovemu varanju nenehno in zmeraj sproti naseda. Ker je ta videz faktičen in ker je običajna zavest zavest postvarele osebnosti, osebnosti, ki je dejansko podrejena personificiranim stvarim, personificiranemu svetu blaga.

Fetišizem je videz, toda ne za običajno zavest, kakor tudi religija vsakdanjega življenja (postvarelost oseb in poosebljenost stvari) v vsakdanjem življenju ni navidezna, temveč to vsakdanje življenje **faktično** obvladuje. Ne pa tudi **dejansko**, kajti ta religija vsakdanjega življenja navsezadnje temelji na določenih družbenih razmerah. V običajni zavesti zato stvari **so postavljene** na glavo, **so prisotne** le v svojem videzu, ne pa, da bi običajna zavest stvari postavljala na glavo, namerno izpostavljala le njihov videz.

Imamo torej trojno razmerje: videz – faktičnost – dejanskost. **Dejansko** je blagovni svet proizvod določenih družbenih razmerij, osebnih, človeških, medčloveških razmerij. Kot tak proizvod obstaja **faktično**, ne le v **fantaziji**. Toda, ker je blagovni svet svet postvarelih oseb in poosebljenih stvari, je prav v svoji faktičnosti **fantastičen**, **fantazmagoričen**: „začarani in sprevrnjeni svet“ (MEW 25–835). Dejansko človekov svet je v faktično obstoječem, blagovnem svetu začaran in sprevrnjen. Kaže dejanske odnose na sprevrnjen način. Oziroma: dejanski svet se v faktičnem svetu **prikazuje** sprevrnjeno. Faktični svet je videz dejanskega sveta, prikazen, sprevrnjena pojavnost. Dejanski svet se v njem ne pojavlja, ne kaže kot to, kar je, temveč v sprevrnjeni podobi, kot nasprotje, sprevrnjenost samega sebe.

Faktični svet kot sprevernjeni svet je torej svet videza, ki ni navidezen: nenavidezni videz dejanskega sveta.

Običajna zavest je ob teh sprevačanjih nemočna. Pusti se varati. Ker za varanje sploh ne ve, ker se ga ne zaveda. Morda občuti neko tesnobo, za katero pa ne ve, od kod prihaja.

In ker se na tak način pusti varati, ker naseda videzu, ga sprejema, to pomeni, da ga verno tudi prenaša. Da ga prenaša adekvatno. Da ga odseva na pravi način. Prav zato je odsev videza in kot odsevanje videza ne le varana, ampak tudi varajoča. Ker je odsev videza, faktičnega sveta kot sprevernjenega dejanskega sveta, je običajna zavest sama sprevernjena. **Sprevernjena zavest sprevernjenega sveta.** In to prav takrat, ko je najbolj **pravilna zavest**, najbolj adekvatno odsevajoča zavest, torej najmanj **napačna zavest**.

V običajni zavesti so stvari postavljene na glavo, sprevernjeno in v tem pomenu napačno, toda niso postavljene sprevernjeno zato, ker so napačno postavljene, marveč so napačno postavljene zato, ker so postavljene sprevernjeno. Običajna zavest je zato napačna zavest, ker je sprevernjena zavest in ne narobe. Vendar je kljub temu izraz „napačna zavest“ docela dvoumen, saj je sprevernjena zavest napačna le v odnosu do dejanskega človekovega sveta, ne pa v odnosu do faktičnega sveta, ki je sam sprevernjen; v odnosu do njega je pravilna (adekvatna). Zaradi jasnosti odnosov in s tem pojmov je zato za običajno zavest edini nezavajajoči izraz izraz sprevernjena zavest.

Kot taka je običajna zavest zavest nenavideznega videza dejanskega sveta, zavest fetišizma. Zavest fetišizma, toda ne fetišistična zavest, kajti fetišističen je svet, faktični svet blagovnih odnosov, katerega zavest je.

Fetišizem ne izhaja iz vsakdanje zavesti kot sprevernjene zavesti. Kot „predmetni videz“, natančneje: „stvarni videz“, ki je oblepil delovne produkte, družbene opredelitve dela, ki je nalepljen blagovnemu svetu, tudi iz samega blagovnega sveta ne more izvirati.

Če pa fetišizem ne izvira niti iz zavesti niti iz stvari kot blaga, od kod potem? „Ta fetišistični značaj blagovnega sveta izvira, kakor je predhodna analiza že pokazala, iz svojevrstnega značaja dela, ki producira blago.“ (MEW 23–84) Fetišistični značaj izvira iz **značaja** dela, svojevrstnega družbenega značaja. Niti iz značaja zavesti niti iz značaja blaga, ki je prav fetišistični značaj (torej bi bila navezava zgolj na blago tавтоloška, kakor je zato tавтоloški in pravzaprav zgrešen tudi izraz „blagovni fetišizem“), temveč iz značaja dela.

Kakor je že pokazala predhodna analiza. Katera?

Analiza ekvivalentne oblike blaga, kot nam izpričuje v prvi izdaji Kapitala zgoraj citiranemu stavku neposredno sledeči stavek: „Ta fetišistični značaj pa sedaj izstopi očitneje na ekvivalentni obliki kot na relativni vrednostni obliki.“ Ekvivalentna oblika blaga je namreč oblika „njegove neposredne izmenljivosti z drugim blagom“ (MEW 23–70), kar pomeni, da postaja v njej „uporabna vrednota pojavná oblika svojega nasprotja, vrednosti“ (MEW 23–70). Uporabna vrednota je rezultat konkretnega dela, substanco vrednosti tvori abstraktno človeško delo. „Torej je druga svojevrstnost ekvivalentne oblike, da postane konkretno delo pojavná oblika svojega nasprotja, abstraktno človeškega dela.“ (MEW 23–73) To so metafizične pretanjenosti blaga v njegovi ekvivalentni obliki: konkretno postane pojavná oblika abstraktnega, svojega nasprotja. Postavi se na glavo, sprevrne v svoje nasprotje. Akter tega metafizičnega dogajanja je svojevrsten značaj dela, ki tvori substanco vrednosti, katere pojavná oblika je menjalna vrednota določenega blaga.

Pojem abstraktnega dela je logično-filozofska oznaka, s katero je pojasnjena substanca vrednosti in s tem blaga. Ni pa s tem pojasnjeno že tudi empirično nastajanje blaga. Empirično-sociološko pojasnilo za obstoj (eksistenco) samega abstraktnega dela, oziroma za vsakodnevni izvor blaga je pojem privatnega dela.



Privatno delo je zgodovinski in empirično-sociološki „vzrok“ abstraktnega dela. „Uporabni predmeti postanejo blago sploh le zato, ker so produkti medsebojno neodvisno opravljenih privatnih del. Kompleks teh privatnih del tvori družbeno celokupno delo. Ker stopajo producenti v družbeni stik šele prek menjave svojih delovnih produktov, se tudi specifično družbeni značaji njihovih privatnih del pojavljajo šele znotraj te menjave. Ali, privatna dela se dejansko potrdijo kot členi družbenega celokupnega dela šele prek odnošajev, v katere razmešča (versetzt) menjava delovne produkte in z njihovim posredovanjem producente. Le-tem se pojavljajo družbeni odnošaji njihovih privatnih del kot to, kar so, tj. ne kot neposredno družbena razmerja oseb v njihovih delih samih, temveč, narobe, kot stvarno razmerje oseb in družbena razmerja stvari.“ (MEW 23–87) Kot stvarni videz, kot fetišizem.

Marx izrecno poudarja, da se nosilec privatnih del, njihovi običajni zavesti, družbeni odnošaji teh del (tj. menjava) dejansko pojavljajo „kot to, kar so“. Svoje faktičnosti ne prekrivajo. Nasprotno, jo očitno kažejo in izsiljujejo, saj je menjava (celota postvarelih razmerij) tista, ki „razmešča“ prek razmeščanja blaga ljudi same. Običajna zavest to razmeščanje in premeščanje lahko zato **odraža povsem pravilno**. Odraža bit, ne videz faktičnosti.

Enakost **človeških** del se zaradi faktičnega gospostva menjave potrjuje seveda premeščeno (sprevrnjeno), šele v sami menjavi. „Šele znotraj svoje menjave dobijo delovni produkti od njihove čutno različne uporabne predmetnosti ločeno, družbeno enako vrednostno predmetnost . . . Enakost toto ceolo različnih del more obstajati le ob abstrakciji njihove dejanske neenakosti, v redukciji na skupni značaj, ki ga posedujejo kot trošenje človeške delovne sile, kot abstraktno človeško delo.“ (MEW 23–88) Menjava, proces, v katerem se izpostavlja postvarelost oseb in poosebljenje stvari, je reduciranje vseh raznolikih, konkretnih zasebnih (privatnih) del na **skupno, enotno**: abstraktno delo. Zasebno delo kot zasebno je predisponirano za **redukcijo** na brezosebno abstraktno delo.

Redukcija, tj. proces menjave, povzroči tako v delu razcep, ki ima svoj izraz v „razcepu (Spaltung) delovnega produkta na koristno stvar in vrednostno stvar“ (MEW 23–87), na uporabno vrednoto in menjalno vrednost. Zasebno delo dobi s tem dvojni družbeni značaj, **značaj konkretnosti** (proizvaja uporabne vrednote zase in za druge) in **značaj abstraktnosti** (proizvaja le prek menjave, kajti ob obstoječi družbeni delitvi dela si potrebne uporabne vrednote producent lahko nabavi le, če poprej množico svojih istovetnih proizvodov uspe pretvoriti v menjalne vrednosti).

Ta dvojni značaj dela se v zavesti običajnega zasebnika kaže kot tista zamenljivost stvari (1 miza = 5 parov čevljev), kot medsebojna enakost določenih stvari. V postvareli obliki. „Možgani privatnih producentov zrcalijo (widerspiegeln) ta dvojni družbeni značaj njihovih privatnih del le v formah, ki se pojavljajo v praktičnem prometu, v menjavi produktov – družbeni koristni značaj njihovih privatnih del torej v formi, da mora biti delovni produkt koristen, in sicer za druge – družbeni značaj enakosti raznolikih del v obliki skupnega vrednostnega značaja teh materialno različnih stvari, delovnih produktov.“ (MEW 23–88) Običajna zavest, ki odseva le prakso, je pragmatična. Je zrcalo vsakdanji praksi, zrcalo, katerega nekritični zaznavalec je ona sama.

Značaj **enakosti raznolikih** konkretnih del, ki zaradi njihove dejanske neenakosti faktično obstaja le na abstraktni način, kot abstraktno delo, odseva kot skupni „vrednostni značaj“ blaga. In svoje lastne odseve jemlje za resnico; namreč običajna zavest. Ne vidi, da za **vrednostnim značajem** blaga tiči **družbeni značaj** dela. Tega ne vidi, ker se giblje na ravni faktične konkretnosti, družbeni značaj dela pa se v blagovnem svetu uveljavlja seveda na abstraktni ravni, prek redukcije konkretnih del na abstraktno delo. Običajna zavest kot zavest zasebnikov je torej zavest, ki ni sposobna abstraktnega mišljenja. „Ljudje svojih delovnih produktov torej ne postavljajo v medsebojne odnose kot vrednosti, ker bi jim te stvari veljale kot zgolj stvarni ovoji enakovrstnega človeškega

dela. Narobe. Ko svoje raznovrstne produkte v menjavi enačijo drugega z drugim kot vrednosti, enačijo svoja različna dela med seboj kot človeška dela. Tega ne vedo, toda to delajo.“ (MEW 23–88) **Ljudje ne vedo, kaj delajo**. Med njihovo zavestjo in njihovim delovanjem obstaja določena razlika, razlika spretnosti.

Običajna zavest, ko zgolj posnema faktično konkretnost, pragmatično odseva stvarni videz, ovoj dejanskih razmerij; je posnemovalna, **mimetična zavest**. Je nerefleksijska zavest. Ljudje v svojem vsakdanjem življenju, s svojo običajno zavestjo zato niso sposobni reflektirati svojega lastnega delovanja, niso sposobni ozreti se na **resnico** tega delovanja. V tem pomenu je običajna zavest tudi **neresnična zavest**. Vendar ne **lažna zavest**, kajti zrcali to, kar faktično je, faktično družbeno bit. Na pravičen način.

Običajna zavest je zavest, ki jo opredeljuje faktična družbena bit. Če ni niti resnična niti lažna zavest, je na sredi med njima. Več. Njuna skupna osnova, osnova, iz katere se šele more razviti ena kot druga. Fantazmagorična običajna zavest je osnova, na kateri se šele lahko razvijeta resnica ali laž. Najprej resnična ali zmotna **presoja**, potlej pa tudi namerno razširjanje zmot. To ne pomeni, da običajna zavest tudi v vsakdanjem življenju nima **razsojevalne** moči. Razsojevalno moč ima. Toda ta je omejena na pragmatične zadeve, na zadeve sveta blagovnih odnosov. Nezmotljivo preračunava, tehta itd.

Ne more pa predreti fetišizma, tega ovoja, ki je neločljiv od blagovnih odnosov, odnosov vsakdanjega življenja. Če bi običajna zavest hotela predreti ta ovoj, odstraniti nalepko fetišizma, bi se morala vzdigniti nad vsakdanje življenje, doseči razgledno točko, s katere bi lahko pregledala, kaj se resnično dogaja. Tedaj pa bi presegla tudi samo sebe in ne bi bila več običajna zavest. Postala bi zavest, ki bi znala brati tudi tisto, kar ni napisano v običajnem jeziku.

## 2. ZNANSTVENO BRANJE

Človeku običajne zavesti ne pride na misel, da svoje proizvode lahko menja za drugo blago samo zato, ker je tako njegovo blago kot blago drugih zgolj „stvarni ovoj“ enakovrstno človeškega, abstraktnega dela. Kaj šele, da bi šel v menjavo **namerno** zaradi tega, da bi svoje **delo** faktično **izenačil** z **delom** drugega. Vse skupaj se dogaja ravno v obratni smeri in drugače, na običajni zavesti nerazviden in zato nezaveden način.

Ko gredo v menjavo, z namenom, da bi menjali stvari za stvari (1 miza = 5 parov čevljev), vrednost za vrednost, kakor mislijo, enačijo ljudje s tem svoja različna dela (mizarско delo = čevljarско delo, ker je oboje **človeško** delo). Nezavedno. „Vrednosti zato ne stoji napisano na čelu, kaj je.“ (MEW 23–88) Kajstvo, bistvo vrednosti se ne kaže, ni na ravni zrcala. Običajni zavesti, ki se giblje prav na ravni zrcala, ki zato razbere edino odseve, ki se zrcalijo na površini, ostaja resnica zastrta, nerazberljiva.

### a) Skrivnost hieroglifa

Fetišizem, nalepka delovnega proizvoda kot blaga, ni etiketa, ki bi bila oznaka z običajnimi znaki. Vrednost delovnega produkta ne označi z običajno pisavo, ga ne pretvarja v običajni znak. Narobe, vrednost pretvori vsak delovni produkt v družbeni hieroglif; delovni produkt kot blago je torej poseben znak: hieroglif. Vrednost, ki delovne produkte pretvarja v takšen poseben znak, sama seveda ni znak, temveč tisto, kar znaku daje vsebino, torej označenec, ki mu po definiciji ni nikoli napisano na čelu, kaj je, kajti označevalna funkcija pripada označevalcu.

Blago je torej znak, katerega označevalna plat ima obliko hieroglifa (gr. glyphein: izklesati in gr. hieros: sveto, hieroglyphika grammata: svete pismenke). Hieroglif je pismenka skrivnostne pisave. Pisave, ki na skrivnosten način zastira skrivnost. Skrivnost,

zastirana na takšen način, da jo hkrati odstira. Vendar ne običajni vsakodnevni zavesti. Običajni zavesti je skrivnostni značaj blaga zastrt, nerazberljiv hieroglif.

Hieroglif je sicer določena pismenka, torej tudi na določen način razberljiva. Je znak, torej presek označevalca in označenca. Vendar blago ni ta ali ona pismenka, temveč je „družbeni hieroglif“. Element blagovnega, faktično obstoječega sveta, kar pomeni, da je svet blaga v celoti svet hieroglifov. Hieroglifov, ki skrivajo skrivnost družbe. Kot da bi bili družbeni odnosi nekoč podvrženi hieroglifikaciji (šifrizaciji). Toda ta šifrizacija ni nič drugega kot fetišizacija, ki se nenehno dogaja.

Fetišizacija, spreminjanje delovnih produktov v blago, torej menjava, je bila ljudem nasploh sprva nekaj samoumevnega. „Kasneje skušajo ljudje dešifrirati smisel hieroglifov, priti izza skrivnosti svojega lastnega produkta, kajti določilo uporabnih vrednot kot vrednosti je prav tako njihov družbeni produkt kakor jezik.“ (MEW 23–88) Smisel, pomen blagovnega sveta, kakor tudi posameznega blaga, je skrivnost. Kar pomeni seveda isto, kot da je skrivnostni znak, hieroglif. Vendar ne skrivnost, ki bi se je ne dalo dešifrirati, ki bi bila nerazberljiva. Kajti to je skrivnost, na katero človek ni preprosto naletel ali ki bi mu bila zadana, temveč skrivnost, ki jo je proizvedel sam; čeprav nezavedno, zaradi česar tudi je skrivnost.

Blagovni odnosi in njih obvladujoča fetišizacija so prav tako družbeni proizvod, proizvod ljudi samih, kakor je jezik. Kljub temu med svetom blaga in svetom jezika ni nikakršne preproste analogije. Analogija se začne rušiti že ob dejstvu (pozneje se bodo pokazale še druge razlike), da svoj jezik vsakdo zna, drugega pa se lahko nauči, medtem ko dešifracija blaga kot družbenega hieroglifa, znanstveno razkritje hieroglifa, ne more odpraviti religije vsakdanjega življenja, ne more naučiti običajne zavesti branja hieroglifov.

Običajni zavesti ostane resnica vsakdanjega življenja, njena lastna resnica prej ko slej nedostopna. Zavita v skrivnost. „Kasno znanstveno odkritje, da so delovni produkti, kolikor so vrednosti, zgolj stvarni izrazi v njihovi produkciji potrošenega človeškega dela, tvori epoho v razvojni zgodovini človeštva, toda nikakor ne prežene predmetnega videza družbenega značaja dela.“ (MEW 23–88) V tem je nemoč znanosti. Znanost sama ne more pregnati fetišizma, kajti fetišizem ne izvira iz zavesti. Znanost sama pa je le oblika zavesti.

Odkritje resnice vsakdanjega življenja, tj. Marxovo odkritje, tvori po Marxovi lastni oceni, samozavedajoči se ugotovitvi, epoho v razvoju človeške družbe. A le posredno. Človeku vsakdanjega življenja se s tem razkritjem horizont neposredno ni prav nič razprl. Znanost nima direktnega izvoda, s katerim bi običajno zavest mogla dvigniti na raven resnice. Religija vsakdanjega življenja zmeraj že vnaprej prehiteva vsakršne poskuse znanosti, da bi vplivala na običajno zavest.

Zakaj običajna zavest je mimitična zavest, zavest, ki je podrejena odsevanju družbene biti. Je vezana na to, kar faktično je, ne pa refleksija tistega, kar v resnici je. „Kar velja le za to posebno obliko produkcije, blagovno produkcijo, da specifični družbeni značaj medsebojno neodvisnih privatnih del obstaja namreč v tem, da so enaka kot človeško delo, in privzema obliko blagovnega značaja delovnih produktov, se pojavlja, pred in po onem odkritju, v razmerja blagovne produkcije zajetim prav tako dokončno veljavno, kakor je to, da obstoji oblika zraka kot fizikalno telesna oblika dalje tudi potem, ko ga je znanost razstavila na njegove elemente.“ (MEW 23–88) Kakor znanstveno odkritje elementov zraka ni spremenilo zraka, ki ga človek diha v vsakdanjem življenju, tako tudi znanstveno razkritje elementov blaga ni spremenilo vsakdanjega življenja ljudi, ki so zajeti v blagovne odnose. Njihovo vsakdanje življenje ostaja takšno, kakršno je bilo. Religija vsakdanjega življenja ni izgubila svoje moči. Fetišizem ni razklenil svojih verig. Tudi zavest vsakdanjega življenja, običajna zavest ostaja zato vezana

na videz, ostane fantazmagorična. Kot odsev družbene biti, kot izraz religije vsakdanjega življenja, kaj drugega tudi biti ne more.

Vsi poskusi, da bi običajno zavest naučili znanstvenega branja, morajo zato propasti. Od tod Marxov nenehen boj zoper pridiganje morale in zoper razsvetljevanje sploh. Zdaj se šele kaže tudi ves paradoks običajne zavesti kot zavesti nenavideznega videza, kot mimetične zavesti. Kot taka je pravilna zavest in prav zaradi te svoje pravilnosti, zaradi pravilnega odsevanja sprevrnjenega sveta, sprevrnjena zavest. Zato je sama v sebi logična, koherentna brez napake. Nepopravljiva. Drugače bi bilo, če bi bila to imanentno napačna zavest. Tedaj bi jo bilo mogoče popravljati, izboljševati. Tedaj bi bila sprejemljiva za antireligiozno in vsakršno drugo razsvetljevanje. Tako pa ni.

Znanstvena resnica ostaja prej ali slej, dokler živi religija vsakdanjega življenja, dokler obstajajo blagovni odnosi in od njih neodlepilivi fetišizem, zunaj običajne zavesti. Znanost v običajni zavesti ne more vzbuditi niti interesa za svojo resnico, za svoje odkritje fetišiziranosti, hieroglifičnosti obstoječih odnosov. „Kar menjalce produktov praktično predvsem interesira, je vprašanje, koliko tujih produktov dobijo za svoj lastni produkt, v katerih proporcih se torej menjajo produkti.“ (MEW 23–89) To je **tisti** temeljni interes, tisto temeljno vprašanje običajne zavesti. Ne pa, kaj je **resnica** menjave.

### b) Znanstveno zamudništvo

Najprej ima menjalec seveda sploh interes zamenjati svoj proizvod (mizo za čevlje). Toda ko se enkrat menjalna vrednost proizvodov relativno utrdi, se njegov interes zmeraj bolj usmerja iz **menjave** same prav na menjalno **vrednost**, na količinska razmerja, na proporcije (ali je menjalna vrednost faktično 1 miza = 5 parov čevljev in če je, kako to najbolj izkoristiti). Ker na trgu kajpada ni samo ena miza in pet parov čevljev, ker je mnogo miz in mnogo čevljev, ker je tudi mnogo drugega blaga, menjalna vrednost določene blaga pa se izpostavlja iz razmerja vsega blaga na trgu, vrednostna velikost nekega blaga nenehno niha. Kakor niha tudi **vrednostna velikost** vsega drugega blaga. „Le-te se stalno spreminjajo, neodvisno od volje, predvidevanja in početja menjalcev. Njihovo lastno družbeno gibanje poseduje nasproti njim obliko gibanja stvari, pod katerega kontrolo so, namesto da bi ga kontrolirali.“ (MEW 23–89) Ne le, da ljudje ne vedo, kaj delajo, ampak tudi tega ne vedo, kaj se z njimi dogaja, kaj se bo z njimi zgodilo. Gibanje, ki jih obvladuje, pod katerega nepredvidljivo, kajti stihijno, kontrolo so, je namreč gibanje postvarelih odnosov (poosebljenih stvari), ki pa zaradi poosebljenja nimajo že tudi zavesti.

Znanost je odkrila, kaj ljudje v resnici delajo, toda ne more odkriti, kaj se bo z ljudmi faktično in konkretno zgodilo. Tudi samo znanstveno razkritje, kaj ljudje v resnici delajo, je prišlo naknadno in v odnosu do vsakdanjega življenja prihaja zmeraj že in vselej naknadno. „Potrebna je bila popolno razvita blagovna produkcija, preden je iz izkustva samega izrasel znanstveni vpogled, da so neodvisno medsebojno opredeljena, toda kot samonikli člani družbene delitve dela vsestransko medsebojno odvisna privatna dela, neprestano reducirana na njihovo družbeno proporcionalno mero, ker se v naključnih in vselej nihajočih menjalnih razmerjih njihovih produktov kot naravni zakon nasilno vzpostavlja družbeno nujni delovni čas, kakor npr. zakon težnosti, če se komu zruši hiša na glavo.“ (MEW 23–89) Marx tu opisuje delovanje zakona vrednosti.

Družbeno **nujni** delovni čas se nasilno vzpostavlja kot **naravni zakon**, kot zakon, glede na katerega je zaradi njegove nasilnosti človekova svoboda možna le kot spoznana nujnost. Le prek uklonitve, prek „svobodne“ podreditve njegovi kontroli. Kaj je družbeno nujni delovni čas in kakšno je njegovo razmerje z zakonom vrednosti? Medtem ko konkretno delo proizvaja uporabne vrednote, je delo, ki vzpostavlja menjalno vrednost, abstraktno delo. To je jasna formulacija, toda sama zadeva ni prav nič jasna.

