

Veselo in lakotno Dvojčka debela  
pri neusahljivem studentu sta pila.  
In kapljice bele so tiho drsele  
na mamino žametno krilo.

O, Noč, moja sestra — mrmrala sem v snu,  
o, Noč — tu pri meni bodi.  
Poglej, moja hčerka smehljaje zdaj v snu  
po Rimski cesti hodi.

Prevedel Lojze Krakar

## O »CELOVITEM ČLOVEKU«

Henri Lefebvre

Pojem »celoviti človek«\* sem našel na nekaterih straneh Marxovih mladostnih del, potem pa sem poskušal ustvariti iz njega središče, oziroma vrh filozofske (marksistične) misli.

Večina filozofskih sistemov vključuje kategorijo celote ali celovitosti (nekateri »pluralizmi« so se ji zaradi nesistematičnosti sicer izognili, a so prav zato komaj še ostali v zvezi s filozofijo). Marx jo je »počlovečil«; predstavil jo je kot popolno zmago nad alienacijo, a ne v spekulaciji, marveč v praksi. Pri tem se je lahko oprl na dela velikih »kritičnih« realistov — kakor jih je odlično imenoval Lukács — namreč Goetheja, Balzaca in Stendhala, ki so s svojo kritično, negativno podobo ustvarili njeno pozitivno nasprotje: predstavo o celovitem humanizmu. Vendar najdemo pri Marxu o tem prav malo podatkov. Pojem se pojavi; potem pa služi (kakor pojem alienacije) kot obrazec pri reševanju številnih praktičnih problemov, kakor so: delitev dela in preraščanje te delitve, razmerje med delom in prostim časom v kulturi itd. Marx torej ni filozofsko determiniral razmerja med človeškim in celovitostjo (v praksi in celotni družbi, ki obsega znanost, kulturo, teorijo ideologij in teorijo civilizacije).