Izven vsake konkretnosti. Kakor namreč abstraktno delo ni nič konkretnega, tudi njegovo vzpostavljanje menjalne vrednosti in sama menjalna vrednost nista nič konkretnega, marveč nekaj abstraktnega. Menjalna vrednost (menjalno razmerje določenega blaga) je pojavna oblika njegove vrednosti, katere substanca in mera je abstraktno delo; mera po svojem kvantitativnem bivanju, tj. kot abstraktni, družbeno nujni delovni čas. Opisovanje formiranja abstraktnega dela kot substance in kot mere (družbeno nujnega delovnega časa) je zato opisovanje zakona, kako se vzpostavlja vrednost, opisovanje vzpostavljanja zakona vrednosti. Zakon vrednosti je pojavna, toda postvarela oblika abstraktnega dela po njegovi kvantitativni plati. Redukcija konkretnih del na abstraktno delo je zaradi kvantitativnega bivanja dela, zaradi delovnega časa, zmeraj že redukcija konkretnih (zasebnih) del na njihovo „družbeno proporcionalno mero“, tj. na vrednostno velikost. Kar je pri tem odločilno, je abstraktnost te, prek redukcije (abstrahiranja) nastale velikosti, to, da je vsaka menjalna vrednost kot izraz vrednostne velikosti šele rezultat obče redukcije, rezultat primerjave in enačenja vseh neštetih blag na trgu, da je **določeno** vrednostno razmerje rezultat razmerij do vsakega drugega blaga in spet razmerje tega blaga do nekega drugega in tako v faktično neskončnost. Menjalna vrednost določenega blaga, je „najprej“ poprečna vrednost tega blaga (če je za 1 mizo nek mizar porabil 5 ur, drugi 10 ur, tretji 15 ur, je njena poprečna „vrednost 10 ur), potem poprečno razmerje vrednosti tega blaga (ker se nenehno spreminja zaradi spreminjanja produktivnosti dela itd.) do poprečne vrednosti drugega blaga (če en čevljar porabi za 1 čevlj 1 uro, drugi 2 uri, tretji 3 ure, je poprečna „vrednost“ čevlja 2 uri, torej poprečna vrednost 5 čevljev poprečno ekvivalentna s poprečno vrednostjo ene mize), ki je s svoje strani v svoji poprečni vrednosti spet v poprečnem razmerju s poprečno vrednostjo nekega drugega blaga (npr. šivank), in tako dalje in tako naprej. Končni rezultat, torej poprečje vseh poprečij, je šele dejanska redukcija (abstrakcija) vseh konkretnih del na abstraktno delo, vseh konkretnih delovnih časov na družbeno nujni delovni čas, torej na vrednost oziroma vrednostno velikost, katere izraz je menjalna vrednost določenega blaga, od katere je odvisen položaj lastnika tega blaga. Samoniklo formiranje nenehno spreminjajočega se poprečja vseh poprečij, samoniklo formiranje abstraktnega dela kot substance in mere vrednosti kot zakona vrednosti je torej tisto, kar povzroča naključnost in vselejšnje nihanje menjalnih razmerij, tj. menjalnih vrednosti in se zato nasproti posameznemu zasebniku vzpostavlja kot naravni zakon. Ko znanost to odkrije, vsega tega gibanja kajpada ne more niti zaustaviti niti odpraviti niti pokazati, kako se odvija konkretno v posameznosti, tako da bi bil za posameznika delček tega gibanja predvidljiv in razumljiv. Kajti vse je povezano z vsem in v tej sovisnosti absolutno nepregledno.

Marxova prisposoba o znanstveni razstavitvi zraka dobi svojo eksplikacijo. Ker se abstraktno delo, družbeno nujni delovni čas, tj. **zakon vrednosti**, vzpostavlja kot **naravni zakon**, čeprav je po svojem bistvu (delovnem času) **družbeni zakon**, je znanost ob njem v položaju, v kakršnem so sicer naravoslovne znanosti. **Dokler so blagovni odnosi, dokler deluje zakon vrednosti, je družboslovje v položaju naravoslovja.** V položaju najpoprejšnjega ugotavljanja nujnosti in potlejšnjega njenega morebitnega obvladovanja prek spoznavanja, tj. prek različnih preračunavanj.

Čeprav znanost razkrije skrivnost vzpostavljanja zakona vrednosti, čeprav dešifrira določilo vrednostne velikosti s tem, ko odkrije, da za pojavnim gibanjem relativnih blagovnih vrednosti tiči delovni čas, fetišizem zato še ni odpravljen. „Njegovo odkritje odpravi videz zgolj naključnega določanja vrednostnih velikosti delovnih produktov, toda nikakor ne njegove stvarne oblike.“ (MEW 23–89) Odpravi videz naključja, ker odkrije nujnost zakonitosti, toda samega fetišizirajočega procesa, samih blagovnih odnosov z zakonom vrednosti kot generalnim zakonom teh odnosov, ne. Od tod trdnost in pravica običajne zavesti.

Le če bi bila znanost sposobna odpraviti fetišizem, če bi mogla odpraviti blagovne odnose in s tem njihovo zakonitost, bi dobila moč tudi v odnosu do običajne zavesti. V svoji analitičnosti ni sposobna ne prvega ne drugega, kakor tega ni sposobno nobeno reflektiranje kot tako. Kajti vsako reflektiranje kot tako, vsako oziranje začne z neke dane točke, s točke prehojene poti. To je osnova omejenosti vsakršne in zato tudi znanstvene refleksije. Njen pogled se vrača po že prehojeni poti in ta že prehojena pot, ta preteklost, nad katero nima več moči, jo drži na sedanjih točki in jo obvezuje za naprej, v prihodnost. Znanstvena analiza razčlenjuje, členi to, kar je in kakor že je. Ubira dejanskemu zgodovinskemu razvoju nasprotno pot. Je v tem pomenu regresivna. „Začenja post—festum in zato z gotovimi rezultati razvojnega procesa. Oblike, ki dajejo delovnim produktom pečat blaga in so zato predpostavka blagovne cirkulacije, že posedujejo trdnost naravnih oblik družbenega življenja, preden si ljudje skušajo priti na jasno (sich Rechenschaft zugeben) ne o zgodovinskem značaju teh oblik, ki jim že veljajo kot nespremenljive, temveč o njihovi vsebini.“ (MEW 23–90) Poročilo se nanaša seveda na znanstveno analizo blagovne cirkulacije, na znanstveno analizo blagovne menjave, torej na ekonomsko znanost oziroma poimensko: na klasično politično ekonomijo.

Klasična politična ekonomija začenja, ko so blagovni odnosi že popolnoma razviti. Jih sprejme kot take, v njihovi **postvarilni obliki** ter se zato ukvarja le z njihovo **vsebino**. Analiza blaga je v klasični politični ekonomiji (pa tudi v današnji) zgolj vsebinska analiza. Analizira blago, vendar „obravnava vrednostno obliko kot nekaj povsem irelevantnega ali naravi blaga samega nekaj vnanjega“ (MEW 23–95). Gre mimo vrednostne, postvarile oblike (1 miza = 5 parov čevljev) in jo zanima le vsebina menjave; zakaj je menjava možna, še bolj pa to, zakaj se **toliko** blaga menja ravno za **toliko** drugega blaga oziroma denarja. Osnova takšnega ravnanja kljub temu ni predvsem v tem, da pozornost politične ekonomije povsem absorbira analiza vrednostne velikosti, temveč je globlje. „Vrednostna oblika delovnega produkta je najabstraktnejša, toda tudi najobčejša oblika buržoaznega produkcijskega načina, ki je na ta način obeležen kot posebna vrsta družbene produkcije in s tem hkrati historično.“ (MEW 23–95) Znanstvena analiza sama ni historična. Ker razčlenjuje to, kar je in kakor že je, začenja pri tem, kar je faktično v ospredju, na površju: pri ceni, denarju, itd. Vrednostna oblika v svoji najenostavnejši, izvorni obliki (1 miza = 5 parov čevljev) ostane tako zakopana pod faktično, razvito, denarno obliko (1 miza = 3000 din).

Enostavna vrednostna oblika, v kateri postvarilost vrednostne oblike še ni docela prekrita, ob razviti denarni menjavi faktično ni več navzoča, je najdlje od konkretnega dogajanja, zato nekaj najabstraktnejšega; toda prav zaradi te svoje abstraktnosti tudi nekaj najobčejšega, vseobsegajočega, v temelju vsake konkretne denarne in siceršnje menjave. Klasična politična ekonomija se nad to abstraktno, občo raven ne dvigne. Vendar pa je s svojo znanstveno analizo blagovnih cen prodrla do „opredelitve vrednostne velikosti“, oziroma gledano z objektivne strani: „še skupni denarni izraz blaga je privedel do fiksiranja njegovega vrednostnega značaja“ (MEW 23–90). Subjektivna znanstvena analiza je bila objektivno pogojena. Začela se je lahko šele na točki popolnoma razvite, denarne vrednostne oblike blaga. Na točki razvitega fetišizma. „Ravno ta gotova oblika – denarna oblika – blagovnega sveta je namreč tista, ki družbeni značaj privatnih del stvarno zastira, namesto, da bi ga razodevala.“ (MEW 23–90) Če pravimo, da je miza v odnosu do čevljev kot do „občega utelešenja abstraktnega človeškega dela, tedaj je premaknjenost tega izraza očitna“, če pa producenti svoje proizvode menjajo za denar kot obči ekvivalent blaga, kar bistvu nič ne spremeni zadeve,“ se jim pojavlja odnošaj njihovih privatnih del do družbenega celotnega dela natančno v tej premaknjeni obliki“ (MEW 23–90). Znanstvena analiza politične ekonomije začne torej prav pri tej premaknjeni obliki.

### c) Premaknjenost znanstvenih kategorij

Znanstvena analiza ne le začne pri premaknjeni obliki, ampak to premaknjeno obliko registrira **natančno** v njeni premaknjenosti. „Takšna oblike tvorijo ravno kategorije politične ekonomije. To so družbeno veljavne, torej objektivne miselne oblike za produkcijska razmerja tega zgodovinsko določenega produkcijskega načina, blagovne produkcije.“ (MEW 23–90) Znanstvena analiza je objektivna, objektivna v tem pomenu, da je družbeno veljavna. Njene miselne oblike, njene kategorije so **natančen, pravilen** odraz faktično obstoječega sveta.

Kljub temu označuje Marx te pravilne kategorije, te pravilne miselne oblike, za „premaknjene oblike“. V kakšnem odnosu sta si znanstveno zamudništvo in takšna premaknjenost znanstvenih kategorij? Zakaj znanstvena analiza ne nastopi že ob prvem pojavu menjave, ob enostavni, „posamezni ali naključni“ obliki vrednosti ali ob „totalni“ ali ob „obči“ vrednostni obliki, temveč šele ob denarni obliki? Ker je šele v tej obliki dejanski razvoj končan, dopolnjen.

Vendar je to le logična razlaga, razlaga, ki sledi iz samega pojma znanosti kot **analitične** znanosti. Ne razloži pojava same znanosti. Razloži način znanstvene produkcije, ne pa produkcije znanstvenega načina. Od kod nujnost znanosti?

Denar je vrednostna oblika, pričujoča kot **stvar**, s katero je v blagovne odnose zajeti človek neposredno okupiran. Filozofija in literatura sta že pred znanstveno analizo opisovali okupacijsko funkcijo denarja in človekov malikovalski odnos do denarja. Njegovo pozicijo fetiša (malika). Ob denarju je fetišizem postal očitni, dostopen registraciji in deskripciji. Nastopajoč s tem hkrati kot uganka, kot problem. Toda s specifično, dvoznačno vlogo: „Uganka denarnega fetiša je . . . oči slepeča uganka blagovnega fetiša, ki je postala očitna.“ (MEW 23–108) Zastrto odstrta. Fetišizem se v denarju odstira, ljudje vedo, da gre za fetišizem, toda ne vedo tega, da gre za fetišizacijo medčloveških odnosov, da ima denar lahko vlogo fetiša edino zato, ker predpostavlja postvarelost medčloveških razmerij. Denar kot neka stvar, priznavan kot fetiš v svoji materialnosti, potemtako dejanski fetišizem ravno „stvarno zastira, namesto da bi ga razodeval“. Medtem ko v takšni dvoznačni vlogi denar kot problem (uganka) izsili znanstveno analizo, jo hkrati že tudi zapelje.

S svojo bleščavo, s svojo močjo malika, pritegne vso pozornost znanstvene analize. Tako prikriva svoje poreklo. Dejanski izvor denarnega fetiša, blagovni fetiš, ostane zakrit.<sup>2</sup> Se na njenem začetku izmakne znanstveni analizi. Začetni horizont znanstvene analize, njen klasični horizont je istoveten s horizontom običajne zavesti. Nobeden od obeh horizontov ne seže do tja, kjer se denar razkriva v svojem bistvu, kot „obče utelešenje abstraktnega človeškega dela“. Klasična politična ekonomija fetišizma zato kot takega ne pozna, ne ve za resnico postvarelosti oseb in personifikacije stvari. Fetiš denarja pa razlaga iz zavesti, iz človekovega psihološkega odnosa do denarja oziroma iz veljave človeka, ki razpolaga z denarjem.

Po vsebinski analizi blagovnih odnosov, s katerih razčlenitvijo izloči denar kot tisti člen, ki predstavlja „obči ekvivalent“ vsemu drugemu blagu, pa znanstvena analiza klasične politične ekonomije objektivno in natančno beleži faktično situacijo. Izraz „obči ekvivalent“, ki ga je zabeležila, predstavlja odslej eno od njenih kategorij.

Čemu naj bi bila kategorija „obči ekvivalent“, kakor so za Marxa sicer vse kategorije politične ekonomije, „premaknjena oblika“? V čem je „premaknjenost“ tega izraza?

2 Tu imajo svoj koren potem tudi različne utopistične variante o odpravi denarja ob hkratni ohranitvi blagovnih odnosov. Ker za vso pokvarjenost blagovnih odnosov krivijo fetiš denarja in njegovega izvora ne vidijo v blagovnem fetišu, se tudi ne zavedajo, da blagovni odnosi neizogibno porajajo denar.

Premaknjenost je v tem, da denar, zlasti v papirnati obliki, ni kot tak, tj. po svoji materialni plati, nikakršni ekvivalent, najmanj pa obči. Tak, kakršen je (vseeno, kolikšno vrednost predstavlja), ni nikakršen ekvivalent mizi, nobeni konkretni stvari, torej tudi obči ekvivalent, ekvivalent za vsako posamezno stvar posebej ne. To ve tudi klasična politična ekonomija. Toda ujame se na „kolikšno vrednost predstavlja“. Denar je po njenem „enake vrednosti, kot je zlato, ki ga po zatrdilu predstavlja“ (Ricardo, Načela . . . CZ, Ljubljana, 1962, str. 306), vrednost zlata pa je kot vrednost vsakega drugega blaga „odvisna od sorazmerne količine dela, ki je potrebna za njegovo proizvodnjo“ (prav tam, str. 25). Poudarek je na količini in na tem, da je pač za vsak proizvod potrebna določena količina dela.

Kar Ricardo (politična ekonomija) ob tem spregleda, je dvoje: da vrednost ni isto kot menjalna vrednost in da substanca vrednosti ni kar preprosto delo, temveč abstraktno delo. Prvo spregledanje avtomatično sledi iz drugega.

Ker klasični politični ekonomiji „ne pride na misel, da gola kvantitativna razlika del predpostavlja njihovo kvalitativno enakost ali enotnost, torej njihovo redukcijo na abstraktno človeško delo“ (MEW 23–94), ji ostane zakrita tudi „oblika vrednosti, ki prav njo napravlja za menjalno vrednost“ (MEW 23–95). Iz tega dejstva izhaja tudi premaknjenost njenih kategorij, njena slepota za neločljivo povezanost fetišizma in blagovnih odnosov. Če je namreč vrednost vsakega delovnega produkta kot blaga odvisna od zanj potrošene proporcionalne količine dela, iz tega še nikakor ne izhaja politični ekonomiji samoumeven nasproten zaključek, da v delovnem proizvodu potrošena količina dela ta proizvod zmeraj že spreminja v vrednost. Kajti delo, ki daje delovnemu produktu vrednost, značaj blaga, je samo in edino delo kot **abstraktno delo**, nikdar pa delo kot **konkretno delo**.

Politični ekonomiji, ki razlike med abstraktnim in konkretnim delom ne pozna, ostane gornja resnica docela zunaj njenega obzorja. Zato so ji tudi blagovni odnosi kajpada nekaj samoumevnega, k naravi človeka pripadajočega, torej nekaj od človeka neločljivega. In ker iz razlike in nasprotja med konkretnim in abstraktnim delom sledi, da v blagovni obliki delovnega produkta, v njegovi vrednostni obliki postane konkretno delo (uporabna vrednota) **pojavn**a oblika abstraktnega dela (menjalne vrednosti), kar vrednost šele naredi za menjalno vrednost, za nekaj **pojavn**ega in s tem v **denarju izrazljivega**, ima denar za obči ekvivalent in obče merilo vrednosti, vrednostne **enakosti** in s tem **razlike** med posameznim blagom.

Dejansko pa denar ni niti obči **ekvivalent** konkretnega dela oziroma njegove količine, določenega delovnega časa, niti obči **ekvivalent** abstraktnega dela kot substance in mere vrednosti, marveč je „obče **utelešenje** abstraktno človeškega dela“, utelešenje (pojavn

oblika) svojega nasprotja. Zato tudi ne „predstavlja nikakršne količine vrednosti, temveč je nujna pojavn

oblika immanentne vrednostne mere blaga, delovnega časa“ (MEW 23–109), kar pomeni ravno to, da „delovnega časa neposredno ne predstavlja“ (MEW 23–109, pripomba 50). Ne predstavlja neposredno niti konkretne količine delovnega časa niti delovnega časa kot immanentne vrednostne mere, marveč je le njena obča pojavn

oblika, njeno obče utelešenje. Zato ni mogoče reči koliko vrednosti predstavlja določeni denar, kajti **vrednost sama** se nikdar ne pojavlja; pojavlja se v svoji pojavn

obliki kot **menjalna vrednost**, pri kateri tudi šele nastopi vprašanje merljive količinskosti.

Kategorija „obči ekvivalent“ kot poimenovanje denarja vse te razlike briše, kakor jih briše tudi vsakdanja praksa blagovnega sveta, ki denar vzpostavlja faktično kot obči ekvivalent blaga. Briše na ta način, da briše najprej in predvsem razliko med abstraktnim in konkretnim delom, v kateri temeljijo vse druge razlike, ki je torej temeljna razlika siceršnjih razlik.

Praksa briše razliko med konkretnim in abstraktnim delom z redukcijo konkretnega dela na abstraktno delo. V kategoriji „obči ekvivalent“, znanstveni kategoriji klasične



politične ekonomije, ki je le natančen in objektivni odsev religije vsakdanjega življenja, razlika seveda ne more biti drugačna kot zabrisana. Zato se abstraktno delo tudi ne kaže kot to, kar je, kajti kot to, kar je, bi se lahko pokazalo le v razliki do konkretnega dela, temveč se kaže v premaknjeni obliki, prav v obliki „občega ekvivalenta“, v obliki denarja. Kaže se v svoji **faktični** obliki.

In ker fetišizem ne izhaja niti iz zavesti niti iz blagovnega sveta, temveč iz dela, ki vzpostavlja svet blaga, tj. iz abstraktnega dela, je ob znanstveni analizi, ki je prodrla ob uganki denarja kot fetiša le do dela sploh, ne pa do **razlike** med konkretnim in abstraktnim delom, ostala uganka denarja nerazrešena. Politična ekonomija, nedojemljiva za razliko med konkretnim in abstraktnim delom, ne vidi nujne sovisnosti med fetišem denarja in blagovnimi odnosi, kar pomeni, da se v svoji analizi zaustavlja na ravni vsebine blagovnih odnosov ter zato sploh ni prodrla do njihove vrednostne, tj. fetišistične **oblike**. Oboje sovпада, kajti ta vrednostna, fetišistična oblika je razumljiva edino iz specifičnega značaja vsebine blagovnih odnosov, iz specifičnega značaja dela, dela v njegovi abstraktni obliki.

Fetiš blaga je horizont, ki ostaja klasični (analitični) znanstveni metodi prav tako nedostopen, kot ostaja nedostopen običajni zavesti. Vprašanje po prostoru onkraj tega horizonta se jima zato sploh ne more zastaviti. Razlika med običajno zavestjo in klasično znanstveno analizo je v tem, da je običajna zavest osnovnejša, medtem ko je znanstvena analiza fundamentalnejša. Običajna zavest je temelj, znanstvena analiza pa je to običajno zavest – svoj lastni temelj – utemeljujoče, tj. razčlenjujoče razmišljanje. Prva stopnja refleksije. V njej se običajna zavest zave samo sebe na ravni **faktičnosti**.

Od tod tudi razlika med sprevernjenostjo običajne zavesti in premaknjenostjo znanstvene analize (premaknjenost njenih kategorij). Vtem ko znanstvena analiza sledi običajni zavesti do njenega roba, ko koplje v njeno globino, prinaša na dan nezavedno, ga razčlenjuje in oblikuje v „objektivne miselne oblike“, tj. kategorije kot definirane pojme. Kategorije kot definirani pojmi so abstrakcije, elementi abstraktnega mišljenja. Z njimi je torej običajna zavest iz njene zajetosti v konkretno premaknjena v območje abstraktnega. Znanstvena analiza kot abstraktno mišljenje **premakne** običajno zavest na raven abstraktnosti, tako da jo **reducira** na kategorije.

Kategorije kot **abstraktni pojmi** so „idealni izraz“ (Gr. 160) **abstraktnega dela**: redukcija, ki jo izvaja znanstvena analiza, odraz redukcije konkretnega dela na abstraktno delo. Znanstvena analiza običajne zavesti potemtakem ne odpravi, temveč jo le **reducira** na „objektivne miselne oblike“, jo kot sprevernjeno zavest sprevernjenega sveta premakne na raven abstraktnega, objektivnega odseva tega sprevernjenega sveta, tj. sveta abstraktnega dela. Ta premaknitev ne črta sprevernjenosti običajne zavesti, kakor tudi samega sprevernjenega sveta v ničemer ne prizadene. Pomeni pa refleksijo: tako refleksijo sprevernjene zavesti kot sprevernjenega sveta.

Vendar ni refleksija njune **sprevernjenosti**, temveč refleksija njune **abstraktnosti**. Znanstveni analizi se sprevernjenost ne pokaže kot sprevernjenost, kot razlika med **faktičnostjo** in **dejanskostjo**. Pokaže se ji kot razlika med pojavom (zunanjo povezanostjo) in bistvom (notranjo sovisnostjo) obstoječega sveta, ki je običajna zavest ne zazna. Ne zaznati te razlike, mešati pojav in bistvo, poznati le videz, pomeni znanstveni analizi biti abstrakten, kakor je zanjo v svojem videzu abstrakten obstoječi svet. Biti konkreten pomeni zanjo, kakor je nedvoumno začrtal Hegel, biti sposoben **reducirati videz, ločiti (abstrahirati) v njem nebistveno, pojavno od bistva, tj. destilirati esenco, abstrakt. Biti konkreten je potemtakem toliko, kot znati se v bistvenem, abstraktnem**. To in nič drugega ne pomenijo Heglove besede: Resnica je konkretna. Ravno to pa je ona premaknjenost, ki jo ima v mislih Marx. Da se namreč konkretno **prikazuje** v obliki svojega nasprotja, abstraktnosti. Kar je za Marxa seveda pozitivizem (skupen tako klasični politični ekonomiji kot Heglu), saj takšno **prikazovanje** ni nič

drugega kot objektivni (faktični), pozitivistični izraz tega, da je v faktičnem (pozitivnem) svetu konkretno delo le **pojavná oblika** svojega nasprotja, abstraktnega dela. Tako izrečene so stvari izrečene: „izrecno in z jasno zavestjo“ (MEW 23–94). Klasična politična ekonomija jih v svoji znanstveni analizi izreka ne–izrecno in z nejasno zavestjo. Vendar izreka jih. Neizrecno in megleno, kolikor ostaja pri **videzu** faktičnega sveta blagovnih odnosov, torej pri **videzu** običajne zavesti. Toda, kolikor ta **videz** razčleni na **pojavná in bistvo** in **podredi pojavná bistvu**, vendarle na svoj (neizrečen) način izreka podrejenost konkretnega dela abstraktnemu delu in s tem tudi njuno razliko. Tega ne ve, toda to dela; dela kajpada na njej edini možni način, na način miselnega dela. Ko navidezno dogajanje, dogajanje, kakor se kaže običajni zavesti, „reducira na za videzom zakrito resnično razmerje“ (MEW 23–98 pripomba 36), dokazuje **abstraktnost** običajne zavesti in njenega vsakdanjega življenja (sveta): njuno **navideznost**. Najde ju v njuni spretnjenosti glede na razmerje med bistvom in pojavom. Njuno spretnjenost izpričuje na spretnjen način. In ker je znanstvena analiza sama le na abstraktno raven premaknjena običajna zavest, je to znanstveno izpričevanje spretnjeno pričevanje spretnjenosti običajne zavesti. Obenem je **spretnjeno izpričevanje** tudi svoje lastne spretnjenosti, **premaknjenosti**. Premaknjenost je spretnjeno izpričevanje, medtem ko spretnjenost sama po sebi ali spretnjena zavest kot običajna, tj. zgolj mimetična zavest, ne izpričujeta ničesar, ker nimata komu izpričevati. Razlika med spretnjenostjo in premaknjenostjo je razlika med običajno zavestjo in analitičnim (znanstvenim) **mišljenjem**. Medtem ko običajna zavest ne govori resnice, saj ni niti resnično niti napačno mišljenje (razsojanje), izpričuje analitično mišljenje, čeprav premaknjeno, vendarle resnico, za videzom odkriva „resnična razmerja“. Skozi „premaknjene oblike“ seveda, skozi kategorije oziroma abstraktne pojme. Tako da konkretna razmerja v njihovi resničnosti prikazuje kot funkcijo abstraktnih pojmov oziroma tistega, kar ti abstraktni pojmi izražajo.

#### d) Ideološkost znanosti

Premaknjenost kategorij kot abstraktnih pojmov daje klasični znanstveni analizi značaj ideološkosti; ko stvari prikazuje kot funkcijo kategorij, postavlja stvari na glavo. Kar se kaže toliko očitneje prav zaradi tega, ker je to analitična, postfestna znanost, začenjajoča na točki, ko je bil „dejanski razvoj“, namreč dejanski razvoj blagovnih odnosov in z njimi fetišizma, v bistvenih dimenzijah že dokončan, absolutno navzoč.

Svet, ki ga začne analizirati klasična politična ekonomija, je totalen blagovni svet, totalen v tem pomenu, da ni nobene stvari več, ki še ne bi bila pretvorjena v blago, vključno s človekom. Tu, ob človeku oziroma ob njegovem delu, pa se izkaže tudi odločilna pomanjkljivost klasične znanstvene analize.

Ker je njena analiza zgolj analiza vsebine blagovnih odnosov, sicer pride do njihovega vsebinskega temelja, tj. človekovega dela kot vsebine vrednosti, ne pa do spoznanja specifične oblike tega dela. Kakor zaradi nepozornosti na obliko blagovnih odnosov ne odkrije „notranje sovisnosti med vrednostjo in vrednostno obliko ali menjalno vrednostjo“ (MEW 23–98, pripomba 36), tj. notranje sovisnosti med delom in fetišizirajočim menjalnim razmerjem, tudi posebne oblike te vsebine, tega, da je vsebina vrednosti abstraktno delo, ne odkrije. S tem posredno zaide v *circulus vitiosus* čiste tautologije, ko ob analizi dela kot blaga prihaja do sicer logičnega zaključka, da vrednost tega blaga ne more predstavljati nič drugega kot vrednost vsakega drugega blaga, namreč količina vloženega dela, se zapira v krog, ki je zanjo neprebojen. Prav zaradi nerazlikovanja med abstraktnim in konkretnim delom, tj. nerazlikovanja med vsebino vrednosti in njeno postvarelo, fetišizirajočo obliko, katere analiza edinole pokaže, da se tu konkretno delo pojavlja zgolj kot pojavná oblika abstraktnega dela.

Problem je v tem, da zaradi takšne sovisnosti delo ni blago, namreč delo kot konkretno (živo) delo, marveč je blago korelat abstraktnega dela, tj. delovna sila. S takšno razrešitvijo problema Marx prebije krog klasične znanstvene analize. Kategorija „vrednost dela“ je ena izmed premaknjenih kategorij, kajti ne gre za vrednost dela, ki je substanca in mera vrednosti in samo zato nima nobene vrednosti, marveč za vrednost delovne sile. Vrednost potrošene delovne sile je zato izvor kakršnekoli vrednosti kateregakoli blaga. Ker vrednost **potrošene** delovne sile ni istovetna z vrednostjo, ki je bila **vložena** v to delovno silo. Od tod **presežna** vrednost in dejstvo, da lastnik te delovne sile (mezdni delavec), ko jo proda kot blago, zamenja za obči ekvivalent blaga, za denar kot obče utelešenje abstraktnega dela, lastniku in funkcionarju tega abstraktnega dela (kapitalistu) omogoča povečevanje kapitala (poosebljenega abstraktnega dela).

Kapital kot poosebljenje abstraktnega dela (vsebine, substance vrednosti) pa se prek tega reproducira kot „samo sebe ovrednotujoča vrednost“ (MEW 23–329). Oziroma, gledano iz izvira, abstraktno delo se kot kapital reproducira na način avtomatičnega subjekta. Kot samo sebe ovrednotujoča vrednost **faktično je avtomatični subjekt**, avtomatični subjekt pretvarjanja konkretnega dela (in s tem konkretnega človeka) v svoj objekt in svojo funkcijo. Kako „se ta, kapitalistični produkciji svojstvena in njo karakteristična sprevmitiv, da, premaknenje razmerja med mrtvim in živim delom, med vrednostjo in vrednost ustvarjajočo silo, zrcali (abspiegelt) v zavesti kapitalističnih glav“ (MEW 23–329), to je stvar kritične analize, kritične analize **religije** vsakdanjega življenja, **zavesti** njenih nosilcev, tj. običajne zavesti in njene neposredne refleksije (klasične znanstvene analize).

Kako je s fetišizmom, to religijo vsakdanjega življenja, postvarelostjo oseb in poosebljenjem stvari, v pogojih kapitala kot samosvoje poosebljenosti stvari oziroma postvarelosti medosebnih razmerij?

#### – avtomatični fetiš kot čista oblika fetiša

Kapital je najkonkretnjša in najrazvitejša oblika blagovnih odnosov. Prav zato najabstraktnjša. V njem in prek njega dosežejo blagovni odnosi, z njimi pa fetišizem, ki jih obleplja, višek. Tudi višek zapletenosti. „Ker je blagovna oblika najboljčejša in najnerazvitejša oblika buržoazne produkcije, zaradi česar nastopa zgodaj, čeprav ne na isti vladajoči, torej karakteristični način kakor dandanes, se zdi, da je njen fetišističen značaj relativno lahko spregledati. Pri konkretnejših oblikah zgine celo ta videz enostavnosti.“ (MEW 23–97) Videz enostavnosti je seveda vseskozi videz, saj je blagovna oblika kot oblika skrivala svojo skrivnost vse do Marxa. Enostavnost je zgolj komparativna, glede na že razkrito skrivnost tako enostavne kot najbolj zapletene, kapitalске blagovne oblike.

V enostavni blagovni obliki, enostavnem vrednostnem razmerju (1 miza = 5 parov čevljev) se, ko je analitično obdelana prav kot oblika, nazorno pokaže, kako uporabna vrednota (konkretno delo) služi kot pojavna oblika svojega nasprotja: menjalne vrednosti (abstraktnega dela). Oziroma, v vsakdanjem življenju izstopa fetiš denarja. Denar kot kapital zgubi videz enostavnosti, videz enostavnega fetiša v tistem trenutku, ko postane nakupovalno sredstvo za nakup dela, kakor se izraža v jeziku vsakdanjega življenja. Dejansko pa za nakup delovne, vrednost tvoreče delovne sile. Ker to, da je delo, ne po svoji konkretni, temveč po svoji abstraktni, „drugi plati obči vrednost tvoreči element, lastnost, po kateri se ločuje od vseh drugih blag, izpada iz območja običajne zavesti“ (MEW 23–563). V njeno območje tudi ne prodre, da delavec ne dobi ekvivalenta za svoje konkretno delo, temveč za delovno silo, za korelat abstraktnega dela, zaradi česar je zmeraj že „prepoceni“ plačan. „Delavec je torej edini, ki vsako blago, četudi ga kupi po njegovi vrednosti, plača čez njegovo vrednost, ker kupi čez njegovo vrednost obči

ekvivalent za delo, denar.“ (MEW 26. 3–13) Tako postane denar kot kapital plodilen, samooplajajoča se vrednost.

Običajni zavesti tako mezdnega delavca kot kapitalista pa se zdi, da samooplojevalna moč denarja izvira iz denarja oziroma iz kapitala samega. K denarju kot kapitalu sodi (tako misli ne le vsak bančnik, ampak tudi vsak bančni hranilec), da prinaša obresti. Obresti pa so le drug izraz za samooplojevalno, brezosebno moč denarja v pogojih kapitalsko–blagovnih odnosov.

Obrestni kapital, kapital kot samooplajajoči se denar ( $D - D'$ ), kažoč se torej kot stvar, ki je sposobna razširjene samoreprodukcije, kot stvar, ki je, čeprav mrtva stvar, bolj živa od kateregakoli živega bitja, prižene fetišizem do vrha. „V obresti prinašajočem kapitalu doseže kapitalsko razmerje svojo najskrajnejšo in najfetišističnejšo obliko.“ (MEW 25–405) Fetiš denarja dobi obliko in moč avtomatičnega fetiša. „Kapital se pojavlja kot misteriozni in samoustvarjalni vir obresti, svojega lastnega pomnoževanja. **Stvar** (denar, blago, vrednost) je zdaj kapital kot gola stvar in kapital se pojavlja kot gola stvar . . . V obresti prinašajočem kapitalu je zato ta avtomatični fetiš izdelan do čistega, samo sebe ovrednotujoče vrednosti, denar hoteči denar, in v tej obliki ne nosi nobenih sledi (Narben) svojega nastanka več. Družbeno razmerje je dopolnjeno kot razmerje stvari, denarja, do same sebe . . . Tu sta fetišističen značaj kapitala in predstava kapitalskega fetiša gotova. V  $D - D'$  nahajamo brezpojmovno obliko kapitala, sprevernitev in postvaritev produkcijskih razmerij v najvišji potenci . . . kapitalsko mistifikacijo v najbolj slepeči (grellsten) obliki.“ (MEW 23–405)<sup>3</sup> Fetiš denarja je kot avtomatični fetiš „čista oblika fetiša“ (MEW 26. 3–489), fetišizem v najčistejši, torej najskrivnostnejši in najbolj blesteči obliki hkrati. Fetiš, ki je bleščeče zaslepljujoč. Neočiten zaradi preočitnosti.

Fetišističen značaj kapitala, vloga kapitala kot avtomatičnega subjekta oziroma „čistega avtomata“ (MEW 25–412) za razširjeno reprodukcijo vrednosti, torej za spreminjanje delavca v objekt črpanja presežne vrednosti, zato sovпада s predstavo kapitalskega fetiša, tj. s predstavo kapitala kot avtomatičnega fetiša, seveda na premaknjen način; na ta način, da se predstavi v kapitalsko vsakdanje življenje zajetih, se ta kapital kaže kot edini pravi akter, kar faktično tudi je.

Ta „fetišistična predstava“ (MEW 26. 3–269) obvladuje tudi klasično politekonomsko znanost. Ker ekonomisti ne razlikujejo med konkretnim in abstraktnim delom, med delom in delovno silo, med prisvojenostjo in kupljeno vrednostjo, ker torej „identificirajo preteklo delo s kapitalom – preteklo delo tukaj tako v pomenu konkretnega, v produktih realiziranega dela, kakor v pomenu družbenega dela (tj. abstraktnega dela – TH), materializiranega delovnega časa – je pri njih razumljivo, kot Pindarjih kapitala, da uveljavljajo **predmetne** elemente produkcije in precenjujejo njihov pomen nasproti **subjektivnemu** elementu, živemu, neposrednemu delu“ (MEW 26. 3–271). Precenjujejo je pravzaprav premila oznaka. Kajti odnos med subjektivnim in objektivnim elementom sprevrtačajo.

#### – funkcionalnost ekonomskega fetišizma

Ekonomistom je predstava o odnosu med subjektivnim in objektivnim elementom **adekvatna** šele takrat, kadar je **sprevrnjena**. „Delo jim je adekvatno šele takrat, ko si stopi nasproti samemu sebi, pasivum dela svojemu aktivumu.“ (MEW 26. 3–271) Ko

3 V formulaciji Teorij o presežni vrednosti: „V obresti prinašajočem kapitalu je ta avtomatični fetiš dopolnjen, samo sebe ovrednotujoča vrednost, denar tvoreči denar, in v tej obliki ne nosi nobenih sledov svojega nastanka. Družbeno razmerje je dopolnjeno kot razmerje stvari (denarja, blaga) do sebe same . . . V tej obliki eksistira kapital tudi za predstavo posebej. Je kapital par excellence.“ (MEW 26. 3–447)

preteklo (objektivirano, mrtvo) delo prek posebljenja v kapitalu (funkcionarjih kapitala) stopi nasproti sedanjemu (subjektivnemu, živemu) delu oziroma mezdnemu delavcu. Ko se nasproti delavcu uveljavi kot edini subjekt, kateremu lahko in mora prodati svojo delovno silo, nasproti kapitalistu pa kot prav tako edini subjekt za avtomatično dobavo profita. Ko postane torej avtomatični subjekt spreminjanja (sprevrčanja) človeka kot subjekta v objekt in funkcijo črpanja presežne vrednosti. V takšnem položaju ekonomistom delo tedaj ustreza svojemu pojmu. Naj bi bilo adekvatno samemu sebi.

Takšno pojmovanje adekvatnosti dela imenuje Marx opravičevanje sprevrčenosti blagovno-kapitalskega sveta. „Da bi **specifično družbeno**, tj. **kapitalistično obliko**, v kateri se razmerje med delom in delovnimi pogoji sprevrča, tako da ne uporablja delavec pogojev, temveč pogoji uporabljajo delavca, tudi **tehnološko** opravičili, dajejo ekonomisti predmetnemu elementu dela napačno pomembnost nasproti delu samemu.“ (MEW 26. 3–271) In ker se potemtakem „napačna pomembnost“ izpostavlja tako v „realnosti kapitalistične produkcije kot v njeni teoriji“ (prav tam), ker je klasična znanstvena analiza le „theoretical expression“ (prav tam), kapitalske prakse, njene totalne fetišiziranosti, je moč pripisati značaj fetišizma tudi njej.

Fetišizem ekonomije, praktično gospodstvo abstraktnih in sprevrjenih ekonomskih zakonov ima svoj teoretski izraz v „ekonomskem fetišizmu“ (MEW 26. 3. 271) ekonomskih kategorij. Religija vsakdanjega življenja, praktični fetišizem „tvori bazo fetišizma političnih ekonomistov“ (Marx, Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, Frankfurt, 1970, str. 11). Tako praksa kot teorija pa sta funkciji **kapitala**, preteklega oziroma abstraktnega dela, ki se je v obstoječih postvarelih odnosih **pretvorilo** v „avtomatični subjekt“ (MEW 23–169), tj. v „procesoidno, samo sebe gibajočo substanco“ (prav tam). Kakor je kapitalist „le funkcija v njem z voljo in zavestjo obdarjenega kapitala“ (MEW 23–619) in se „celotne subjektivne produktivne sile dela predstavljajo kot produktivne sile kapitala“ (MEW 25–55), tako je tudi znanstvena analiza kot „teoretski izraz“ kapitalskega funkcioniranja funkcija kapitala. Znanstvena analiza klasične politične ekonomije (in vsakršnega ekonomizma) je kot fetišistična znanstvena analiza vselej že funkcionalistična.

Funkcionalistična v obeh smereh: v smeri grobega materializma, kolikor funkcionalnost stvari glede na kapital opisuje kot naravne lastnosti teh stvari, ter v smeri grobega idealizma, kolikor stvarjem, ki funkcionirajo kot kapital, pripisuje to lastnost v njihovi imanenci. „Grobi materializem ekonomistov, ki motrijo družbena produkcijska razmerja ljudi in določila, ki jih dobijo stvari, kot subsumirana pod ta razmerja, kot **naravne lastnosti** stvari, je prav tako grobi idealizem, da fetišizem, ki pripisuje stvarjem družbene odnošaje kot njim imanentna določila in jih tako mistificira.“ (Gr. 579) Posledica funkcionalnosti klasične znanstvene analize je mistificiranje stvari, natančneje: reproduciranje njihovega mističnega značaja v blagovno-kapitalskih odnosih.

Grobi materializem je obenem že tudi grobi idealizem. Ne da bi se v grobi idealizem šele sprevrčal ali da bi se med njima dogajalo vzvratno sprevrčanje. Sta isto: reprodukciji fetišizma kot religije vsakdanjega življenja, postvarelosti oseb in posebljenja stvari. Ker se reifikacija oseb, ki jo reproducira grobi materializem, dogaja le kot personifikacija stvari, ki jo reproducira grobi idealizem, sta tako grobi materializem kot grobi idealizem izraz tega navidez dvosmernega, toda v bistvu istosmernega dogajanja. Oba skupaj, vsak s svojega vidika reprodukcije sprevrjenih razmerij, tvorita isto, tj. mistificirajočo, fetišistično usmerjenost klasične znanstvene (politekonomske) analize.

Sta tisto, zaradi česar so kategorije te znanosti premaknjene, zaradi česar ekonomisti vse postavljajo na glavo, zaradi česar so ideologi in je njihova znanost ideološka. Zaradi česar torej klasična znanstvena analiza ne predre obzorja običajne zavesti obstoječega sveta.









# Stres kot psihološki problem

*Dr. Levin Šebek*

Tematika, ki se danes kopiči okrog na videz neopaznega problema „STRES“, postaja vse bolj in bolj zanimiva in predmet proučevanj mnogih strokovnjakov.

Eden od strokovnjakov je med drugim hudomušno zapisal: „Če bi substanco stresa znanstveniki končno opustili in bi bila eliminirana iz strokovne literature, bi bilo mnogo manj znanstvenih razprav.“

Večina raziskav, ki se direktno ali indirektno dotika tematike stresa v najširšem smislu, je bila izvedena že pred leti. Ne moremo pa trditi, da so bile vse te raziskave opravljene na temo stresa, pač pa so se raziskovala področja kot: konflikti, frustracije, obrambne reakcije, nesreče in psihična stanja individuov ob njih, obširno področje čustev, zlasti še različne oblike strahu in jeze, ker se zanje navadno domneva, da so na neki način produkt stresa.

Lahko tudi rečemo, da problem stresa ni domena ene same znanstvene discipline. Je interdisciplinarni problem, saj vključuje poleg medicine, psihologije, sociologije in antropologije še mnoge druge znanstvene discipline.

## KAJ JE STRES?

Stres lahko pojmujeemo kot silo, ki je usmerjena, aplicirana na določen sistem. Ta sila pa je dovolj močna oziroma zadošča, da izzove odpor ali da spremeni sistem, na katerega je usmerjena.

Stres je lahko omejen zgolj na fizično moč ali fizične sisteme – v tej smeri so šle prvotne razlage. Lahko pa je pogojen tudi s fiziološkimi spremembami v organizmu, zlasti ko pride do porušanja ravnovesja oziroma homeostaze. Stres lahko obravnavamo tudi s psihološkega vidika, ko deluje na psihične procese in sisteme. Najpogosteje pa ga obravnavamo ob socialnih situacijah, predvsem tistih, ki preprečujejo oziroma ogrožajo normalne vedenjske oblike posameznika ali skupine ljudi. Na le-te individuum nujno reagira, in to prizadeto, pač odvisno od sile pritiska, ki nanj deluje in ga s tem tudi ogroža.

Leta 1963 je Smelser opozoril na zanimiv problem družbenega neravnotežja, ki ga pogojujejo družbeni izbruhi, na primer: premiki v sami družbi, panika ob nenavadnih dogodkih, upori in podobno. Temu neravnotežju v socialnem deležu stresa, če ta pojav upravičeno tako poimenujemo, ustreza fiziološki pojem homeostaza. Če zanemarimo terminološke variacije, ki definirajo predmet stresa, in ugotovimo teme, ki smo jih navedli, dobimo vsebinske vire za nadaljnja raziskovanja stresa.

## TERMIN STRES

Termin stres je danes glede na rabo že zelo domač tako laikom kakor tudi strokovnjakom. Lahko bi rekli, da je sestavni del sodobnega slovarja, ki ga uporabljamo v vsakdanjem življenju. Ker sta njegova uporaba in pomen vsestranska, prihaja do težav pri njegovi adekvatni uporabi. Lahko na primer označuje kompleksno področje problemov na najrazličnejših nivojih proučevanja in uporabnosti. Zato so tudi opredelitve vselej

determinirane z vidika rabe. Prav zaradi navedenih dejstev se nam zdi primerno, da poskušamo najprej tudi sami podati določeno opredelitev. Preprosto, gre za dogovor o terminologiji, ki jo bomo uporabljali. Termin „STRES“ je nekoliko preohlapen, kadar ga uporabljamo v sklopu najširšega področja. Tako uporabo termina se često kritizira kot nespecifično in neznanstveno. Na nekem zasedanju na temo stres, kjer so udeleženci razpravljali predvsem o terminologiji, je eden od udeležencev (Mirsky) rekel: „Če pregledamo literaturo, ki se ukvarja s „stresom“, postane očitno, da skoraj vsako transformacijo energije lahko interpretiramo kot pojav stresa. Zato predlagam, da prenehamo tako ohlapno razpravljati in uporabljati termin „stres“ in pričnemo razpravljati o tej tematiki z bolj specifičnimi termini!“ Res pa je, da nekaj odprtosti nujno potrebujemo in se tudi tolerira, kajti preveč zaprti problemi in pojmi v znanosti niso dobri. Le-ti zavirajo ustvarjalnost samega raziskovanja.

Zato se zdi koristno uporabljati termin „STRES“ kot generičen termin za celotno področje problemov, ki vključuje stimulus, kateri povzroča stresne reakcije, reakcije same in različne intervenirajoče procese. To pa lahko vključuje raziskovanje in teorijo v problematiki skupin ali pa tudi individualne probleme in težave, na primer: posledice najrazličnejših elementarnih katastrof, fiziološki napad na organe in vplive tega napada, motnje adaptativnega delovanja, ki ga povzročijo pogoji omejitve, najrazličnejša emocionalna stanja: strah, jeza, depresivna stanja, obup, brezup, občutki krivde in podobno.

Stres kot pojem se je začel uporabljati najprej v ZDA. Postal pa je zanimiv zlasti med in po drugi svetovni vojni. Začeli so ga uporabljati zdravniki, predvsem psihiatri, fiziologi ter psihologi, ki so se ukvarjali s problemi adaptacije vojakov v najrazličnejših situacijah, v katerih so se znašli in to često v težkih vojnih okoliščinah. Postalo je jasno, da so razmere, v katerih so bili, bistveno vplivale na vedenjske reakcije, ki so se lahko pokazale tako v psihičnih kot fizioloških motnjah. Te motnje so praviloma pripisovali stresu kakor tudi dejavnikom, ki vplivajo na osebnost v tem smislu, da podleže takim razmeram.

Razlog večjega zanimanja psihologov za proučevanje tega pojava – neuspela adaptacija individua v določeni situaciji – je v spremembah vedenja ki so se vidno kazale v tako registriranih patoloških primerih obravnavanih individuov.

Drugi razlog za to razširjeno dejavnost je, da stres kot splošni človeški in živalski pojav izhaja iz napetega in mučnega doživljanja. Iz navedenih dejstev avtorji sklepajo, da ima stres ogromen pomen in vpliv tudi na vedenje individua. Prav tako pa ne moremo zanikati njegovega pomena pri učinkovitosti adaptacije.

Stres potemtakem ni niti ena od navedenih oblik teh stanj; ni niti dražljaj oziroma odgovor nanje. Stres tudi ne pomeni eno od spreminjajočih se oziroma intervenirajočih variabel.

Zajema torej široko–kompleksno in neizoblikovano interdisciplinarno področje zanimanja in raziskovanja. Uporablja se kot skupni termin za navedena področja proučevanja. Poseben pomen in vrednost za vse znanstvene discipline, ki se ukvarjajo s problematiko stresa, pa bi bil, če bi lahko popolnoma doumeli in razumeli procese, ki so vključeni v stres, jih obvladali in uspeli kontrolirati. Ko se na primer ustavimo na nivoju analize znotraj polja stresa, le-to običajno opredelimo še z dodajanjem pridevnikov kot: socialni, psihični ali fiziološki.

Socialno determinirani mehanizmi poudarjajo sociološko strukturo, od tod tudi poimenovanje socialni stres. Učinke „fizikalnega napada“ na posamezne organe oziroma celoten organizem, na primer vplivi ropota, ki presega 82 decibelov, prekomerno toplotno sevanje na delovnem mestu itd., obravnavamo z imenom fiziološki stres. Determinante, ki direktno ali indirektno delujejo na psihosocialne strukture posameznika ali skupine ljudi, na primer medijski procesi, emocije strahu, jeze ali grožnje, razne konfliktna situacije, obravnavamo kot **psihični stres**.

Prav bi bilo, da bi te mnogovrstne nivoje prepletali v interdisciplinarnih raziskavah. Tako lahko na primer psihični stres situacije uporabimo v raziskavi, ki je primarno osredotočena na fiziološke odgovore in pojasnjevanje fizioloških sprememb in deformacij. Po drugi strani pa lahko socialni ali klinični psiholog uporablja fiziološke pokazatelje stresnih situacij oziroma reakcij, čeprav njegov primarni interes niso pojasnjevanja fizioloških stanj. Zato so med drugim zanimivi interdisciplinarni prijemi, pri čemer se lahko bolj precizno osvetlijo in ovrednotijo nesporne vezi med fiziološkimi in psihološkimi pokazatelji stresnih situacij. Razumljivo je, da psihični mehanizmi ne morejo biti pojasnjeni zgolj z analizo fizioloških sprememb oziroma stanj v organizmu in obratno.

## PODROČJE RAZISKOVALNEGA DELA

Področje stresa je najbolj jasno opredeljeno, kadar se srečamo z ekstremnimi motnjami fizioloških ali psihičnih funkcij. To so navadno motnje, ki nastajajo zaradi nenavadno zastrašujočih, škodljivih ali prezahtevnih življenjskih pogojev.

Opazovanja ljudi, ki so bili ekstremno izpostavljeni in katerih ustrezne izkušnje izhajajo iz življenjsko nevarnih situacij, nam lahko pomagajo pri oblikovanju splošnega opisa stresa. Prav tako so pomembne tudi mnoge terenske raziskave socialnih in psihičnih učinkov naravnih nesreč, na primer poplav, potresov, eksplozij, bombardiranj in podobno, pri pojasnjevanju vplivov in delovanju teh motenj.

Raziskave, ki vključujejo proučevanja o vplivih večjih motenj na adaptacijsko funkcijo pri ljudeh, živalih in socialnih sistemih, vselej jemljejo te motnje kot znak stresa. Zdi se, da so stresne reakcije izid razmer, ki porušijo ali nevarno omajajo dobro ustaljene osebne ali socialne vrednote pri ljudeh, ki so jim izpostavljeni. Stimulusni pogoji so zaradi tega identificirani kot situacije stresa.

Problemi tudi nastanejo, ko skušamo postaviti spodnjo oziroma zgornjo mejo stresa – bodisi ob dražljaju bodisi ob odgovoru. Ko se pomikamo vzdolž kontinuuma od najbolj močnih do najbolj milih stresnih situacij, se upravičeno vprašamo, ali bomo opazili stresne reakcije pri sleherni osebi. Znano je, da lahko nekatere situacije, ki se zdijo za večino ljudi blage, pri nekaterih povzročajo velike motnje. Če eden ali več posameznikov pokaže stresne reakcije v situacijah, ki za večino to niso, moramo šteti tudi take situacije za stresne vsaj pri teh ljudeh.

Iz navedenih dejstev sledi, da stres ne moremo definirati izključno s situacijami, ker je kapaciteta vsake situacije glede povzročanja stresnih reakcij, odvisna od posameznika. Podobno stresne reakcije posameznika ne dajejo ustrezne osnove za definiranje stresne situacije nasploh, razen za obravnavano osebo ali pa osebe, ki so ji zelo podobne. Zanimiva je tudi raziskava, v kateri je Janis leta 1958 ugotovil, da intenziteta predoperacijskega strahu ni v pomembni zvezi s težavnostjo operacije. Pri tem imajo pomembno vlogo osebnostni dejavniki. Lahko tudi rečemo, da vloga osebnostnih dejavnikov pri nastajanju stresnih reakcij zahteva definicijo stresa v smislu interakcij med individui in situacijami. Ne moremo pa kateregakoli izmed njih obravnavati izolirano.

Ena najbolj vidnih in vplivnih študij, obravnavala je tako imenovano „bojno utrujenost“: „Ljudje pod stresom“ – avtorja Grinker in Spiegel l. 1945 – je bila klinična analiza psihopatoloških reakcij pri letalcih. Opirala se je na sistematična opazovanja posameznikov, ki so jih evakuirali z bojnih območij v bolnišnice v zaledju. Specifične razmere, v katerih so piloti bili med bojnimi poletji, so povzročale strah, bojazen pred smrtjo ter druge fiziološke motnje, ki so v določenih primerih usodno vplivale na njihovo psihično stanje in njihovo neustrezno vedenje – tudi v sredini, v kateri so živeli. Osnovni

cilj te raziskave se je usmeril v iskanje ustreznih metod in postopkov, kako pomagati posamezniku, da prebrodi to stanje in spremeni nenormalne vedenjske oblike.

Po Selyeju imajo modeli homeostaze pomembno vlogo pri analizi stresa. Te modele so prevzeli tudi mnogi psihologi. Pri tem pa se odpre nov problem, ki je vezan na samo opredelitev stalnosti razmer, ki naj bi predstavljale normalno stanje in kamor naj bi se povrnil psihični sistem, ko je bil moten (problem je namreč v nejasni opredelitvi „normalnega stanja“).

S stališča homeostaze je torej stres simulusni pogoj, ki povzroči neravnotežje v sistemu in s tem dinamični pritisk. Povzročene spremembe v sistemu pa aktivirajo mehanizem ravnotežja. V fiziologiji in tudi psihologiji so dobro znani ti primeri: jemo, kadar smo lačni, pijemo, ko smo žejni, mentalni bloki, ki nastopijo kot obrambni mehanizmi pri intelektualnem naporu, fiziološki mehanizmi uravnavanja temperature, Selyejev sindrom adaptacije ter serija nevrnalno-humoralnih reakcij ob delovanju škodljivih stimulusov na organske sisteme in podobno.

Avtor Selye v eni od svojih razprav opredeli tudi pojem „stresor“. Po njem so „stresor“ škodljive razmere, ki povzročajo stres. V časih uporablja termin stres, da bi zajel začetni vpliv „stresorja“ na organizem kot stanje pripravljenosti – alarma. Uporablja pa ga tudi za pojasnjevanje adaptacijskih mehanizmov, katerih funkcija je vzpostaviti homeostazo, in za zmanjševanje škodljivosti in bolečih posledic podaljšanih homeostatičnih procesov.

Ne glede na obravnavano terminologijo, smo se pravzaprav dotaknili iste teoretične in empirične problematike. Pri tem je predvsem pomembno, da ugotovimo, katere so te zunanje in notranje sile oziroma simulusni pogoji stresnih reakcij ter intervenirajoče ali posredujoče strukture in procesi, ki določajo, kdaj in v kakšni obliki bodo nastopile stresne situacije. Pri tem pa moramo nujno upoštevati razlike, ki nastopijo. Te razlike so lahko pogojene z individualnimi posebnostmi, starostnimi posebnostmi, s posebnostmi glede na raso in ne nazadnje s kulturnimi posebnostmi.

V prizadevanju, da bi dosegli splošno teorijo o psihičnem stresu, naletimo na določene težave. Pojavljajo se določene težnje, katerih cilj je obiti vprašanja, ki so osnova za razumevanje doživljanja ljudi. Tako na primer bogato področje medosebnih odnosov, ki so za človeka zelo pomembni kot eden izmed virov stresov, enostavno obidejo. Često se ignorira tudi vloga socialne potrditve ali nepotrditve, konflikti, ki nastanejo zaradi socialne vloge in pričakovanj, sprejemanje norm in standardov, ki so neposredno povezani z reakcijami krivde in depresij.

Splošne teorije stresa verjetno ne bomo mogli podati vse dotlej, dokler ne bomo imeli zadovoljive analize psihičnega stresa na ravni človeka. Splošni principi morajo zajeti človeške pojave v podrobnosti znotraj širšega sistema in specifične variable, ki delujejo na specifični način znotraj sistema.

Ustrezno teoriji stresa in njegovemu raziskovanju je tudi spoznanje, da so nekatere endokrine žleze, ki nesporno vplivajo na človekovo vedenje, spremenjene pri različnih filogenetskih vrstah, in to ne tako zelo v hormonalnih karakteristikah kot v načinu delovanja znotraj živčnega sistema.

Pomembne bi bile tudi ugotovitve, kakšne so spremembe in v katerih organih se te spremembe dogajajo pri določenem doživljanju. Res je, da je o tej odvisnosti že marsikaj dognanega, vendar je del zvez med fiziološkimi procesi in psihičnimi pojavi, ki jih poznamo, še zelo majhen.

Naše znanje o zakonitostih psihičnega življenja bo dosti bolj popolno, ko bomo več kot danes vedeli o fizioloških ali organskih osnovah psihičnega življenja.

# Pravo kot področje interdisciplinarne raziskave

Dr. Anton Žun

Glede na naslov tega prispevka moramo uvodoma ugotoviti, da je danes pretežno že preživelo pojmovanje, po katerem naj bi bilo celostno proučevanje prava izključno domena tradicionalnih pravnih disciplin, ki se združujejo v znanosti o pravu (pravni znanosti) z njeno občo teorijo. To pojmovanje je postalo nevzdržno, ko se je proučevanju prava z oblikovnega zornega kota, ki ga je najdosledneje speljala tako imenovana čista teorija prava, pridružila še vsebinska obravnava prava kot družbenega pojava. Z oblikovnega zornega kota lahko opredelimo pravo kot skupnost sankcioniranih splošnih in abstraktnih norm za ravnanje fizičnih in pravnih oseb v nekem sistemu družbene organizacije, ki ga pretežno – neposredno ali posredno – prežema država, ko opravlja v odnosu do prava funkcijo prisiljevanja. Vsebinska obravnava prava kot družbenega pojava, ki obenem skuša pojasniti socialni izvor funkcije prisiljevanja, pa prodira v globlje razsežnosti pravne sfere družbenega življenja. Marksistično orientirana misel o pravu privede do spoznanja, da pravni odnosi izhajajo iz družbenih odnosov, ki jih – vsaj v skrajni liniji – determinirajo ekonomski (produksijski) odnosi. Družbeni odnos pomeni vselej neko družbeno dejstvo, ki pa samo po sebi nikakor ni zgolj naturalno dejstvo, marveč vsebuje tudi idealni moment. To izhaja že iz Marxove obče filozofske misli, ki je usmerjena na vzpostavitev enotnosti naturalnega in idealnega sveta. Aplicirana na pravno sfero družbe bi to pomenilo, da idealni moment vsebuje neke vrednote, ki so relevantne za veljavnost prava. Zato lahko trdimo, da pravna norma kot čisto oblikovni element prava, kot juridični element v ožjem pomenu besede, izrazno zajema in formalno oblikuje pravni odnos kot ovrednoteno družbeno dejstvo. V pravni sferi družbenega življenja se torej gibljejo in prepletajo v normativni pojavnih obliki, ki je juridični element v ožjem pomenu, še vsebinski elementi družbenih dejstev in družbenih vrednot. Raziskava o družbenih dejstvih ali družbenih odnosih kot strukturalnih elementih prava nas privede na področje sociologije prava, razmišljanja o vrednotah, ki prevečajo strukturo prava, pa so področje filozofije prava.

Spričo uvodne ugotovitve lahko sedaj rečemo, da sodi v področje znanosti o pravu (pravne znanosti) proučevanje norm in normativnih sistemov, ki oblikovno izražajo omenjene vsebinske elemente prava. Predmet znanosti o pravu je torej normativnologično področje prava kot celostnega socialnega pojava, področje pravnih odnosov, ki se v socialnem pojavu „pravo“ nerazdružno povezujejo z dejanskimi družbenimi odnosi, iz katerih izvirajo, in vsemi tistimi vrednotami, ki obenem z objektivnimi družbenimi odnosi tvorijo zgodovinsko pogojen sistem družbene organizacije.

Proučevanje prava in raziskava o pravu sta torej predmet ne le pravne znanosti, marveč tudi sociologije prava in filozofije prava. Trodimenzionalnemu pojmovanju prava ustreza torej tropartitna koncepcija njegovega proučevanja in raziskave. To bi bil prvi vidik interdisciplinarnega posega v pravo. Ni treba, da na tem mestu o njem še kaj več povemo, ker smo se s to problematiko ukvarjali že ob raznih drugih priložnostih (glej. npr. Problem razmerja med filozofijo prava, pravno znanostjo in sociologijo prava, „Pravnik“ št. 7–8/1968).

Ko govorimo o pravu kot področju interdisciplinarne raziskave, se pojavljata vsaj še dva vidika, o katerih je treba nekaj povedati. Prvi se nanaša na odnos med sociologijo

prava in nekaterimi posebnimi sociologijami, ki posegajo v pravne pojave. Drugi pa je usmerjen na odnos med sociologijo prava in nekaterimi drugimi družboslovnimi znanostmi, pri katerih se pravni elementi – bolj ali manj – prepletajo z njihovim temeljnim predmetom proučevanja in raziskave.

## I

V okviru odnosov med sociologijo prava in nekaterimi posebnimi sociologijami, ki posegajo v pravno področje, lahko najprej omenimo **sociologijo politike** (politično sociologijo). Predmet njenega proučevanja in raziskave so politične strukture (npr. politične stranke, birokracija, skupine pritiska) in politični odnosi, ki te strukture oblikujejo in spreminjajo (npr. revolucionarni procesi, procesi vseh oblik političnega boja, oblikovanje in učinkovanje javnega mnenja). Politično sociologijo nedvomno vsaj delno prekriva in se z njo istoveti **sociologija ustavnega prava**. Treba bi bilo ugotoviti meje, ki izvirajo iz zanesljivih kriterijev, na osnovi katerih bi lahko ločili ti dve posebni sociologiji. To nalogo, ki sama po sebi ni enostavna, otežuje dejstvo, da se v obravnavani okvir vključuje tudi **politična znanost**. Ne bi mogli trditi, da obstaja neko jasno razlikovanje med politično sociologijo in politično znanostjo. Če iz politične sociologije izločimo tisto področje, ki ga prekriva sociologija ustavnega prava, so pravni elementi dosti bolj poudarjeni pri politični znanosti kot pri politični sociologiji. M. Duverger (*Sociologie politique*, 1966, str. 24) poudarja, da se politična znanost razlikuje od politične sociologije po tendenci, da bi izolirano proučevala politične pojave, in to v historičnem ali juridičnem smislu, brez večjega stika z drugimi socialnimi znanostmi. V zvezi s to trditvijo lahko ugotovimo, da je za politično sociologijo in sociologijo ustavnega prava – spričo njune empirične razsežnosti – nujna povezava z drugimi socialnimi znanostmi (npr. ekonomijo, demografijo, socialno psihologijo). Izključno teoretična sociologija, ki navadno posega le v problematiko političnih doktrin, se največkrat reducira na neko filozofijo države, na doktrinarno razglabljanje o suverenosti, zakonih, svoboščinah ipd., v bistvu torej na filozofijo sociologije ustavnega prava.

Na področju kazenskega prava se je še pred nastankom ustreznih posebnih sociologij (sociologija kazenskega prava in sociologija kriminala) oblikovala **kriminologija** kot posebna znanost. Za obe omenjeni posebni pravni sociologiji je značilno, da posegata v vzročno in funkcionalno pojasnilo človekovega dejanskega vedenja, oziroma ravnanja nasproti normativnemu pravnemu redu. Pri tem se **sociologija kriminala** predvsem usmerja na proučevanje človeka–delinkventa in kriminala kot socialnega pojava, **sociologija kazenskega prava** pa na proučevanje socialnih učinkov kazenskega pravnega normiranja, kar je pomembno zlasti s stališča morebitnih korekcijskih zakonodajnih posegov na področju kazenskega prava. Kriminologija ima v odnosu do sociologije kriminala nedvomno širše področje, ker zajema – poleg socialnih dejavnikov – vsaj še psihične, somatične in antropološke faktorje kriminalitete.

**Sociologija delovnega prava** se povezuje z nekaterimi posebnimi sociologijami, ki vsebujejo elemente juridičnosti iz delovno pravnega področja. V mislih imamo **sociologijo dela** (industrijsko sociologijo), v katero se vključujejo raziskave na področju sociologije delovnega prava (npr. delovne pogodbe, kolektivne konvencije o delu, pravno varstvo subjektov dela itd.). V našem sodobnem socialističnem razvoju se v tem okviru izraža obširna in pomembna pravna problematika, ki izvira iz družbenih dogovorov in samoupravnih sporazumov v združenem delu. Sociologija delovnega prava je tudi v odnosu do **ruralne (agrarne) sociologije** (npr. zakupnine, spolovinarstvo, pravni vidiki procesov deagrarnizacije itd.) in **urbane sociologije** (npr. pravni vidiki procesov urbanizacije).

Na področju civilnega prava je najbolj viden odnos med **sociologijo rodbinskega (družinskega) prava** in **sociologijo družine**. Pri družini so biološke, socialne, ekonomske in moralne komponente tesno povezane z juridičnim dejavnikom. Pravni elementi, ki so relevantni ob nastanku družine (sklenitvi zakonske zveze), trajanju in prenehanju družine, so očitno neločljivi od vseh drugih elementov v strukturi družine kot družbene skupine in od funkcij družine v globalni družbi. Sociološke raziskave, ki se nanašajo na pravne elemente družine, npr. raziskave o okoliščinah in pogojih, ki vplivajo na sklenitev zakonskih zvez, o razvezah, o roditeljski oblasti, o problemu preživnin itd., nudijo potrebno gradivo ne le za namene teoretičnih posplošitev, marveč tudi za praktično zakonodajno dejavnost, ker le-ta lahko povratno vpliva na poskuse socialnega reformiranja sodobne družine. Obenem pa lahko sociologija rodbinskega prava nudi pomembno pomoč širšim raziskavam na področju sociologije družine, ki se vključujejo v prizadevanja, da bi se razrešila temeljna dilema med pravno enakopravnostjo obeh zakoncev in drugih družinskih članov ter njihovo dejansko socialno enakopravnostjo. Vendar se zdi, da sociologija družine vse premalo upošteva koristi, ki jih nudi sodelovanje sociologov prava, ker ne priznava dejstva, da družina ni le biološka, ekonomska itd. družbena skupina, marveč tudi specifična pravna skupina, čeprav je kot taka le sekundarni pravni fenomen.

Ugotovitev o nezadostni koordiniranosti raziskovalnih prizadevanj velja v bistvu za odnos med sociologijo prava in vsemi drugimi posebnimi sociologijami, ki kakorkoli posegajo tudi v pravno sfero družbenega življenja. Tudi sociologija prava ne posega le v primarne pravne fenomene, se pravi v tiste, ki so s stališča normativne funkcije sestavina obče teorije prava, oziroma teorije pravnih virov. Predmet njenega proučevanja in raziskave so vsi družbeni pojavi, v katerih je vsebovan nek element prava, čeprav se le-ta ne kaže v čisti pravni sestavini, marveč vsebuje tudi druge socialne elemente. Sociologija prava zajema torej tudi tako imenovane sekundarne pravne fenomene (npr. družina, lastnina, pogodba, odgovornost itd.). Pri proučevanju in raziskavi teh pojavov je potrebno sodelovanje med sociologijo prava in občo sociologijo ali ustreznimi posebnimi sociologijami. Če gre npr. za zakonsko zvezo (poroko), se bo sociologija družine najprej usmerila na odnose, ki izvirajo iz običajev, na ekonomske dejavnike itd. in se bo le obrobno srečavala s pravnimi pravili; sociologija prava pa bo izhajala iz teh pravil in šele nato ugotavljala, kako ta pravila ustrezajo običajem, ekonomskim pogojem itd. Gre torej za različne prijeme in tudi metodološke postopke pri proučevanju in raziskavi istih pojavov, kar – v medsebojni koordinaciji – lahko privede do njihovega globljega in bolj celostnega razumevanja.

## II

Proučevanje in raziskava pravnih elementov sta značilni tudi za nekatere družboslovne znanosti, ki se sicer primarno ukvarjajo z drugimi družbenimi pojavi. Med temi znanostmi omenjamo najprej etnologijo, antropologijo, socialno psihologijo in psihologijo. Ko posegamo v ta odnos, povzemamo tudi nekaj misli, ki jih je v tem okviru izrazil J. Carbonnier v svojem delu *Sociologie juridique*, Paris, 1972.

**Pravna etnologija** povezuje pravo z etnologijo. Za pravno etnologijo je značilno, da se nanaša na primitivna (arhaična) prava. Neko pravno pravilo ali pravni institut sta označena kot arhaična, če izražata neko stopnjo pravnega razvoja, ki ga je družba presegla že davno nazaj. To pravo nam torej pojasnjuje preteklost, celo zelo oddaljeno preteklost; lahko pa je tudi živeča preteklost, če je to pravo še danes dejansko učinkujoče pri neki etnični skupini sodobnega sveta.

Kot arhaično pravo se včasih nasploh označuje pravo v družbah, ki še niso imele pisave. Pri vprašanju o nepisanem oziroma pisanim pravu pa je treba posebej upoštevati še dve okoliščini. Po eni strani je nepisano pravo izjemoma možno kot običajno pravo tudi v sodobnih družbah. Po drugi strani je lahko neka tabelarna, torej napisana zakonodaja, arhaične vsebine (npr. Hamurabijev kodeks). O pravni etnologiji znotraj sistemov sodobnega prava bi lahko govorili, kadar gre za takšno tematiko, ki izključno ali vsaj pretežno izhaja iz pravne folklore, iz preživelih pojavov arhaičnega prava, ki se tako ali drugače vnovič uveljavljajo. Tako ima pravna etnologija vendar nek pomen tudi v okviru sodobnega prava.

**Pravna antropologija** se vključuje v odnos med pravom in antropologijo. Glede na ta odnos obstajajo različni koncepti, ki so odvisni od samega pojmovanja antropologije. Prvi tak koncept je tisti, ki v pravno antropologijo vnaša biološke elemente. To pomeni, da gre za področje pravnih pojavov, ki so povezani z biološko naravo človeka, z njegovim fizičnim kakor tudi somatičnim življenjem. Raziskave na področju pravne antropologije bi bile s tega zornega kota usmerjene na običaje in zakone, ki določajo npr. začetek pubertete ali trajanje nosečnosti, na pravna ravnanja, ki so odvisna od spola ali starosti, na odziv prava v primeru bolezni (fizične ali mentalne) ali v primeru smrti, skratka, da ima pravo v teh okvirih nek biološki substrat.

Če izhajamo iz pojmovanja **socialne antropologije**, ki je usmerjeno v pojem narave, v naravo človeka, v dejstvo, da je v naravi človeka, da živi v družbi, se odpirajo neke nove možnosti za pravno antropologijo. V tem okviru lahko postavimo odnos med pravom in antropologijo na temelje, ki niso izključno biološkega izvora. Lahko bi rekli, da je pravna antropologija znanost o **homo juridicus**, o človeku, ki je po naravi juridičen. Ta naturalna juridičnost je nedvoumno podana vsaj v tem, da je človek sposoben dajati in sprejemati mnenja in presoje, da je torej norma lastna človeku. Pri tem ne gre za to ali drugo normo niti za neke temeljne norme, ki jim pripisujejo univerzalno vrednost. Razumljivo je, da tudi ne gre za vprašanje o nekih temeljnih in neodtujljivih pravicah, ki jih človek pridobi že z rojstvom, kar oznanja teorija naravnega prava. To, kar imamo v mislih, je človekova abstraktna sposobnost za norme (mnenja in presoje). Ta naturalna juridičnost je z vsemi mentalnimi mehanizmi, ki jo vzdržujejo, objekt pravne antropologije. Tako pojmovana pravna antropologija lahko pomaga sociologiji prava pri razlagi geneze pravnih pojavov.

**Pravna psihologija** pomeni povezavo prava s psihologijo. Pri pravni psihologiji gre za proučevanje in raziskavo pravnih elementov, ki jih srečujemo v pojavih kolektivne psihologije in v skupku individualnih psiholoških pojavov, v pojavih interpersonalne psihologije. Z drugega zornega kota bi lahko rekli, da gre pri tem za psihološko analizo ustreznega pravnega področja, npr. odnosa med pravom in subjektivnim pravom, področja obligacijskega prava (pogodba in **consensus**) itd.

Toda tudi nekateri individualni psihološki pojavi imajo lahko naravo juridičnosti. To se pokaže vselej, kadar se individualna zavest tako ali drugače prepleta s pravno zavestjo. Kot primer lahko navedemo oporoko. Pri sodni oporoki je seveda že vnaprej vidna socialna in s tem pravna organizacija. Toda tudi pri oporoki, ki jo je oporočitelj sam napisal, je mogoče njegovo zavest točno analizirati samo v odnosu do pravne institucije dedovanja, torej v odnosu do prava in s tem do družbe. Anticipacija pravnih učinkov deluje torej na individualno zavest in tako vnaša vanjo socialne elemente. Lahko bi tudi rekli, da ima nek psihološki pojav juridično naravo, kadar je v individualni zavesti odsev prava, njegovih pravil in institucij. Taki pojavi so lahko pretežno intelektualni (razumski), kakršna je npr. problematika poznavanja oziroma nepoznavanja prava, kar je danes predmet številnih empiričnih raziskav, lahko pa so pretežno afektivni (čustveni), kakršna je celostna problematika tako imenovane pravne zavesti, ki je v bistvu nekakšna intuicija pravičnega prava oziroma pravičnosti. Za vse te kategorije psiholoških pojavov je značilno, da je v njih prisotna družba oziroma njena pravna sfera.



Iz dela avtorja, ki smo ga omenili zgoraj, lahko povzamemo še ugotovitev, da se pravo povezuje tudi z nekaterimi posebnimi področji psihologije. Tako je npr. področje **juridične psihoanalize**, kajti mnoge raziskave s tega področja kažejo interes za pravo, posebej za kazensko pravo in rodbinsko (družinsko) pravo, kar pomeni, da se te raziskave vključujejo v sociologijo prava. To velja tudi za **juridično psihopatologijo**, ki jo prav tako lahko smatramo kot nekakšen podaljšek sociologije prava. Na patološke pojave vplivajo tudi socialni faktorji kot so družina, okolje, družba in s tem tudi pravo. Raziskave, ki povezujejo sociologijo prava z **juridično psihopatologijo**, so usmerjene na razne deviantne oblike nekaterih pravnih pojavov, npr. pravičarstvo (kverulanca), oporočna manija itd. Končno lahko omenimo še **sodno psihologijo**, ki se aplicira na sodstvo. Sodna psihologija nudi psihološko znanje, ki je sodniku potrebno pri izvrševanju njegove funkcije. V sodnem postopku je lahko psihološka ekspertiza pomembna npr. pri vrednotenju verodostojnosti pričevanja.

Proučevanje in raziskava na področju sociologije prava se povezuje tudi s politično ekonomijo in demografijo kot posebnima družboslovnima znanostima. **Politična ekonomija** je pomembna zlasti za gospodarsko in civilno (npr. premoženjsko, dedno) pravo, **demografija** pa za oseбно in rodbinsko (družinsko) pravo. Gre za to, da iste pojave, ki pred nami nastopajo kot pravni pojavi, lahko analiziramo z dveh različnih zornih kotov. Ko npr. proučujemo neko blagovno borzo, ki pomeni skupnost kupoprodajnih pogodb, bo ekonomist raziskoval, kako se oblikujejo cene, sociolog prava pa bo usmeril svojo raziskavo na ugotavljanje, kako se aplicira zakonita ureditev tržišča glede na sklenjene kupoprodajne pogodbe. Razumljivo je, da se ti dve raziskavi medsebojno dopolnjujeta, kajti obe vrsti dejstev vplivata ena na drugo. Ko pa npr. proučujemo problematiko sklepanja zakonskih zvez (porok), se bo demograf usmeril v vprašanje starosti zakoncev in, recimo, še posebej ugotavljal število mladoletnikov; sociolog prava pa bo pri mladoletnih zakoncih skušal ugotoviti razloge, ki so vplivali na privolitev staršev v to zakonsko zvezo. Tudi v tem primeru obstaja dopolnjujoča se zveza med obema vrstama dejstev, kar pomeni, da se demografska raziskava vključuje v raziskavo na področju sociologije prava in obratno.

S tem smo kratko nakazali nekaj možnosti, ki pridejo v poštev za opredeljevanje odnosa med sociologijo prava in nekaterimi drugimi družboslovnimi znanostmi (etnologijo, antropologijo, psihologijo, politično ekonomijo in demografijo). Obenem smo tudi kratko omenili problematiko odnosa med sociologijo prava in nekaterimi drugimi posebnimi sociologijami. S tem smo torej – ne da bi posegali v kakršnokoli globljo analizo – hoteli zgolj opozoriti na dejstvo, da so pravni pojavi, odnosi in institucije, ki izhajajo iz socialnega življenja, lahko tudi predmet interdisciplinarnega proučevanja in raziskave, da je potemtakem področje prava lahko tudi interdisciplinarno znanstveno področje.



# Marksistični pojem družbene formacije in religije: izhodišča, primeri, hipoteze

Dr. Marko Kerševan:

## I.

„Če govorimo o produkciji, govorimo vselej o produkciji na določeni stopnji družbenega razvoja. Produkcija nasploh je abstrakcija, toda razumna abstrakcija kolikor skupne opredelitve zares poudarja, utrjuje in nam s tem prihrani ponavljanje. Brez tega splošnega ali s primerjavo dobljenega skupnega, bi si ne mogli zamisliti nobene produkcije . . . Sklep: Za vse produkcijske stopnje imamo skupne opredelitve, ki jih misel fiksira kot splošne, toda tako imenovani splošni pogoji produkcije . . . so le abstraktni momenti, s katerimi ne pojmujeemo (begriffen) nobene dejanske zgodovinske produkcijske stopnje.“<sup>1</sup>

Dovolj je razlogov, da to Marxovo metodološko načelo za analizo materialne produkcije poskusimo uporabiti tudi pri analizi religije. Ne nazadnje se lahko pri tem sklicujemo na Marxa. Ne le na njegovo tezo iz Filozofsko-ekonomskih rokopisov, da so „morala, religija, pravo, znanost itd. samo posebne oblike proizvodnje in padajo pod njen obči zakon.“<sup>2</sup> (ki jo lahko dokaj različno interpretiramo), temveč tudi na dejstvo, da v Grundrisse iz leta 1857 mimogrede tudi sam da religiji – z obravnavanega vidika seveda – analogen status kot materialni proizvodnji, ko govori o znanstvenem, „religioznem, umetniškem, praktično duhovnem načinu privzivanja tega sveta.“<sup>3</sup> Analogno kot za materialno produkcijo bi torej tudi za religijo veljalo, da, ko govorimo o religiji, govorimo vselej o religiji na določeni družbeni razvojni stopnji; da je „religija nasploh“ abstrakcija, čeprav razumna abstrakcija, ki povzema skupne opredelitve, brez katerih si ne bi mogli zamisliti nobene religije, s katerimi pa – in to je odločilna točka našega dokazovanja – „ni mogoče pojmovno zajeti nobene dejanske zgodovinske stopnje“ religije (nastale in živeče v konkretni zgodovinsko nastali in obstoječi družbi).

Drugače povedano: iz opredelitev religije nasploh in ravno tako občih opredelitev funkcij religije v družbi nasploh ali za človeka nasploh,<sup>4</sup> ni mogoče enostavno deducirati značilnosti in funkcij konkretne religije v konkretni globalni družbi. S tem, da subsumiramo konkreten religiozen pojav v neki družbi (ki ga sicer res lahko identificiramo le, če razpolagamo z nekim splošnim pojmom religije) pod neki obči pojem religije in njenih funkcij, pridemo v najboljšem primeru do trivialnosti, ne pa do znanstvene razlage. Upoštevanje tega izhodišča nas ne naredi nezaupljive le do določene vrste sociološkega raziskovanja religije v sodobni družbi, ki iz pogosto dokaj arbitrarnih ali pa trivialnih občih opredelitev religije (in „družbe“ oz. kvečjemu „sodobne družbe“)

1. Marx, Uvod v očrte kritike politične ekonomije (Grundrisse), Marx-Engels, Izbrana dela (MEID IV), CZ, Ljubljana 1968, str. 15, 19.

2. Marx, Filozofsko-ekonomski rokopisi, MEID I, str. 333.

3. Marx, Uvod v očrte, MEID IV, str. 35. Primerjaj: „Vsaka produkcija je PRISVAJANJE narave, ki ga opravljajo individui v okviru določene družbene oblike in z njeno pomočjo.“ (prav tam, str. 18).

4. Pri čemer imata Družba in Človek v najboljšem primeru ravno tako status razumne abstrakcije, ki povzema skupne značilnosti itd., toda ne zadošča za razumevanje katerekoli konkretne globalne družbe.

↓ ta  
metod  
obstojajo  
„drugače“  
povedano  
je tipičen  
primer  
kompleksni  
narava  
neleže  
metodi  
(tu karke  
steno  
Marxovih  
katepe  
so  
juzno  
povedano

skoči direktno v zbiranje in interpretiranje empiričnega gradiva (oziroma, ki za interpretacijo poljubnega empiričnega gradiva pritegne takoj in samo obče pojme o družbi in religiji). Opozori nas tudi, da so najbolj znane in najbolj uporabljane Marxove in Engelsove opredelitve religije in njenih funkcij (religija kot oblika družbene zavesti, fantastični odraz realnih odnosov, „opij“, alienacija itd.) ravno tako v najboljšem primeru „razumne abstrakcije“ in da — ne glede na to, ali jih imamo za razumne in ustrezne — za znanstveno raziskovanje religije v dani družbi nikakor ne zadošča, če konkreten religiozni pojav subsumiramo pod take pojme, oziroma ga označimo z njimi.<sup>5</sup>

Po Marxu in marksistični tradiciji so znanstveni pojmi, ki posredujejo med abstraktno Družbo, Produkcijo, Religijo in empirično stvarnostjo konkretnih globalnih družb, raznovrstnostjo ekonomskih dejavnosti ter pisanostjo religioznih pojavov, pojmi družbenoekonomske formacije (družbene formacije), produkcijskega načina (oz. ekonomske formacije družbe), religije kot sestavine nadgradnje določene družbene formacije.<sup>6</sup>

Ob interpretacijah in simplifikacijah pojmov družbene formacije, baze in nadgradnje je bilo, kot je znano, dosti kontraverz. Za naše potrebe poudarimo le to, da po našem mnenju sociološka vsebina pojmov družbene formacije, baze in nadgradnje ni v tem, da je Ekonomija baza Religije, Morale, Filozofije itd. kot nadgradnje. Na tako pojmovanje Marxove teze vpliva znano utemeljevanje, da je ekonomska struktura baza družbe zato, „ker morajo ljudje najprej jesti, piti, stanovati, torej proizvajati, preden lahko filozofirajo“ — utemeljitev, ki je pravzaprav nesociološka, abstraktno antropološka, in ki hitro privede tezo o bazi–nadgradnji v nerazrešljive zagate. Bistvo sociološke vsebine pojmov formacije, baze in nadgradnje (ne pozabimo, da jih je Marx v znanem uvodu h kritiki politične ekonomije uvedel kot „rezultat, do katerega je prišel, in vodilo nadaljnjih raziskav“)<sup>7</sup> je, da je določena religija, morala, pravo itd. nadgradnja določenega produkcijskega načina,<sup>8</sup> oz. ekonomske strukture družbe v tem smislu, da je določen produkcijski način (ekonomska struktura) z razrednimi odnosi in boji, ki jih vzpostavlja tisti, ki na specifičen način poveže različne vrste družbenih pojavov v specifično celoto — družbeno formacijo — v skladu s potrebami svojega reproduciranja ali spreminjanja. (Z eno besedo: s potrebami razrednega boja, ki produkcijske odnose reproducira ali transformira.) Določeni pojavi so nadgradnja določenega produkcijskega načina zato, ker so pogoji njegovega reproduciranja ali spreminjanja in ker se v skladu s tem oblikujejo oziroma preoblikujejo. Z drugega vidika bi poenostavljeno lahko rekli za J. Wiatrom, da

5. Kot se je to pogosto mislilo kljub Marxovemu opozorilu: „Veliko laže je namreč z analizo odkriti posvetno jedro meglenih verskih predstav kakor obratno, izvesti iz vsakdanjih dejanskih življenjskih razmer njihove idealizirane religiozne predstave. Le-to pa je edina materialistična, to je znanstvena metoda.“ (prim. Kapital I, CZ, Ljubljana 1961, str. 423).

6. V marksistični tradiciji, posebno v deželah pod močnejšim vplivom ruske marksistične tradicije, se je z Leninom uveljavil izraz „družbeno ekonomska formacija“. Marx je v istem smislu uporabljal običajno izraz „družbena formacija“ (Gesellschaftsformation); za označitev same ekonomske strukture pa „ekonomska formacija družbe“ (oekonomische Gesellschaftsformation). Z ozirom na to, da dejansko v globalni družbi nikdar ne obstaja le en sam produkcijski način, ločijo mnogi avtorji ožji in širši pojem družbeno–ekonomske oz. družbene formacije. V ožjem (teoretično–modelnem smislu) tvorijo določeno družbeno formacijo določen produkcijski način in vsi pojavi, ki jih lahko na bolj abstraktni ravni imamo za nadgradnjo tega produkcijskega načina; empirično vedno obstaja v globalnih družbah več produkcijskih načinov, ki so podrejeni glavnemu, oz. so še v medsebojnem boju za prevlado. Vsi skupaj tvorijo ekonomsko strukturo oz. bazo družbene formacije v širšem smislu; analogno so pojavi nadgradnje tokrat tisti, ki so genetsko funkcionalno povezani s tako pojmovano ekonomsko strukturo. V tem smislu glej razpravo v: J. Wiatr, Marksistowska teoria rozwoju społecznego, Warszawa 1973, str. 109–133. O pojmu družbene formacije glej obsežno razpravo na straneh revije Critica Marxista 1971/4, 1972/2–3, 4 in Critica Marxista–Quaderni no. 4.

7. Primerjaj: Marx, Prispevek h kritiki politične ekonomije, Predgovor, MEID IV, str. 105.

spadajo v nadgradnjo določene družbenoekonomske formacije pojavi, ki so genetsko in ali funkcionalno povezani z danim produkcijskim načinom (ali ekonomsko strukturo), po katerem je določena formacija tudi opredeljena.<sup>9</sup>

Glede na naš problem je treba to zelo abstraktno opredelitev družbene formacije problematizirati vsaj v nekaterih točkah, kar omogočajo dosedanje razprave o tem pojmu v marksistični družboslovni teoriji.

1. Povezanost družbenih pojavov in nadgradnje v družbeno formacijo ne pomeni avtomatično kronološko hkratnosti teh pojavov – to je le poseben, idealiziran primer. Že klasiki in nadaljnja marksistična tradicija so govorili o **zaostajanju** (produkcijskih odnosov za proizvodjalnimi silami, raznih oblik zavesti za bazo) ali o **prehitevanju** (kapitalistični produkcijski odnosi so se pojavili prej, kot so se pod njihovim vplivom oblikovale produkcijske sile, značilne za kapitalizem, oblikovanje socialistične države pred preoblikovanjem produkcijskih odnosov, prehitevanje revolucionarne zavesti itd.), torej o **neenakomernem razvoju**. Althusser in njegova šola so to konceptualizirali s predpostavko različnih časov različnih družbenih struktur oz. družbenih praks (ne da bi s tem nujno negirali povezanost teh struktur in praks v kompleksno celoto družbene strukture in prakse).<sup>10</sup>

2. Niso vsi pojavi v sferi religije, morale itd. v dani globalni družbi nadgradnja v tej družbi dominantnega ekonomskega produkcijskega načina. Odkriti, kaj je religija dane družbene formacije, zato ni univerzalen ključ za analizo religioznih pojavov v dani globalni družbi; toda poznavanje obstoječih produkcijskih načinov v tej družbi, njihovih razmerij, njihovih „potreb“, to je pogojev njihovega reproduciranja in spreminjanja, pogojev razrednega boja v njih, je bistveno za ocenitev mesta, vplivnosti, perspektivnosti posameznih religioznih vsebin in oblik v dani družbi (glej točko 3). Ker religioznih pojavov v dani globalni družbi ni mogoče vnaprej razglasiti in označiti kot nadgradnjo v tej družbi obstoječega produkcijskega načina oziroma ekonomske strukture sploh, je treba religiozno nadgradnjo določenega produkcijskega načina šele odkriti z znanstveno analizo. Za to pa je treba ugotoviti pogoje reproduciranja in transformiranja danega produkcijskega načina in vlogo, ki jo lahko pri tem igra religija.<sup>11</sup> Ker produkcijski način kot baza vpliva na transformiranje **vedno že na nek način obstoječe** religije (glej točko 4), to zahteva hkrati tudi analizo že danih religioznih sistemov, religioznih praks z vidika njihove ustreznosti pogojem danega produkcijskega načina. (Nujnost obeh smeri analize je nakazal Marx že v četrti tezi o Feuerbachu.)

8. „Če hočemo proučevati zveze (Zusammenhang) med duhovno in materialno produkcijo, je v prvi vrsti potrebno to, DA MATERIALNE PRODUKCIJE NE VZAMEMO (FASSEN) KOT OBČO KATEGORIJO, temveč v določeni zgodovinski obliki... na primer kapitalističnemu produkcijskemu načinu ustreza drugačen način duhovne produkcije kot srednjeveškemu. Če materialne produkcije ne zajamemo v NJENI SPECIFIČNI ZGODOVINSKI OBLIKI, je nemogoče, da bi spoznali značilnosti njej ustrezne duhovne produkcije in medsebojnega učinkovanja obeh. SICER OSTANEMO PRI TRIVIALNOSTIH. Iz določenih oblik materialne produkcije izhaja določena struktura (razčlenjenost – Gliederung) družbe – točka 1 – drugič določen odnos ljudi do narave. To dvoje določa (bestimmt) politični sistem in duhovni nazor. Torej tudi način duhovne produkcije... V tem ko Storch materialne produkcije ne pojmuje (fasst) zgodovinsko – vzame jo kot PRODUKCIJO MATERIALNIH DOBRIN NASPLOH, ne pa kot določeno zgodovinsko razvito in specifično obliko te produkcije, si sam spodmakne osnovo, na kateri bi edino lahko razumel deloma ideološke sestavine vladajočega razreda, deloma svobodno duhovno produkcijo te dane družbene formacije (Marx).“ (Podčrtal M. K.) Marx, Theorien ueber Mehrwert, MEW (Dietz–Berlin), 26. 1., str. 257.

9. J. Wiatr, nav. delo, str. 115.

10. Glej Althusser–Balibar, Lire le Capital I, Maspero 1968, p. 112 in dalje.

11. Engels v pismu Schmidt: „Vso zgodovino je treba proučevati znova; natančno je treba proučiti POGOJE OBSTOJA RAZLIČNIH DRUŽBENIH FORMACIJ, preden se poizkušajo iz njih izvesti politična, privatnopravna, estetska, filozofska, religiozna pojmovanja, ki jim ustrezajo.“ (Pismo 5. 8. 1890, Marx–Engels, Izbrana dela v dveh zvezkih, CZ, Ljubljana 1951, str. 626).

S tem seveda ne izključujemo nastajanja novih vsebin in oblik pojavljanja religije, ki pa nikdar niso **docela nove**; tudi religiozna praksa ima strukturo produkcije (ki transformira neko vedno že dano gradivo), ne pa ustvarjanja ex nihilo.

Obravnavati religijo kot pojav nadgradnje določene družbene formacije pomeni torej v principu kompleksen (čeprav ne vseodrešujoč in vserezšujoč) raziskovalni projekt, v katerem imajo pojmi formacije—baze—nadgradnje status temeljnih znanstvenih hipotez — „rezultatov in vodila nadaljnjih raziskav“ — ki služijo raziskovanju in se v njem hkrati preverjajo. Govoriti o religiji kot nadgradnji ne pomeni torej etiketiranja že vnaprej izbranih religiozних pojavov. Marxova formulacija, da „način produkcije materialnega življenja pogojuje socialni, politični in duhovni proces življenja“, oziroma da „celota produkcijskih odnosov tvori ekonomsko strukturo družbe, realno bazo, na kateri se dviga pravna in politična nadgradnja in kateri ustrezajo določene družbene oblike zavesti“, <sup>12</sup> nikakor ne pomeni le tega, da se v oblikah družbene zavesti kaže vsebina določenih družbenih odnosov (ali njihova omejenost, kot pravita Marx in Engels na nekaterih mestih). „Odražanja“ ni mogoče tolmačiti le na način, kot se to običajno dela, ko se govori, da „bogovi naravnih religij odražajo naravne pojave in človekov odnos do njih“; da religije razrednih družb odražajo—odslikavajo na fantastični način različne družbene sile in pojave . . . Materialna produkcija (z razrednimi odnosi in pogoji razrednega boja) „pogojuje proces socialnega, političnega in duhovnega življenja“ **tudi** (in po našem mnenju **predvsem**) na ta način, da opredeljuje položaj in vpliv posameznih sfer in pojavov znotraj njih glede na potrebe svojega reproduciranja ali spreminjanja. Tako vsaj Althusser interpretira Engelsovo poudarjanje, „da je materialna produkcija determinirajoča le v **zadnji instanci**“. „Ekonomija je determinirajoča v tem, da determinira tisto instanco (sfero — M. K.) družbene strukture, ki zavzema odločilno vlogo.“ <sup>13</sup> Althusserjanska interpretacija se lahko opira na Marxov opis razmerja med dominantnim produkcijskim načinom in dano ekonomsko strukturo kot celoto ter na način, kako Marx zavrača kritike, da je v srednjem veku religija, ne pa ekonomija igrala odločilno družbeno vlogo. <sup>14</sup> (Ta interpretacija je eden bistvenih in raziskovalno verjetno najplodnejših Althusserjevih prispevkov k razvijanju marksistične pojmovne aparature.) Spreminjanje družbene formacije ne spreminja torej le vsebine religiozних predstav, temveč tudi in zlasti položaj in vlogo religije kot nadgradnje.

4. Klasika marksizma sta mnogokrat v zgodnjih in kasnejših delih zavračala simplificirane evolucionistične ideje o razvoju religije (in drugih družbenih pojavov) iz same sebe in zgolj po imanentnih notranjih zakonitostih. „Morala, religija, metafizika in siceršnja ideologija in njim ustrezajoče oblike zavesti tu ne ohranjajo več videza samostojnosti. Nimajo zgodovine, nimajo razvoja . . .“ <sup>15</sup>

Hkrati pa tudi nista pristajala na poenostavljeno organicistično pojmovanje, da so oblike družbene zavesti neposredni izrazi vsakokratne družbenoekonomske strukture kot njihovega bistva. Poudarila sta, kot je znano, **relativno samostojnost** oblik družbene zavesti, ki se kaže med drugim tudi v tem, da imajo potem, ko se pojavijo, **relativno samostojno** zgodovino; „Vsaka ideologija, brž ko je porojena, se razvija skladno z obstoječo predstavno snovjo in jo oblikuje dalje . . . Že nastala religija vsebuje vedno

12. Primerjaj: Marx, Prispevek h kritiki politične ekonomije, Predgovor, MEID IV, str. 105.

13. Althusser—Balibar, Lire le Capital II, str. 110. Balibar je kasneje nekoliko odstopil od take splošne formulacije. Glej E. Balibar, Sur la dialectique historique, La Pensée, N° 170, str. 33—38.

14. V vseh družbenih oblikah je neka produkcija, ki določa položaj in vpliv vsem drugim in katere odnosi tudi določajo položaj in vpliv drugim odnosom.“ (Marx, Uvod v očrte . . . MEID IV, str. 40). „Način, kako so si pridobivali sredstva za življenje, pove, zakaj je imela tam (v antiki) politika, a tu (v srednjem veku) katolicizem glavno vlogo.“ (Prim.: Kapital I, CZ, Ljubljana, str. 95).

15. Nemška ideologija, MEID II, str. 25.

neko podedovano snov, kakor je sploh na vseh ideoloških področjih tradicija velika konservativna sila. Toda spremembe, ki se gode s to snovjo izvirajo iz razrednih odnosov, torej iz ekonomskih odnosov ljudi, ki določajo te spremembe. In to tu zadostuje.<sup>16</sup> Ta Engelsova interpretacija ni vedno sprejeta kot celovita in izčrpna razlaga vpliva ekonomske baze na vsebino družbene zavesti. Prej je sprejeta kot neka minimalna interpretacija (saj je v marsičem sorodna koncepciji Maxa Webra). Vendar mislim, da dobro varuje pred nevarnostmi ekstremnega evolucionizma, ki bi zanikal vpliv kompleksne družbene strukture in pomen mesta, ki ga ima določena praksa znotraj nje, hkrati pa onemogoča misliti družbeno formacijo ali globalno družbo kot zaprto in samozadostno totaliteto, v kateri so vsi družbeni pojavi le epifenomeni, le izrazi dane ekonomske strukture.

Lahko rečemo, da raziskovalni program, kot ga implicirajo nakazane opredelitve pojmov družbene formacije, baze in nadgradnje, pri proučevanju religije v okviru marksizma nikakor še ni izpolnjen. Največkrat pa v vsej kompleksnosti ni bil niti zastavljen, še posebej pri obravnavanju religije v sodobnih družbah. Imamo sicer nekatere zanimive Engelsove analize religije v preteklosti; tudi postklasična marksistična tradicija je seveda obravnavala religijo kot pojav družbene nadgradnje, toda kompleksno razmerje se je največkrat zreduciralo na dokaj globalno proučevanje spreminjanja vsebine religioznih predstav s spreminjanjem družbenoekonomskih razmer, katerih Widerspiegelung naj bi bile. Kot smo že rekli, pa se je pogosto, prepogosto, marksistična analiza religije zadovoljila z etiketiranjem konkretnih religioznih pojavov z različnimi običnimi definicijami religije in prav tako običnimi opredelitvami njenih funkcij (pri čemer se je teza „religija je pojav nadgradnje“ uporabila enostavno kot še ena obča etiketa).

## II.

Ob takem ravnanju nas ne more čuditi, če je videti, da marksistični proučevalci religije nekako niso vedeli kaj bi z neko Marxovo mislijo, ki izrecno govori o religiji kapitalistične družbe. Ni je namreč mogoče neposredno subsumirati pod eno od znanih občil Marxovih opredelitev religije: niti pod opredelitev religije kot opija niti kot izraza bede ali protesta proti njej niti kot oblike alienacije ipd.<sup>17</sup> Tudi če so jo navajali, je bolj ali manj „obvisela“ v praznem prostoru ali pa bila deležna zelo enostranskih, parcialnih interpretacij. Gre za Marxovo misel iz Kapitala: „Za družbo producentov blaga, katerih splošni družbeni produkcijski odnos je v tem, da so njihovi produkti zanje blago, torej vrednosti, in da se v tej snovni obliki njihova privatna dela med seboj primerjajo kot enako človeško delo, je krščanstvo s svojim kultom abstraktnega človeka, zlasti v meščanskem obdobju svojega razvoja, protestantizmu, deizmu itd. **najprimernejša oblika religije.**“<sup>18</sup> (Podčrtal M. K.)

Dodamo lahko še sicer ironičen Marxov zapis iz Teorij o presežni vrednosti: „(Kapital) bistveno kozmopolitski kot krščanstvo. Krščanstvo zato tudi specialna religija

16. Engels, Ludvik Feuerbach in konec nemške klasične filozofije, Marx-Engels, Izbrana dela v 2 knjigah, II, CZ, Ljubljana 1951, str. 504, 507-508.

17. Kot to poskuša R. Garaudy (Marksizem XX. stoletja, MK, Ljubljana 1974). R. Garaudy vidi v krščanstvu religijo, ki je posebej prilagojena zahtevam individualistične blagovne družbe, v kateri „človek kot osamljen posameznik išče božjo uteho za svojo osamljenost“ v „krščanskem kultu abstraktnega človeka.“ (Marx). Le-ta nudi onstransko kompenzacijo za človekovo nemoč „v egoistični osamljenosti v džungli tržnega gospodarstva“. Krščanski kult abstraktnega človeka ima tako značaj in funkcijo IZRAZA („pomanjkanja“ v teh družbah) in PROTESTA, upora proti temu. Subsumirano je torej pod neke Marxove obče opredelitve religije kot njihova konkretizacija v določenem tipu družb in zanje značilnem „pomanjkanju“ (dejanskega generičnega življenja ljudi). (str. 77-79).

18. Marx, Kapital I, str. 92.

Kapitala. V obeh velja le človek. Po sebi in za sebe je vsak človek ravno tako malo ali mnogo vreden kakor drugi. V enem zavisi vse od tega, ali ima človek vero, v drugem pa, ali ima kredit. K temu pride pri enem še božja milost pri drugem pa slučaj, ali človek denar že podeduje ali ne.<sup>19</sup>

Za izčrpnjšo marksološko eksegezo zgornjih odlomkov bi bilo seveda treba poseči po ostalih mislih in analizah klasikov marksizma o protestantizmu in deizmu v zgodnjih delih, v delu Ludwig Feuerbach in konec nemške klasične filozofije, pritegniti Engelseve analize nastanka krščanstva, čigar abstraktni monoteistični značaj naj bi bil „refleks abstraktnega človeka“, „kvintesenca mnogih resničnih ljudi“, Marxovo pojmovanje Kristusa kot posrednika, iskati zvezo s Feuerbachovo analizo Boga kot idealiziranega abstraktno-konkretnega Človeka, upoštevajoč pri tem odnos klasikov do Feuerbachovega pojmovanja religije. Za naš problem je bistveno, da je Marx nedvoumno navezal določeno religiozno vsebino in obliko na določeno družbeno formacijo. Vsebino, smisel in domet te opredelilne moramo torej določiti iz analize razmerja med to formacijo in religijo, kot je začrtano v kompleksni vsebini pojma družbene formacije. Sama Marxova misel – izrečena bolj mimogrede – je dragocen napotek, izhodišče za kompleksno marksistično analizo samo, ki se ne bi vnaprej omejila na okvire izrecne Marxove formulacije in njenega pravičnega razumevanja, temveč bi videla svoj domet v možnostih, ki jih nudijo marksistične kategorije in pojmi sami.

Kakšno mesto in domet ima Marxova misel v teh okvirih?

Prvo, kar mora biti jasno, je, da se Marxova družba blagovnih producentov nanaša na kapitalistično družbo, na kapitalistični produkcijski način. Blagovna produkcija sicer ni posebnost kapitalizma, toda šele s kapitalizmom je postala blagovna produkcija splošen in prevladujoč ekonomski pojav. Šele kapitalistično družbo lahko označimo za družbo blagovnih producentov.

Protestantizem se pri Marxu in Engelsu vedno pojavlja v zvezi z nastajanjem meščanske družbe. Vendar je tokrat poudarjen neki vidik, ki se ne da zreducirati na zveze, ki jih v marksističnih analizah največkrat srečamo (pa ne le v marksističnih analizah): na to, da kalvinizem s predstavo o predestinaciji odraža nemoč človeka v svetu blagovnih denarnih odnosov, konkurence, svetovnega trga; na vpliv mentalitete: „zaupaj v božjo voljo in imej smodnik vedno suh“, na razvoj kapitalističnega gospodarstva, na zvezo med etiko poklica in kapitalizmom itd. Poudarek je na krščanstvu kot „kultu abstraktnega človeka“, v „katerem velja le človek“. Pri tem ni mogoče sklepati, da bi po klasikih ta „kult“ bil proizvod kapitalistične formacije. Engelseve analize dovolj razločno kažejo, kako je po mnenju klasikov kult abstraktnega človeka nastal ob nastanku krščanstva samega.<sup>20</sup> Engels poskuša to pojasniti na več načinov. Tako povzema klasično evolucijsko idejo o zlivanju in sublimiranju posameznih bogov v enega samega boga, nasproti kateremu tudi človek ne more biti več pripadnik tega ali onega plemena, poklica itd., temveč le „abstraktni človek“ kot „kvintesenca mnogih konkretnih ljudi“. Očitno pa taka razlaga ne zadošča. Krščanski bog ni le abstraktni, sublimirani, edini Bog v višavah, temveč tudi zgodovinsko konkretni Jezus Kristus kot Bog–Človek, Tehtnejša je zato druga smer utemeljevanja: rimski imperij in njegov sužnjelastniški sistem je pomešal ljudi različnih plemen in kultur, iztrgal jih je iz njihovih naravnih skupnosti, jih izpostavil kot gole posameznike. Za te ljudi se je v čedalje manjši meri postavljalo vprašanje usode danega plemena, države, institucije in človeka kot pripadnika le-teh. V ospredje je prišlo vprašanje človeka kot posameznika, njegove eksistence in njenega smisla. Še posebej ostro se je to vprašanje postavilo v velikih mestih, pri izkoreninjenih Židih v diaspori, pri

19. Theorien ueber Mehrwert, MEW 26.3, str. 441–442.

20. Zlasti v poglavjih o religiji v „Antiduehring“ in Ludviku Feuerbachu in koncu nemške klasične filozofije. Glej tudi H. Desroche, *Marxisme et religions*, Paris 1962, str. 46–56.



sužnjih. Krščanstvo je odgovorilo med drugim prav na ta problem, in to z Bogom, ki je bil bog vsakega človeka kot posameznika in ljudi kot množice posameznikov.<sup>21</sup> Druge religije so, nasprotno, z obrednimi razlikovanji med pripadniki raznih kultur, plemen in jezikov gradile na preteklosti, na starih potrebah, ki so postajale čedalje bolj namišljene. Skratka: v specifični zgodovinski konjunkturi se je oblikovala specifična religija, usmerjena k vsakemu človeku kot abstraktno-konkretnemu posamezniku, z bogom, ki je sam kot abstraktno konkretni Bog—Človek to vlogo edini lahko opravljal. V kasnejšem razvoju je ta ideja stopila v ozadje.<sup>22</sup> Krščanstvo je postalo državna religija že v rimskem imperiju (iz drugih razlogov, čeprav je njegova načelna usmerjenost k vsem ljudem omogočila njegovo širjenje). V fevdaliziranem krščanstvu je Bog s svojim redom zopet odražal in posvečeval zemeljski red, njegove institucije in konkretne ljudi kot njihove nosilce.

Naraščanje blagovne proizvodnje<sup>23</sup> z nastajanjem kapitalističnega produkcijskega načina je po Marxu kot najprimernejšo obliko religije zopet izpostavilo prav to vsebino in obliko krščanstva. Postavlja se vprašanje, zakaj. Očitna je delna podobnost z razmerami rimskega sveta, le da je tokrat pogojena z drugačnimi vzroki. „Blagovna produkcija, ki predpostavlja trg, univerzalno trgovino med ljudmi, ne glede na etnične, nacionalne, socialne, religiozne razlike, predpostavlja in omogoča hkrati predstavo o abstraktno univerzalnem človeku kot nosilcu te trgovine,“ povzema po Engelsu H. Desroche.<sup>24</sup>

Kapitalistična blagovna produkcija je ob svojem nastajanju iztrgala množice ljudi iz njihovih vaških skupnosti, cehov in sorodstvenih vezi in jih spremenila v bolj ali manj anonimne, izkoreninjene prebivalce velikih mest; razbila je različne oblike vezanosti in opredeljenosti ljudi in jih izpostavila kot svobodne, gole posameznike, kot abstrakte ljudi, ki jih povezuje v čedalje večji meri le „goli interes“ in abstraktni denar („denar ne pozna gospodarja“).<sup>25</sup>

Toda ti dve razlagi, čeprav ne netočni, ne zadoščata. Prva govori o blagovni produkciji nasploh in še to bolj o možnosti za uveljavljanje predstave o abstraktnem človeku kot o njeni nujnosti za blagovno proizvodnjo. Treba pa je pokazati nujnost takega pojmovanja in to ne za blagovno produkcijo nasploh, temveč za kapitalistično blagovno produkcijo; ne za trg nasploh, temveč za specifični kapitalistični trg, ki vključuje trg kapitala in delovne sile. Drugo dokazovanje opozarja na procese, povezane z nastajanjem kapitalistične družbe. Toda Marxova analiza v Kapitalu se giblje na ravni pojma kapitalistične produkcije, oziroma že obstoječega produkcijskega načina. Treba je ugotoviti ne le genetsko, temveč tudi funkcionalno zvezo med dano religijo in danim produkcijskim načinom.

To zvezo bi lahko nakazali, seveda samo nakazali, takole:

Kapitalistični produkcijski način temelji na specifičnem načinu delitve in povezovanja „faktorjev“ proizvodnje in s tem na specifičnem načinu prisvajanja presežnega dela. Povezovanje faktorjev proizvodnje, ki omogoča kapitalistično

21. „Ni tu Juda ne Grka, ne sužnja ne svobodnega, ne moškega ne ženske, zakaj vsi ste eden v Kristusu Jezusu.“ (Apostol Pavel, Gal. 3, 28).

22. Antični kozmopolitski bog Pavlovih poslanic je očitno drugačen od tistega, o katerem govori že odlomek iz uvoda v Sališko pravo: „živel Kristus, ki je vzljudil Franke, stoji na straži njihovega kraljestva, napolnjuje njihove voditelje s svetlobo svoje milosti, ohranja vojsko.“ (Cit. po S. Piekarczyk, Adaptacija – synkretizm – mediewalizacja, Euhemer (Warszawa) 1964/4.

23. Lahko bi tudi sklepali, da je že sama blagovna proizvodnja v rimskem imperiju tudi težila k religiji abstraktnega boga in človeka kot najustrežnejš obliki.

24. H. Desroche, *Marxisme et religions*, str. 56.

25. „Pestre fevdalne vezi, ki so vezale človeka na njegovega naravnega predstojnika je (buržoazijo) neusmiljeno raztrgala in ni pustila med človekom in človekom več druge vezi kot goli interes, kot brezčutno „plačilo v gotovini. . .“ Osebnostno dostojanstvo je razkrojila v menjalno vrednost, na mesto neštetihih zapisanih in pošteno pridobljenih svobodčin je postavila samo brezvestno svobodo trgovine.“ (Marx—Engels, *Komunistični manifest*, MEID, II, str. 591.

proizvodnjo in distribucijo, poteka na ta način, da lastnik produkcijskih sredstev kupi od delavca kot lastnika delovne sile njegovo delo (točneje: delovno silo samo). Povezovanje poteka prek menjave, prek kupoprodajne pogodbe med dvema lastnikoma kot svobodnima in odgovornima pravnima subjektoma te pogodbe. Privatna lastnina faktorjev proizvodnje kot predpostavka kapitalističnega produkcijskega načina konstituira lastnike v pravne subjekte. Pogoj kapitalistične produkcije je, da se udeleženci v njej pojavljajo kot svobodni in enakopravni udeleženci v menjavi, kot subjekti menjave in da se kot taki v procesu produkcije tudi doživljajo. Shematično rečeno: če se ne pojavljajo kot subjekti (lastniki) delovne sile, to ni več kapitalistična proizvodnja; produkcijski proces se normalno reproducira le, če se udeleženci doživljajo kot svobodni subjekti, kot svobodni razpolagalci s svojim delom oz. delovno silo, ki jo svobodno menjavajo za ustrezno mezdo. V nasprotnem primeru se razkrije razredno-izkoriščevalski značaj kapitalistične produkcije, ki ga sicer zavest pogodbe med lastniki-subjekti prekriva. Delavec se v tem primeru doživlja vključen v proizvodnjo kot nesvoboden, kot ne-subjekt, ki s tem, ko ekonomsko prisiljen prodaja svojo delovno silo mimo svoje volje, zgubi tudi pravico do razpolaganja s proizvodom v celoti in presežno vrednostjo še posebej.<sup>26</sup>

Iz tega izhajajo nekatere konsekvence: pravni status človeka kot (pravnega) subjekta-lastnika, je konstitutiven za kapitalistično blagovno menjavo in s tem za kapitalistično blagovno produkcijo samo.<sup>27</sup> Kot tak bistveno vpliva na oblikovanje zavesti o človeku kot subjektu: na oblikovanje obče humanistične ideologije, po kateri je vsak človek v principu enakopraven, svoboden subjekt.<sup>28</sup> Na oblikovanje in vsebino humanistične ideologije seveda ne vpliva le pravni status človeka v kapitalistični blagovni menjavi.<sup>29</sup> Za funkcioniranje kapitalističnega produkcijskega načina je neposredno pomemben le pravni status človeka kot subjekta. Obča humanistična ideologija je pomembna le posredno, v kolikor se vanjo steka in iz nje ideološko utemeljuje tudi pravna ideologija o človeku kot subjektu prava in pogodbe. Marxova misel o primernosti krščanstva kot kulta abstraktnega človeka za družbo blagovnih producentov bi tako govorila pravzaprav o funkcionalno-genetski povezavi humanistične ideologije s kapitalističnim produkcijskim načinom. Krščanska religija je s kultom abstraktnega človeka najbolj primerna zato in v toliko, kolikor je to tista oblika religije, ki sama prispeva k oblikovanju humanistične ideologije, oziroma jo predstavlja v religiozni sferi. To hkrati pomeni: krščanstvo, ki ni, oziroma kolikor ni „kult abstraktnega človeka“,

26. Sfera cirkulacije ali menjave blaga ... je bila v resnici PRAVI ZEMELJSKI RAJ IN PRIROJENIH ČLOVEŠKIH PRAVIC. V njej vladajo SVOBODA, ENAKOST, LASTNINA IN BENTHAM: SVOBODA: kajti kupec in prodajalec blaga, npr. delovne sile, se ravnata samo po svobodni volji. POGODBO sklepata kot svobodni, enakopravni osebi. Pogodba je končni rezultat, v katerem dobi njuna volja skupen pravni izraz. ENAKOST: kajti v medsebojnih odnosih sta samo posestnika blaga in menjata ekvivalent za ekvivalent ... (Marx, Kapital I, str. 200). Marxova ironija v citiranem odlomku ne zanika, da je delovna sila na trgu prodajana po občem pogodbenem pravu, ki zahteva, da mora tisti, ki jo prodaja, biti „svoboden lastnik svoje delovne zmožnosti“, „pravno enaka oseba kot kupec“ (prav tam, str. 190).

27. Buržoazija je pravne determinante osebe kot subjekta menjave prevzela iz rimskega prava, ki se je razvilo ob obstoječih blagovnih odnosih v rimski družbi. Toda ta prevzem je bil spremljan s celovito ideologijo subjekta, pogodbe in privatne lastnine kot večnih kategorij. Buržoazna recepcija rimskega prava je tako povezana z buržoazno recepcijo krščanstva oz. krščanskega kulta abstraktnega človeka. (Primerjaj: B. Edelman, Le droit saisit par la photographie, Elements pour une theorie marxiste du droit, Maspero, Paris 1973, str. 99, 100).

28. Z IDEOLOGIJO mislim tu na način, kako ljudje doživljajo in izražajo svoj odnos do realnih eksistenčnih razmer (L. Althusser, Za Marxa, poglavje: Marksizem in humanizem). Humanistična ideologija je način takega doživljanja, ki vidi v človeku edini subjekt, svobodnega proizvajalca in ustvarjalca človeškega sveta, oziroma ki doživlja svet kot material svobodne človeške ustvarjalnosti.

kolikor ni oblika humanistične ideologije, ni „najbolj primerno“ za družbo blagovnih producentov. Naš sklep je torej, da je krščanstvo prav v svojih najbolj humanističnih interpretacijah vezano na kapitalistični produkcijski način, da je torej prav tako v položaju nadgradnje kapitalistične družbene formacije.<sup>30</sup> Prav humanistične interpretacije krščanstva, ne pa razna cerkveno krščanska posvečevanja oblasti in oblastnikov, družbenega reda, konkretnih ustanov in oseb, so najprimernejša (religiozna) ideologija kapitalistične družbe. Religiozno posvečevanje obstoječih odnosov v stilu gesla „vsaka oblast je od boga ipd.“ je po vsebini in formi ostanek pred-kapitalističnih ideoloških oblik.

Če rečemo, da je humanistična interpretacija krščanstva (in humanizem sploh) kot nadgradnja vezana na kapitalistične produkcijske odnose, to še ne pomeni, da je s tem avtomatično ideologija vladajočega razreda, ki prispeva k ohranjanju njegovega razrednega položaja. Če rečemo, da je humanizem nadgradnja kapitalističnih produkcijskih odnosov, pomeni to le, da je neizogibno vključen v ideološki razredni boj, da so teme humanizma, človeka kot subjekta, človekove svobode itd. nujno področja razrednega boja – ne pa da je humanistična ali nehumanistična pozicija avtomatično ideološka pozicija tega ali onega razreda. Humanizem je medij razrednega boja v pogojih kapitalistične družbe; to se kaže v bojih med različnimi humanizmi in interpretacijami humanizma. Razredna pozicija tega ali onega humanizma in še manj humanizma nasploh ni dana z njim kot takim, temveč je determinirana z mestom, ki ga ima v dani družbeni

29. Na oblikovanje humanističnega samorazumevanja človeka vplivajo še drugi procesi, značilni za kapitalistično družbeno formacijo: vsi procesi, ki izpostavljajo človeka kot posameznika in to svobodnega posameznika (blagovna proizvodnja, politična „formalna“ demokracija, diferenciacija in avtonomizacija posameznih družbenih struktur, ki omogoča, da se konkretni posameznik občuti kot nosilec različnih vlog, ne da bi se docela identificiral z njimi in da tako postaja „presežna količina“ z ozirom na vse družbene institucije. Dalje procesi, ki postavljajo človeka v položaj subjekta nasproti naravi oz. le-to v položaj človekovega objekta, materije za njegovo ustvarjalnost: procesi, ki so prav tako povezani s funkcioniranjem kapitalističnega produkcijskega načina. Citirajmo v tej zvezi tudi tekst iz Grundrisse (kjer Marx iz notranje logike funkcioniranja kapitalistične produkcije izvede in predvisti tiste značilnosti, ki jih danes s takim hrupom odkriva in analizira „sodobna sociološka znanost“ pod imeni „znanstveno tehnične revolucije“, „potrošniške družbe“, „sekularizacije“, kot značilnosti „sodobne industrijske ali post-industrijske družbe“, ki da negirajo zastarelo Marxovo in marksistično pojmovanje kapitalizma):

„Na drugi strani zahteva produkcija relativne presežne vrednosti (to je produkcija presežne vrednosti, ki temelji na povečanju in razvoju produktivnih sil) produkcijo nove potrošnje; zahteva da se sfera potrošnje znotraj cirkulacije same tako razširi, kot se je prej sfera produkcije. Prvič kvantitativno povečanje obstoječe potrošnje; drugič: ustvarjanje novih potreb s propagiranjem obstoječih v širšem obsegu; tretjič: produkcija novih potreb, odkrivanje in ustvarjanje novih potrošnih dobrin. (...) Zato raziskovanje celotne narave, da bi odkrili nove koristne lastnosti stvari, univerzalna izmenjava produktov vseh dežel in podnebij, nove priprave (umetne) naravnih predmetov, da se jim da nove uporabne vrednosti (...) Od tod razvoj naravoslovja do najvišje točke; ravno tako odkrivanje, ustvarjanje in zadovoljevanje novih potreb, ki izhajajo iz družbe; tudi kultiviranje vseh lastnosti družbenega človeka... je pogoj produkcije, temelječe na kapitalu.“

„Kot ustvarja na kapitalu temelječa produkcija univerzalno industrijo... tako na drugi strani ustvarja sistem splošnega izkoriščanja naravnih in človeških lastnosti.

... NARAVA JE SELE ZDAJ ČISTI PREDMET ZA LJUDI, čista stvar koristnosti, NI VEČ PRIZNANA ZA MOČ PO SEBI in teoretično spoznavanje njenih samostojnih zakonov se pojavlja zdaj kot zvijača, da bi jo podvrgli človeškim potrebam, bodisi kot predmet potrošnje ali sredstvo produkcije.“ (Grundrisse, E. V. A. Frankfurt, str. 312–313).

30. V drugem kontekstu je na to opozoril H. Bosse: „Predmet sociologije religije bi moral biti po Marxu odnos religije do vladajoče legitimacijske baze sistema, produkcijskih odnosov. Sociologija religije bi morala vpraševati o deležu religije pri ideologiji pravične, svobodne menjave.“ (H. Bosse, Anpassung: Zu einem Thema der modernen Religionssoziologie, Internationales Jahrbuch fuer Religionssoziologie VII, Opladen 1971, str. 102–103.

konstelaciji. V abstraktno vzeti kapitalistični formaciji v principu ni mesta za ideologije, ki ne bi pojmovala človeka kot svobodnega in odgovornega subjekta: razlike so v interpretaciji tega pojma (svoboda za kaj in odgovornost pred kom, subjekt kot norma ali stvarnost, individualni ali kolektivni subjekt itd.).

Iz povedanega izhaja, da je mesto religije v kapitalistični formaciji bistveno drugačno kot v fevdalni. Religija ni več tako neposreden pogoj za funkcioniranje kapitalistične produkcije: kapitalistično prisvajanje presežne vrednosti ne potrebuje v istem smislu izven-ekonomskih sredstev, kot so nujna v fevdalnem produkcijskem načinu, ki ni zmozel brez odnosov osebne odvisnosti (in neenakosti v teh odnosih), ki jo je bilo treba vzdrževati s prisilo, moralnimi normami (tradicijo in običaji) ter raznimi načini religioznega posvečanja, utemeljevanja ali kompenziranja.<sup>31</sup> Od različnih oblik družbene zavesti je v kapitalizmu najneposredneje pomembno pravo in pravna ideologija kot pogoj funkcioniranja kapitalistične blagovne menjave ter znanost (glej op. 29). Religija je relevantna zaradi svojega razmerja do humanistične ideologije nasploh, ki je relevantna zaradi razmerja do buržoaznega prava in njegove kategorije človeka kot pravnega subjekta.

### III.

Kakšen je pomen zgornje interpretacije Marxove teze o krščanstvu in njegovem kultu abstraktnega človeka za temo: družbenoekonomski razvoj in religija.

S tistim, kar se običajno zajema s pojmom družbenoekonomskega razvoja v sodobni družbi (ekonomska rast, urbanizacija, industrializacija, razvoj terciarnega sektorja, razvoj komunikacij itd.) je – kolikor ne gre za socialistične dežele – povezano uveljavljanje kapitalističnega produkcijskega načina in produkcijskih odnosov v dani globalni družbi. Ali drugače povedano: družbeno ekonomski razvoj ni le ekonomska rast, industrializacija, urbanizacija itd., temveč tudi uveljavljanje kapitalistične blagovne produkcije v globalni družbi na račun predkapitalističnih produkcijskih načinov. Kapitalistični produkcijski način pa kot pogoje svojega reproduciranja in spreminjanja na specifičen način povezuje in strukturira druge družbene sfere. Z ozirom na naše dosedanje izvajanje bi to med drugim pomenilo naslednjo raziskovalno hipotezo: z uveljavljanjem kapitalističnih produkcijskih odnosov se v dani globalni družbi uveljavlja humanistična ideologija v zgornjem smislu (v različnih oblikah v okvirih različnih družbenih tradicij v raznih deželah). V deželah, kjer prevladuje krščanska religija, bi moralo torej prihajati do uveljavljanja humanističnih interpretacij in variant krščanstva.<sup>32</sup> Teza je relevantna tudi za dežele, kjer se je kapitalizem že davno uveljavil kot prevladujoča oblika produkcije. Prvič, ker tudi v teh deželah še vedno poteka „osvajanje“ še nezadostno osvojenih področij po kapitalističnih blagovnih odnosih (kmečka proizvodnja, kultura, terciarne dejavnosti). Drugič – zaradi omenjenega običajnega zaostajanja različnih družbenih sfer za spreminjanjem ekonomske baze, zaostajanja, ki je tembolj pogosto, kolikor bolj je neka sfera bolj „oddaljena“ od baze, kolikor manj je neposredno relevantna zanjo. Ali z drugega vidika: k razlagi sprememb v religiozni sferi v sodobnih družbah je treba neizogibno pritegniti tudi razloge, ki izvirajo iz uveljavljanja kapitalistične družbene formacije v dani globalni družbi.

Zgornjo, zelo splošno hipotezo, bi lahko nekoliko konkretnje takole opredelili: V kapitalističnih družbah (globalnih družbah, kjer se je kapitalizem že uveljavil kot dominantni produkcijski način) lahko pričakujemo na eni strani prilagajanje krščanske

31. Glej: Marx, *Das Kapital* III, MEW, str. 798–799.

32. To bi lahko razširili tudi na druge univerzalne religije, ki se obračajo na človeka kot človeka, ne pa kot pripadnika danega naroda, poklica, kulture itd. (budizem, islam itd.).

religije humanistični ideologiji vsaj v tem smislu, da stopa v ozadje tisto, kar najbolj ovira doživljanje človeka kot subjekta; na drugi strani pa transformiranje krščanstva v taki smeri, da bo še bolj sposobno vzeti kot osrednji objekt tisto, kar se v kapitalistični formaciji ideološko pojavlja kot osrednji objekt: to pa je problem človeka kot subjekta, njegove svobode in odgovornosti ter moči, ne pa problem nekih naravnih in družbenih danosti, ki bi potrebovale razlago, utemeljitev in posvetitev. Poudarimo še enkrat: odnosov v kapitalistični formaciji ni mogoče zreducirati na produkcijske odnose; v nobeni globalni družbi kapitalistični odnosi niso edini odnosi in tudi sama globalna družba ne zajema vsega družbenega in še manj človeškega.

Ne gre torej za kakršnokoli reduciranje problema religije na problem kulta abstraktnega človeka kot edine aktualne oblike in vsebine religije za ljudi v sodobnih družbah. Gre pa za problem, ki je iz omenjenih razlogov osrednji in najsplošnejši, čeprav ne zmeraj in ne v vsaki družbeni ali individualni človeški situaciji. Problematike „kulta abstraktnega človeka“ v religiozni sferi tudi ni mogoče omejiti v krščansko religiozne okvire. Problem „nevidne religije“ kot nove družbene oblike pojavljanja religije in „novih religiozних tem“, o katerih v tej zvezi govori Luckmann<sup>33</sup> in med katerimi je osrednja prav tema avtonomnega posameznika, se po našem mnenju vključuje v okvire te problematike. Problematika avtonomnega posameznika je lahko prevedljiva na problem človeka kot subjekta. Luckmann utemeljuje pojav te teme z uveljavljanjem novega tipa družbenih struktur: ni težko uvideti, da je nastajanje teh struktur bistveno povezano z uveljavljanjem kapitalističnih blagovnih odnosov (čeprav ne povsod in ne le z njimi). Toda dotaknili se bomo le nekaterih sprememb znotraj tradicionalne cerkvene religioznosti. Na tem mestu seveda ni mogoče kaj več kot nakazati nekaj vprašanj.

Ali ni skupni imenovalec različnih sodobnih teoloških iskanj — od ponovnega poudarjanja kristocentričnosti krščanske religije, od ponovne refleksije o razmerju med Bogom kot radikalno transcendentnim Stvarnikom in svetom, do radikalnih interpretacij krščanstva kot življenja—za—druge, kot ne-religije, do „ateistične teologije“ in „teologije božje smrti“ — prav prizadevanje, da bi interpretirali krščanstvo tako, da ne bi bilo v konfliktu s humanističnim samorazumevanjem človeka. Še več, da bi se uveljavilo ne le kot konkurent, temveč kot dopolnilo oziroma utemeljitev humanizma.<sup>34</sup>

Citirajmo Bonhoefferja, kot glasnika take interpretacije: „Bog kot moralna, politična, naravoslovna, delovna hipoteza je odpravljen, presežen; ravno tako kot filozofska ali religiozna delovna hipoteza (Feuerbach). K intelektualni poštenosti spada, da to delovno hipotezo opustimo oz. jo izključimo, kolikor je največ mogoče.“ „Ne moremo biti pošteni, ne da bi spoznali, da moramo v svetu živeti — 'et si Deus non daretur' — Bog sam nas sili k temu spoznanju, daje nam vedeti, da moramo živeti kot ljudje, ki lahko žive brez Boga — Bog, ki je z nami je Bog, ki nas je zapustil (Marko, 15, 34).“ (Toda) „Bog, ki nas je pustil v svetu brez delovne hipoteze o Bogu, je Bog pred katerim trajno stojimo. Pred Bogom in z njim živimo brez Boga.“ „Bog ni mašilec lukenj, spoznati ga moramo sredi našega življenja, ne na mejah naših možnosti Bog noče, da bi ga spoznavali le v smrti, ampak v življenju, moči in zdravju, v delovanju...“<sup>35</sup>

Podobno bi lahko rekli za temo, ki je danes tako popularna v množični teološki literaturi: tema Boga oz. Kristusa kot človekovega partnerja, tovariša („Kristus, to je tvoj bližnji“). Videti je, kot da danes v teoloških iskanjih in tudi v popularni religioznosti iz kompleksnega opusa krščanske misli stopata v ospredje dve nasprotujoči si temi: na eni strani Bog kot radikalno drugo, kot radikalna Skrivnost (ki jo je treba vzeti resneje, kot se

33. Th. Luckmann, *The Invisible Religion*, Macmillan, New York—London 1967.

34. To sem obširneje in v drugem kontekstu obravnaval v knjigi M. Kerševan, *Religija kot družbeni pojav*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1975; str. 191—200; sledeči odstavki so povzetek iz knjige.

35. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (pismo z dne 25. maja 1944), sh prevod Otpor i predanje, Zagreb 1974, str. 161.

je to počelo doslej); na drugi strani Bog oz. Kristus kot človekov stalni vis-a-vis, kot partner, kot bližnji. Toda v obeh primerih gre za teološko razvijanje tematike, ki – iz različnih izhodišč – omogoča človeku, da se doživlja v svojem svetu kot avtonomno in svobodno bitje.

Za sociologijo religije je seveda še posebej pomembno gradivo, ki ga uspe zbrati empirično sociološko ali socialno-psihološko raziskovanje. Ali ni mogoče prav pri množičnih anketah (v stilu raziskav javnega mnenja) v zelo različnih deželah odkriti presentljive podobnosti, ki govore v prid gornji tezi. Podobnosti niso toliko v (različnih) absolutnih številkah kot v razmerjih in tendencah. Z anketami takega tipa je gotovo težko prodreti v dejansko strukturo verovanja. Kot sem opozoril že na drugem mestu,<sup>36</sup> so odgovori na vnaprej postavljena vprašanja vse prepogosto lahko le izraz opredelitve za odgovor, ki ga anketiranec ima za „katoliškega“, „moderno katoliškega“, „ateističnega“, „krščanskega“ ipd. Če niso sploh le verbalne opredelitve, izražajo prej večjo ali manjšo stopnjo identifikacije z določeno cerkvijo, ideologijo, družbeno skupino ali domnevano zaželjeno podobo („katoličana, zvestega cerkvi“, „modernega kristjana“, „liberalnega svobodomisleca“, „ateista“). Podrobnejša razčlenitev različnih odgovorov v anketah pa po mojem mnenju vendarle kaže nekatere značilnosti, ki govore v prid naši tezi. Samo za ilustracijo: v reprezentativni anketi v Zvezni republiki Nemčiji izjavlja, da veruje v Boga tudi 45 % tistih, ki so izjavili, da ne verujejo v posmrtno življenje, 33 % takih, ki ne verujejo, da je človek odgovoren pred Bogom, 26 % takih, ki ne verujejo, da človeške molitve dosežejo Boga, 30 % neverujočih, da je Kristus vstal od mrtvih, 47 % tistih, za katere je Sveto pismo le človeško delo in ne božja beseda.<sup>37</sup>

Lahko bi rekli, da se predstava Boga ohranja, toda zgublja svojo tradicionalno krščansko vsebino. Na podlagi površnih – toda vendarle reprezentativnih anket, je težko sklepati kaj več. Toda ali se ne opušta predvsem tisto, kar bi lahko pomenilo neke konkretne zahteve za življenje ljudi, tisto, kar bi jih oviralo, da bi – ob verovanju v Boga – lahko v normalnih razmerah živeli, „kot da Boga ne bi bilo“. Da ne gre le za težave pri „verjetnosti“ raznih temeljnih dogem, pričajo na primer anketni odgovori, po katerih je vsaj enak ali višji odstotek ljudi pripravljen verjeti v neke neobvezujoče čudeže (kot je Kristusova hoja po morju). Da pri tem ne gre le za praznenje, temveč prej za spreminjanje predstav o Bogu, lahko ob tovrstnem anketnem gradivu seveda le sklepamo. Ne pozabimo, da vse ankete beležijo, da je ta Bog v izjemnih trenutkih vendarle pogosto človekovo zatočišče v molitvi. Morda je paradokсно, toda, ali ni predstava o Bogu v sodobni ljudski religioznosti (njenih ostankih ali njeni transformaciji?) blizu predstavi Deusa Otiosusa v „primitivnih“ religijah (kot opozarja tudi M. Eliade).<sup>38</sup> Morda bi lahko celo tvegali tezo, da teži predstava in doživljanje Boga pri „religiozni množici“ k predstavi Deus „Otiosus“ (poudarek na nedejavnosti, odsotnosti in le izjemni aktualnosti), pri sodobni „religiozni eliti“ pa k prestavljanju in doživljanju Boga kot partnerja (poudarek na njegovi navzočnosti in Jaz–Ti bližini).

Gotovo bi bilo treba pritegniti tudi analizo novjših sprememb v uradni (neradikalni) katoliški interpretaciji krščanstva; še posebej zanimiva bi bila analiza individualno psiholoških in globinsko psiholoških študij. Površne reprezentativne ankete v stilu tržnih raziskav gotovo niso zadostna dokumentacija. Toda nakazano konvergiranje sprememb na različnih nivojih in zabeleženih z različnimi sredstvi nam vendarle dopušča trditev, da obstaja težnja k humanistični interpretaciji krščanstva kot „najprimernejši obliki religije“ sodobnih družb (s krščansko tradicijo).

36. M. Kerševan, Anketne raziskave in religioznost mladih, Problemi št. 138–139 (1974).

37. Po W. Harenberg (ed.), Was glauben die Deutschen, Kaiser–Gruenewald, Muenchen–Mainz 1968, str. 62–65.

38. Glej npr. M. Eliade, Aspects du mythe, Gallimard, sh. prevod Mit i zbilja, Zagreb 1970, str. 90–91.

Že površen pregled raznovrstnega gradiva kaže težnjo k interpretacijam, ki ne bi bile v nasprotju s humanističnim samorazumevanjem človeka. Toda ali so omenjene interpretacije krščanstva najprimernejša oblika religije v sodobnih družbah le zato, ker pač najmanj ovirajo humanistično samorazumevanje človeka? To bi pomenilo, da krščanstvo z ozirom na kapitalistično družbeno formacijo in obstoječo humanistično ideologijo nima nobene funkcije, razen čisto negativne, v kolikor ovira ali celo ogroža humanistično samorazumevanje človeka; pomenilo bi, da obstaja krščanstvo v sodobnih družbah le iz razlogov, ki z ekonomsko formacijo kapitalizma kot bazo večine sodobnih globalnih družb niso povezani; pomenilo bi, da kapitalistična formacija vpliva na krščanstvo le negativno, s tem da pospešuje tiste oblike in vsebine, ki niso ovira njenemu funkcioniranju.

Krščanska religija bi še naprej lahko imela svojo vlogo, na primer, v zvezi s človekovim soočanjem s smrtjo in minljivostjo. Toda vera v posmrtno življenje kot krščanski način tega soočenja za kapitalistično družbeno formacijo ni več „funkcionalna“. V srednjem veku je bila vera v posmrtno življenje neposredno funkcionalna za fevdalno družbeno formacijo, saj je posmrtno življenje pomenilo nagrado oz. kompenzacijo za tiste, ki so sprejemali obstoječe fevdalne neenakosti kot božjo voljo. V kapitalistični formaciji pa ob humanistični ideologiji take vloge ne more več opravljati: za človeka, ki se doživlja kot edini subjekt svojega sveta, kot avtonomno, svobodno bitje, posmrtno življenje ne more biti nagrada za **neuspeh** (zaradi neznanja, pomanjkanja volje ali „sreče“ itd.) pri izkoriščanju v principu enakih pravic in možnosti. V tem lahko vidimo dobršen del razlogov za krizo vere v posmrtno življenje danes. Vere v posmrtno življenje ni hranila samo in predvsem želja po prazni večnosti kot taki, temveč želja po onstranski kompenzaciji nezadostnosti zemeljskega življenja (takih, ki jih je posmrtno življenje lahko kompenziralo).

Ali bi torej obstajala le genetska, ne pa funkcionalna zveza med humanistično varianto krščanske religije in kapitalistično družbeno formacijo. Za kapitalistično formacijo in humanistično ideologijo bi bila krščanska religija povsem obrozen pojav: najprimernejša oblika bi bila zato tista, ki bi bila najbolj marginalna. (Ne pozabimo, da pojem kapitalistične družbene formacije ne izčrpa vseh pogojev, odnosov in procesov v sodobnih globalnih družbah in s tem tudi ne družbene pogojenosti neke religije.)

Kot smo že rekli, religija in obča humanistična ideologija nista neposreden pogoj kapitalistične blagovne produkcije. Za njeno funkcioniranje zadošča v normalnih razmerah pravna ideologija s človekom kot pravnim subjektom. Ta ideologija sicer teži k dopolnitvi in utemeljitvi z neko občo humanistično ideologijo, ideologijo abstraktnega človeka kot subjekta, toda normalno lahko funkcionira tudi brez takega dopolnjevanja.

Toda, kar ni razvidno na ravni najabstraktnjšega pojma kapitalistične družbene formacije, je očitno ob konkretnih primerih funkcioniranja kapitalističnih družb. Kapitalizem kot produkcijski odnos ni le kozmopolitski, ne teži le k preseganju vsakršnih naravnih mej; kapitalizem je hkrati oblikoval tudi narod (nacijo) oz. nacionalno državo kot sebi primeren tip globalne družbe. Nacionalna država ni kak od zunaj dani okvir funkcioniranja kapitalistične družbe. Marksistična teorija je dokaj soglasna, da jo je oblikoval sam kapitalistični produkcijski način (čeprav to ne pomeni, da je narodno vprašanje samo vprašanje buržoazije in samo kapitalistične družbe). Gre torej za protislovje, ki je konstitutivna sestavina kapitalistične družbene formacije: le-ta oblikuje nacijo in nacionalno državo kot pogoj in okvir svojega funkcioniranja, a hkrati nujno teži k njihovemu preseganju. Z obstojem nacij in držav je povezan obstoj konkretnih nacionalnih, državnih, v skrajnem primeru rasnih ideologij. Te ideologije niso nujno v konfliktu z občo humanistično ideologijo abstraktnega človeka. Lahko so predstavljane in doživljane kot nujne oblike in stopnje realizacije le-te. Toda nikdar tudi niso imune pred težnjo k absolutizaciji svojih vrednot (države, naroda rase), niso imune pred

različnimi oblikami in stopnjami sakralizacije konkretnih institucij, skupin in posameznikov. To pa ne pomeni le konflikta z ideologijo abstraktnega človeka, temveč tudi negacijo težnje po univerzalnosti in kozmopolitizmu, ki je lastna kapitalizmu samemu. Čeprav potrebe kapitalistične formacije same porajajo potrebo po nacionalni ideologiji in v konkretnih primerih celo same pospešujejo njeno absolutizacijo, se vendar slej ali prej pokaže, da je sakralizacija danega naroda, države, skupine (ob hkratni principialni diskriminaciji drugih narodov, ras itd.) ovira pri funkcioniranju kapitalistične blagovne produkcije same. Analogno velja za nasprotni razred v kapitalistični produkciji. Tudi delavstvo samo nujno izoblikuje v razrednem boju na raznih nivojih konkretne institucije in organizacije z ustreznimi praktičnimi ideologijami. Tudi le-te so po logiki razrednega boja v kapitalistični formaciji doživljane in razumljene lahko le kot oblike realizacije obče humanistične ideologije (za katero je „svoboden razvoj vsakega posameznika pogoj svobodnega razvoja vseh“ – Marx: Komunistični manifest). Toda hkrati konkretne razmere ravno tako lahko privedejo do absolutizacije in sakralizacije določenih skupin (prizadanih razreda danes in tukaj) organizacij in vrednot, kar se dolgoročno prav tako pokaže kot ovira razrednemu boju v razmerah kapitalistične formacije.

Ali ni zato obstoj radikalne humanistične ideologije človeka kot subjekta nujen stalni korektiv in zavora takim težnjam? Ali ni le „kult abstraktnega človeka“ poroštvo pred absolutizacijo in sakralizacijo konkretnih ljudi in konkretnih institucij. Najčistejša oblika kulta abstraktnega človeka – ki ima najmanj možnosti, da zdrsne v kult konkretnih ljudi – pa je po eni strani prav krščanstvo v svojih humanističnih variantah, na drugi strani pa radikalna ateistična interpretacija humanizma, torej ateistični humanizem. „po katerem se človek ustvarja sam in se resnično ustvarja le v tisti meri, v kolikor desakralizira samega sebe in svet; sakralizacija stoji med njim in njegovo svobodo. Ne more postati on sam, dokler ni povsem demistificiran, ne more biti prej svoboden, dokler ni mrtev zadnji bog.“<sup>39</sup> Ali, da citiramo bleščeči zaključek Programa ZKJ: „Nič, kar je ustvarjenega, nam ne sme biti tako sveto, da bi ne moglo biti preseženo in da se ne bi umaknilo tistemu, kar je še bolj napredno, še bolj svobodno, še bolj človeško.“ (Podčrtal M. K.)

In končno vprašanje: v kakšnem razmerju je krščanski kult abstraktnega človeka do radikalnega ateističnega humanizma? Ali gre z obravnavanega vidika za medsebojno zamenljiva in nadomestljiva funkcionalna ekvivalenta in (zato) zgolj za neizprosna konkurenta ali pa je njuna usoda še drugače povezana? Tu ne mislim samo na vprašanje zgodovinske geneze, na to, koliko se je sodobni humanizem in humanistični ateizem oblikoval prav pod vplivom krščanskega humanizma in njegovega zanikanja vseh bogov. Ali se tudi danes ob vsej konkurenci medsebojno ne pogojujeta? Ali bi krščanstvo brez stalne kritične prisotnosti radikalnega ateizma lahko ostalo na ravni kulta abstraktnega človeka in temu kultu primerne boga, ne da bi stalno drselo proti kultu premočnega in predejavnega boga, ki bi negiral človekovo samostojnost (med drugim tudi s tem, da bi posvečeval določene ljudi in institucije)? Ali ne bi radikalni ateistični humanizem brez krščanskega kulta abstraktnega človeka in njegovega pojmovanja boga težje vzdržal, da ne bi zdrknil bodisi v nehumanistični naturalizem bodisi v nihilizem, ki bi v imenu abstraktnega človeka negiral svobodo in samostojnost konkretnih ljudi? Ali ne bi tudi v tem kontekstu lahko citirali znano misel Ernsta Blocha: „Le ateist je lahko dober kristjan, le kristjan je lahko dober ateist.“

39. M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Rowhlt, Hamburg 1959, p. 120–121.



# Prispevki k predstavitvi in problematizaciji teorije in ideologije funkcionalizma

Mgr. Rudolf Rizman

Pojem funkcionalizem se v družbenih vedah v svetu in pri nas uporablja v najrazličnejših zvezah in pomenskih artikulacijah. V tej ali oni družbi se je pogovor o funkcionalizmu sukal tudi okrog vprašanja, kakšne ideološke ali politične implikacije prinaša kritična ali eklektična uporaba te teorije. Zatorej je popolnoma samoumevno, če v našem razmišljanju obema odnosnoma do funkcionalizma, teoretičnemu in neteoretičnemu, določimo mesto, ki jima gre. Z metodičnega vidika nas tako stališče zavezuje, da razlikujemo med **funkcionalizmom kot teorijo in funkcionalizmom kot ideologijo**. Gre za dva vidika, ki se zadržujeta na številnih ravneh, včasih na preštevilnih tako, da je razlika komajda opazna ali celo nespoznavna. Tvegamo torej mnenje, da je razlika razvidna in da jo je potrebno teoretično locirati.

## Funkcionalizem kot teorija

1. „Zgodnji funkcionalizem“. Barrington Moore in Alvin Gouldner<sup>1</sup> vidita funkcionalistične predhodnike že v predkrščanski eri. Platon, na primer, anticipira vrsto funkcionalističnih idej. V Zakonih trdi, da je bila vsaka, tudi najmanjša stvar ustvarjena zato, da igra določeno vlogo v svetu in da ima vsaka taka stvar svoje mesto v kozmosu. Podobno trdi tudi funkcionalizem, ki predpostavlja, da so vse stvari v socialnem svetu „funkcionalne“. Platonizem in funkcionalizem se strinjata tudi v tem, da zlo ni resnično in da je mogoče dobro in zlo ločiti in vsako posebej pripisati enemu ali drugemu okviru. Prav tako so razvidne organizmične metafore v Platonovih delih, v funkcionalizmu pa je koncept socialnega sistema zastavljen na osnovi abstrakcije in formalizacije zgodnjih organizmičnih modelov. Oba sta obrnjena proti socialnim mehanizmom, ki oblikujejo ljudi in jim nalagajo norme. Platonska mera človeka je „bog“, funkcionalistična mera človeka je „družba“. Platonski poudarek na socializaciji otrok ni nič večji kot je funkcionalističen, etc., etc.

Novodobni oče funkcionalizma je nesporno Emile Durkheim, predvsem z delom *Les Formes elementaires de la vie religieuse* (tretja knjiga), ki raziskuje naravo in funkcije verskih obredov in ritualov. Durkheim je formuliral štiri glavne družbene funkcije ritualov:

- a) disciplinsko in pripravljalno funkcijo, ker pripravlja ritual posameznika za družbeno življenje s tem, da mu vsili samo-disciplino, prezir do trpljenja in samozatajevanje, brez katerih bi bilo življenje v družbi nemogoče;
- b) kohezivno funkcijo: z rituali se socialna grupa od časa do časa potrjuje; s skupnimi dejanji in občutki se pospešuje skupinska solidarnost;
- c) funkcijo poživljanja, ki prebuja elemente skupne zavesti preko tradicije obujanja zavesti o skupnih vrednotah in dediščini;

<sup>1</sup> B. Moore, *Political Power and Social Theory*, Harvard, 1958, A. W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, 1970. pp. 412–432.

d) funkcijo euforije, kjer gre za vzpostavitev družbene euforije, to je prijetnega občutka, da je vse v redu v svetu in z njim. Smrt člana družbe povzroča krizo, ki jo družba olajšuje s tem, da izvaja moralni pritisk na svoje člane, da se občutki harmonizirajo s situacijo.

Kot „šola“ se je funkcionalizem pojavil šele leta 1922, in sicer z Radcliffe–Brownovo knjigo „Andaman Islanders“ in Malinowskijevo „Argonauts of the Western Pacific“. Skupna teza obeh del je naslednja: katerikoli element v kulturi ali družbi je treba gledati s perspektive prispevanja k celoti. Spomnimo se, da je dobil Malinowski doktorski naziv iz matematike, kjer so elementi kateregakoli posamičnega sistema definirani kot funkcije nekega drugega. Redukcija na funkcionalno zvezo je bila dodatno stimulirana še po doktoratu, ko se je Malinowski začel resno ukvarjati s kemijo in fiziko. Malinowski je razumel funkcionalnost nečesa predvsem v smislu izpolnitve določenih potreb, ki jih je definiral prvenstveno z biološkega vidika. Vpliv Malinowskega (London) in Radcliffe–Browna (Avstralija) je bil izredno velik, še posebej na angleško antropologijo ter ameriško antropologijo in sociologijo. Leta 1950 je bila vsa angleška antropologija le še funkcionalistična.<sup>2</sup>

V Ameriki sta Clyde Kluckhohn in Dorothy Leighton<sup>3</sup> razložila obešanje nedolžnih ljudi (obsojenih kot „čarovniki“ ali „čarovnice“) kot funkcionalno sredstvo, ki odstranjuje nezaupanje v skupnosti. Ali Childe,<sup>4</sup> ko trdi, da lov na glave vzdržuje ekonomski sistem. Polanyi je na te zgodnje, vulgarne funkcionalistične analize pripomnil: „Ne glede na to, kako krut, zahrbtn ali neumen je bil običaj, so te razlage izhajale s stališča, da gre za izpolnjevanje določene družbene funkcije.“<sup>5</sup>

Šele Robert Merton<sup>6</sup> je deloma rehabilitiral funkcionalistično analizo, ko jo je obogatil s tremi med seboj povezanimi postulati: **funkcionalna enotnost družbe** („pogoj, v katerem vsi deli socialnega sistema delajo skupaj z zadostno stopnjo harmonije ali interne skladnosti“), **univerzalnost** („v vsakem tipu civilizacije, v vsakem običaju, materialnem objektu ideja in vrednota izpolnjujeta neko vitalno funkcijo“) in **nujnost** („vsak običaj . . . . . predstavlja neobhodni del v okviru delovne celote“).

2. **Parsonsov „zreli funkcionalizem“**. Osrednja osebnost „zrelega“ funkcionalizma je nedvomno Talcott Parsons. Parsons je na univerzi Amherst v ZDA dokončal svoje podiplomske študije iz biologije. Kmalu za tem je na London School of Economics študiral pri Hobhousu, Ginsbergu in pri Malinowskem, ki je v Parsonsu zbudil zanimanje za funkcionalni pristop. V Heidelbergu se je navdušil nad Webrom in Sombartom. Po vrnitvi iz Nemčije je Parsons predaval ekonomijo v Amherstu in kasneje v Harvardu. Na Parsonsa so vplivali predvsem A. Marshall, Pareto, Durkheim in Weber.

Parsons je samega sebe imenoval za „neozdravljivega teoretika“, nikdar ni objavil dela, ki bi se sklicevalo na podatke specifične empirične raziskave. Za življenjski cilj si je zastavil konstrukcijo totalnega, splošnega teoretičnega sistema. Splošni teoretični sistem mora biti predvsem teorija akcije, ki jo Parsons razume v tem smislu: osrednji mehanizmi izhajajo iz igralcev, ki so sami usmerjeni v situacije glede na raznovrstne cilje, vrednostne in normativne standarde. V voluntaristični teoriji se morajo akcije, ideje, ic'elni, cilji in normativni standardi obravnavati kot vzročno relevantne variable in ne kot naključni

2 R. Firth, „Function“, v Sol Tax (ed), Current Anthropology, University of Chicago, 1955, pp. 247–51.

3 C. Kluckhohn in D. Leighton, The Navaho, Harvard, 1946, p. 176.

4 V. G. Childe, What Happened in History, Pelican, 1950, p. 15.

5 M. Polanyi, „Scientific Outlook: Its Sickness and Cure“, „Science“, 125:3246 (Marec 1957), p. 482.

6 R. Merton, Social Theory and Social Structure, Free Press, 1957, pp. 26–32.

7 T. Parsons, Structure of Social Action, McGraw Hill, 1937.

pojavi. Socialni sistem mora razpolagati z minimalnimi pogoji stabilnosti, to je s funkcionalnimi predpogoji, in sicer:

- a) funkcionalnimi predpogoji glede na posameznika: minimalne potrebe večine igralcev morajo biti zadoščene;
- b) funkcionalni predpogoji glede na družbe: minimalna kontrola nad potencialno razdiralnim obnašanjem;
- c) funkcionalni predpogoji glede na kulturo: socialni sistem je omogočen z jezikom in kulturo; zato mora obstajati zadostna količina kulturnih virov za primerno internalizacijo osebnosti v socialnem sistemu.

Pet dihotomij („pattern-variables“) predstavlja po Parsons u univerzalne dileme, ki soočajo „igralce“ pri definiranju socialne situacije. Na osnovi dihotomij je mogoče klasificirati socialne sisteme kot celote in analizirati socialne vloge. Dihotomije so:

- a) **emocionalnost – nevtralna emocionalnost**; primer: odnos med ženo in možem je izrazito emocionalne narave, odnos med zdravstvenim delavcem in pacientom pa nevtralne;
- b) **specifičnost – razpršenost**; primer: zveze zakoncev so primer razpršene zveze, kajti ego je usmerjen v partnerja kot totalno osebnost, zveza med prodajalcem in kupcem je primer specifične zveze;
- c) **univerzalizem – partikularizem**; primer: dober zdravnik je opredeljen na univerzalističnem kriteriju, kriterij, oz. odnos do lastnega otroka se vzpostavlja na partikularistični osnovi;
- d) **kvaliteta – izvršitev**; kriterij sloni na načinu spraševanja, kdo ali kaj je določena oseba (askriptivnost) ali kaj je določena oseba naredila, oz. je mogoče pričakovati, da bo naredila (achievement);
- e) **samousmeritev – kolektivistična usmeritev**; primer: ali soprog–oče deluje pretežno v svojem interesu ali v interesu družine kot celote?

Dihotomije je mogoče razvrščati na razne načine (permutacije, kombinacije). Parsons sam je razvil 32 tipov, ki jih je mogoče na posebnih in posamičnih ravninah še pomnožiti.

V „Socialnem sistemu“ Parsons razširi funkcionalistično teorijo na trditev, da morajo vsi sistemi (po Parsons u so štirje: socialni, kulturni, psihološki in behavioralno–organski)<sup>8</sup> izpolniti še naslednje funkcionalne predpogoje: ohranjanje sheme (kulturni sistem), integracijo (socialni sistem), doseganje cilja (psihološki sistem) in adaptacijo (behavioralno–organski sistem). Parsonsov predlog je dan z namenom, da se omogoči plodna kategorizacija in interpretacija socialnih struktur z ozirom na njihove prispevke k omenjenim štirim funkcijam. Štiri–funkcijska paradigma za sedaj še nima neposrednejše empirične relevance in je doživela kvečjemu heuristično potrjevanje.<sup>9</sup>

**3. Kritika funkcionalizma.** Kritika funkcionalizma prihaja tako od zunaj kot iz same funkcionalistične miselne naravnosti. Mertonov, Levyjev in Homansov teoretični prispevek si je mogoče razlagati kot poizkuse, ki ohranjajo odprta vrata za modifikacijo funkcionalne teorije. G. Homansov klic „Bringing Man Back In“<sup>10</sup> ostro „protestira“ zoper izgon človeka iz Parsonsove variante funkcionalizma. Klic je metodološko in konceptualno zasnovan na taksonomiji elementov, ki naj služijo analizi socialnega sistema: a) aktivnost – kaj delajo člani skupine kot člani; b) interakcija – zveza med aktivnostjo enega člana skupine z aktivnostjo članov druge skupine; c) sentiment – vsota občutkov članov skupine glede na skupino; d) norme – znaki obnašanja, ki so bili zavestno ali podzavestno sprejeti v grupi. R. K. Merton je obogatil funkcionalistično

8 E. Tiryakian in J. McKinney, *Theoretical Sociology*, ACC 1970, p. 43.

9 W. C. Mitchell, *Sociological Analysis and Politics*, PH, 1967, aplikacija Parsonsove teorije v politični znanosti.

10 G. Homans, „Bringing Man Back In“, *ASR*, 29 (Dec. 1969), pp. 809–18.

teorijo z dvema teoretičnima dodatkom. Prvič, konceptu funkcije je dodal pojem disfunkcije (Parsons je od Durkheima prevzel le koncept solidarnosti, Merton je to Personsovo nedoslednost popravil s tem, da je opozoril na koncept „anomie“ pri Durkheimu in vzporedno z njim na disfunkcijo), in drugič, začel je razločevati funkcije na manifestne (v smislu objektivnih posledic) in latentne (nenamerne in nepriznane).

M. J. Levy<sup>11</sup> si je prizadeval združiti Parsonsove in Mertonove poglede na funkcionalistično teorijo. „Funkcijo“ je razložil v smislu delovanja strukture skozi čas. Parsonsovi „funkciji“ in Mertonovi „disfunkciji“ je dodal „eufunkcijo“, ki izraža stanje stvari ali zadev, ki izhajajo iz delovanja strukture v določeni enoti in skozi čas, in ki povečuje ali ohranja vztrajnost enote.

Radikalnejša kritika funkcionalne teorije je prišla iz filozofije znanosti. E. Nagel<sup>12</sup> je opazil veliko zmedo pri uporabi pojma funkcije, ki se razprši v 6 različnih pomenov:

1. zveze odvisnosti in medodvisnosti
2. serije procesov (biologi govorijo o „funkcioniranju“ želodca);
3. „vitalne funkcije“ v biologiji
4. utilitarnost („funkcija sekire je v tem, da seka drva“)
5. določene akcijske posledice za sistem kot celoto
6. prispevek k vzdrževanju določene situacije v danem sistemu.

Nagel sklepa, da je vezanost funkcionalistične teorije na teleološko razlago iz fiziologije spodbudila njeno legitimacijo teorije z različnim teoretičnim pristopom.

### Funkcionalizem kot ideologija

Socialnopolitična funkcija „zgodnjega“ antropološkega funkcionalizma v Britanskem imperiju je bila očitna. Ze pred pojavom funkcionalizma v britanski antropologiji so ugledni antropologi pozivali politiko, naj pokaže več pozornosti (v finančnem in drugih ozirih) do discipline, ki lahko da imperiju pomembne informacije o tujih ljudstvih in s tem pripomore h konsolidaciji imperija<sup>13</sup>. Radcliffe-Brown je v eseju „Nekateri problemi sociologije Bantu“ odgovoril na vprašanje, katera metodološka usmeritev v antropologiji lahko služi interesom kolonializma. Funkcionalizem za razliko od etnologije, ki se naslanja zgolj na zgodovinsko metodo pripovedovanja („da so se določene stvari dogodile“), prihaja do induktivnih generalizacij, ki povedo, **kako** in **zakaj** so se stvari dogodile<sup>14</sup>. Brownova antropologija sloni na treh osrednjih konceptih, na konceptih integracije, ravnotežja in solidarnosti. Pomembna je ugotovitev, da so bili koncepti aplicirani predvsem z vidika interesov Britanskega imperija, da ostane v ravnotežju, medtem ko ideološki predsodki in interesi niso dovoljevali refleksij na primer, o integrativnih in solidarnostnih interesih črnskih plemen v Afriki.

Kolonialna uprava je zaprosila Evans-Pritcharda, da se takoj loti študija političnih institucij Nuerov, ki so bili v tistem času v hudih bojih z Angleži. Funkcionalistična socialna antropologija je imela politično prednost pred starejšim etnološkim pristopom, ker se je izključno usmerila na identifikacijo ključnih socialnih in političnih institucij kolonialnih objektov. Tako se je značilen naslov v običajni letni poslanici predsednika Kraljevskega antropološkega inštituta prof. J. L. Myresa glasil: „Znanost človeka v službi države“. V tridesetih in štiridesetih letih tega stoletja je angleška vlada v velikem obsegu

11 M. Levy, *The Structure of Society*, Princeton, 1952.

12 E. Nagel, *The Structure of Science*, HBW Inc., 1961, pp. 520–535.

13 Glej analizo predsedniških adres Kraljevskega antropološkega inštituta iz let 1893–1919 v J. Stauder, „The Function of Functionalism“, 1971 (rokopis).

14 *Ibid.*, p. 14.

financiral antropološke raziskave, velik del finančnih sredstev pa se je začel prelivati tudi iz dobičkov Rockefellerjeve družbe, ki je v Afriki vložila veliko kapitala.

Številni kritiki tudi sodobnemu funkcionalizmu očitajo konservativnost. Radcliffe-Brown je bil edini med „prvimi“ funkcionalisti, ki je na koncu svojega teoretičnega snovanja kritično reflektiral svojo lastno socialno vlogo in meje funkcionalistične teorije. Novodobni funkcionalisti so vložili mnogo več resnega in argumentiranega dela v utemeljevanje stališča, da funkcionalna analiza sama po sebi ni nujno in avtomatično konservativna, da jo je mogoče uporabiti in razumeti iz radikalne, kritične perspektive. Tukaj bomo samo navedli dva različna pristopa, od katerih eden<sup>15</sup> vztraja na izključujoči naravi impliciranih vrednostnih pozicij v funkcionalni teoriji in alternativni teoriji, ki vključuje konfliktni in historični moment. Ostali pristopi iščejo stične točke med funkcionalizmom na eni strani in konfliktnimi teorijami, dialektiko in historičnim materializmom na drugi strani.

#### Funkcionalistična teorija

- a) človek in družba:
- transcendentalna narava družbe (sui generis), pomanjkanje transcendence je enako pomanjkljivi socialni kontroli (=anomie);
  - potizivni odnos do obstoječih institucij;
- b) narava človeka:
- homo duplex, polegoističen človek;
  - tabula rasa, človek je izenačen s socializacijskim procesom
  - homo damnatus, delitev na moralno superiorne in moralno inferiorne ljudi;
- c) vrednote:
- socialne dobrine: stabilnost red, avtoriteta, kvantitativna rast.

#### Konfliktna teorija

- a) človek in družba:
- družba je razumljena iz perspektiv boja družbenih skupin z nasprotnimi cilji;
  - imanentna koncepcija družbenih odnosov; družba je podaljšek človeka, transcendenca družbe je enaka alienaciji človeka;
  - pozitivni odnos do družbenih sprememb;
- b) narava človeka:
- homo laborans, človek je ustvarjalno bitje v odnosu do samega sebe in družbe in se potrjuje v praktični in avtonomni socialni akciji;
- c) vrednote:
- svoboda kot avtonomija, spremembe, akcija, kvalitativna rast.

Na metodološkem nivoju je divergenca prav tako očitna:

#### Dominantni pojmi funkcionalistične teorije:

- ahistorični, visoka stopnja generalizacije, superindividuum, sistemske potrebe kot funkcionalni predpogoji za katerikoli družbeni sistem.

#### Dominantni pojmi konfliktna teorije:

- historični, dinamični, nizka stopnja splošnosti in visoka stopnja historične specifikacije, človeške potrebe, usmerjenost v bodočnost in na neuresničeno stanje stvari.

<sup>15</sup> J. Horton „Order and Conflict Theories of Social Problems as Competing Ideologies“, AJS, 71 (Maj, 1966), pp. 701–713.

Pierre L. van den Berghe se v eseju z naslovom „Dialectics and Functionalism“<sup>16</sup> zavzema za sintezo obeh pristopov ne glede na to, da so razlike razvidne in pogosto protislovne. Skupne so jima baje naslednje predpostavke: na družbo gledata kot na sistem delov, ki so v medsebojnem odnosu. Konflikt in konsenz si nista nasprotna, kajti konflikt ima lahko močno stabilizacijsko vlogo (Coser), kot ima nasprotno konsenz pogosto dezintegracijsko funkcijo. Najspornejša Berghova trditev je, da oba pristopa, dialektični in funkcionalistični, temeljita na ravnotežju. Sinteza v sklopu triade teza—antiteza—sinteza ni baje nič drugega kot vrhunec ciklusa, ki se steče v mirovanje. Robert Merton je napravil korak naprej v znanem eseju „Manifest and Latent Functions“<sup>17</sup> s trditvijo, da funkcionalna analiza ne implicira že od vsega začetka konservativne ali radikalne posledice. Funkcionalna analiza se ne ukvarja le s statiko, temveč tudi z dinamiko družbenih sprememb (disfunkcija).

### Odperta vprašanja teorije in ideologije funkcionalizma

Po tej relativno kratki predstavitvi teoretičnih in ideoloških stališč funkcionalizma bomo v prav tako jedrnatih oblikah skicirali enajst odprtih problemskih tem, oz. tez<sup>18</sup>, ki se ponujajo marksistični družboslovni misli v nadaljnji premislek in raziskovalno proučevanje:

- Ali je primerno razumevanje človeka v kategorijah sistema in funkcije, če je le-ta po svoji naravi totalno bitje (s kategorijo možnosti kot vrhovnim referenčnim stečičem)?
- Ker je konstitutivna logika funkcionalizma organicistična, je nujno zastaviti vprašanje o obstoju izomorfičnosti med organskim in socialnim.
- V čem je odločilna, kritična razlika med marksizmom in funkcionalizmom? Te ni v poudarjanju vrednostnega sklopa kot specifične razlike, ker je sistem vrednot, oz. oblike družbene zavesti značilnost obeh pristopov.
- Kateri so tisti socialni interesi, ki preoblikovani v predteoretični spoznavni interes vodijo funkcionalnega analitika v njegovih raziskavah?
- V kakšni meri je funkcionalizem kot ideologija, oz. svetovni nazor prisoten v našem družbenem prostoru?
- Katere teoretične postavke funkcionalizma so sprejeli jugoslovanski in še posebej slovenski sociologi v svojih raziskavah?
- Če je vzročna pojasnitev paradigma znanstvene pojasnitve, potem se postavlja vprašanje znanstvenosti funkcionalne pojasnitve, ker le-ta ni vzročna (navaja le zadostne, ne pa tudi nujne pogoje).
- Kakšen je odnos med marksizmom in funkcionalizmom: Ali funkcionalna metoda v celoti izključuje dialektiko? Ali je funkcionalna metoda vsebovana v marksizmu? Ali pa gre za delno medsebojno vključevanje in izključevanje? Če je tako, v katerih točkah?
- Ali lahko govorimo o marksizmu kot o asimetrični teoriji, ker izhaja iz konflikta, in o funkcionalizmu kot simetrični teoriji, ker izhaja iz ravnotežja?
- Ali ima funkcionalizem, ki igra v zahodnem svetu konservativno vlogo, erako vlogo tudi v socializmu (v kolikor ga utrjuje in konservira)?
- V kakšni meri (če sploh) je strukturalno — funkcionalna analiza nujno sredstvo teoretičnega odslikovanja sveta, ki je strukturalen in funkcionalen?

16 ASR, 23 (Oktober 1963) pp. 695–705.

17 R. Merton, op cit.

18 Pri formuliranju odprtih vprašanj mi je bistveno pomagal Matjaž Maček in še posebej razprava o funkcionalizmu, ki sta jo dne 18. aprila 1973. leta organizirala FSPN in Center za razvoj in širjenje marksizma pri Univerzitetni konferenci ZKS.







UDK 14

dr. Valentin Kalan:

VPRASAÑJE ZNANOSTI V PLATONOVEM TEAITETU

Anthropos, Ljubljana 1975, let. 7, št. 1 - 4, str. 73

Poznano je, da dialog Teetet predstavlja odločilno fazo v razvoju Platonovega mišljenja s svojo postavitvijo problema znanosti kot take. Najprej smo poskusili dati splošen oris usmeritev v raziskovanju Platonove filozofije. Poleg tega smo opisali razmerje med literarno formo in miselno strukturo pri Platonu, opiraje se na slavno „filozofsko digresijo“ 7. pisma (341b - 344d), ki je v dodatku prevedena v slovenščino. Ker je Teetet dialektičen dialog, je najprej treba slediti njegovo hipotetično, definicijsko in dialektično pot preko treh hipotez o bistvu znanosti: znanost je zaznavanje, znanost je resnično mnenje, znanost je resnično mnenje na osnovi razuma. Izreden filozofski pomen tega dialoga je v njegovi vzpostavitvi novega razumevanja logosa kot dialektike idej. Ta nova teorija logosa se v Teetetu pojavi skozi kritiko predsokratskih filozofov, zlasti pa slavnega Protagorovega izreka anthropos metron. Nasproti tej tezi bo Platon v Zakonih postavil trditev, da je bog merilo vseh stvari. To linijo nadaljuje Aristotel, ki bo za merilo stvari slednjič vzpostavil znanost (episteme) (Metaph. Iota 1, 1053 a 31).

UDC 14

dr. Valentin Kalan:

LA QUESTION DE LA SCIENCE DANS LE THEETETE DE PLATON

Anthropos, Ljubljana 1975, vol. 7, No 1 - 4, p. 73

Il est connu que le dialogue Theetete represente une phase decisive dans l'evolution de la pensee platonicienne par son inauguration du probleme de la science comme telle. D'abord, nous avons entrepris de donner une esquisse generale des orientations dans la recherche de la philosophie de Platon. Aupres de cela, nous avons decrit les rapports de la forme litteraire et de la structure de pensee chez Platon, en nous appuyant sur la fameuse „digression philosophique“ de la VII<sup>e</sup> lettre (341b - 344d), dont nous avons en supplement ajoute une traduction slovene. Le Theetete, etant un dialogue dialectique, il faut d'abord suivre sa marche hypothetique, definitionnelle et dialectique a travers ses trois hypotheses sur l'essence de la science: la science est la sensation, la science est l'opinion vraie, la science est l'opinion vraie accompagnee de raison. La signification philosophique extraordinaire de ce dialogue consiste dans son etablissement d'une nouvelle comprehension du logos philosophique comme dialectique des idees. Dans le Theetete cette nouvelle theorie du logos surgit a travers la critique des philosophes antesocratiques, surtout de la fameuse maxime de Protagoras: anthropos metron. A cette these, Platon opposera dans les Lois la parole, que c'est plutot Dieu qui est pour nous la mesure de toute chose. C'est aussi dans les cadres de l'orientation platonicienne qu'enfin Aristotele etablira la science (episteme) comme la mesure de choses (Metaph. Iota 1, 1053 a 31).

UDK 159.922.2

dr. Levin Sebek

STRES KOT PSIHOLOŠKI PROBLEM

Anthropos, Ljubljana 1975, let. 7, št. 1 - 4, št. 151

Domnevamo, da so stresne reakcije rezultat pogojev, ki porušijo ali postavijo v nevarnost dobro ustaljene osebne ali socialne vrednote pri ljudeh, ki so jim izpostavljeni.

Stres se kaže v napetem in neprijetnem - mučnem doživljanju. Ima velik vpliv na vedenje prav tako pa ima tudi velik pomen v učinkovitosti adaptacije. Za biološke in socialne znanosti bi bilo izredno pomembno, če bi lahko v celoti razumeli procese, ki so vključeni v stres in le-te tudi lahko kontrolirali. Tudi ob težnji, da bi prišli do splošne teorije o psihološkem stresu, naletimo na določene težave, ki se kažejo v neadekvatnosti v teoriji in raziskovanju, kakor tudi v neskladju v terminologiji. Pojavljajo pa se tudi težnje, katerih cilj je obiti stvari, ki dajejo osnovo za razumevanje ljudi in njihovega doživljanja stresnih situacij.

UDC 159.922.2

By Dr. Levin Sebek

STRESS AS A PSYCHOLOGICAL PROBLEM

Anthropos, Ljubljana 1975, vol. 7, No 1 - 4, p. 151

It is assumed that stress reactions are a result of the conditions which destroy or endanger the well-established personal or social values of people exposed to these conditions.

A stress is manifested in a strained and unpleasant - torturous experience. It exerts a great influence on the behaviour and likewise it plays a great significance in the efficiency of adaptation. It would be of extreme importance for biological and social sciences if we could achieve a full

understanding of the processes involved in stress and if we could bring these processes under control. Also as regards the tendency to arrive at a general theory of the psychological stress we come across certain differences to be noticed in the inadequacy in the theory and research as well as in the inconsistencies in terminology. But there exist also tendencies the aim of which is to by-pass the things which form the basis for an understanding of people and of their experience of stress-situations.

UDK 340.11  
dr. Anton Žun

#### PRAVO KOT PODROČJE INTERDISCIPLINARNE RAZISKA VE

Anthropos, Ljubljana 1975, let. 7, št. 1 – 4, str. 155

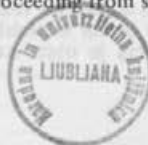
V tem prispevku je avtor najprej opozoril na prvi vidik interdisciplinarnega posega v pravo, ki izvira iz dejstva, da sta proučevanje prava in raziskava o pravi ne le predmet pravne znanosti z njeno občo teorijo, marveč tudi filozofije prava in sociologije prava. Nato je poudaril drugi vidik te interdisciplinarnosti, ki se navezuje na odnos med sociologijo prava in nekaterimi posebnimi sociologijami, ki posegajo v pravne pojave. V tem okviru je kratko orisal odnos med sociologijo prava in sociologijo politike (sociologija ustavnega prava), med sociologijo prava in kriminologijo (sociologija kriminala, sociologija kazenskega prava), med sociologijo prava in sociologija dela (sociologija delovnega prava) in med sociologijo prava in sociologijo družine (sociologija rodbinskega prava). Tretji vidik omenjene interdisciplinarnosti je usmerjen na odnos med sociologijo prava in nekaterimi drugimi družboslovnimi znanostmi, pri katerih se pravni elementi prepletajo z njihovim temeljnim predmetom proučevanja in raziskave. V tem okviru je avtor posegel v odnos med sociologijo prava in etnologijo (pravna etnologija), med sociologijo prava in antropologijo (pravna antropologija), med sociologijo prava in psihologijo (pravna psihologija). Končno je omenil še odnos med sociologijo prava in politično ekonomijo oziroma demografijo. Končal je z ugotovitvijo, da je iz obravnavanih primerov razvidno, kako so pravni pojavi, odnosi in institucije, ki izhajajo iz socialnega življenja, lahko tudi predmet interdisciplinarnega proučevanja in raziskave.

UDC 340.11  
By Dr. Anton Žun

#### LAW AS A FIELD FOR INTERDISCIPLINARY RESEARCH

Anthropos, Ljubljana 1975, vol. 7, No 1 – 4, p. 155

In the present contribution the author first points out that the first aspect of an interdisciplinary approach to law is determined by the fact that the study of law is the subject of not only the science of law and of its general theory but also of the philosophy of law and of the sociology of law. Next he has underlined the second aspect of this interdisciplinary study, which aspect is bound up with the relation between the sociology of law and some special sociologies which reach out into the sphere of law. Within this framework he presents a brief outline of the relation between the sociology of law and the sociology of politics (sociology of the constitutional law), between the sociology of law and criminology (sociology of crime, sociology of penal law), between the sociology of law and the sociology of work (sociology of labour law), and between the sociology of law and the sociology of family (sociology of family law). The third aspect of the interdisciplinary study under consideration is directed at the relation between the sociology of law and some other social sciences where elements of law interact with their fundamental subject of study and scrutiny. In this context the author discusses the relation between the sociology of law and ethnology (legal ethnology), between the sociology of law and anthropology (legal anthropology), between the sociology of law and psychology (legal psychology). Finally he mentions the relation between the sociology of law and political economy, or rather demography. In the conclusion it is established how the examples considered demonstrate that legal phenomena, relations, and institutions proceeding from social life may be a subject of interdisciplinary study and researchwork.









**Č**asopis za sodelovanje humanističnih ved,  
za psihologijo in filozofijo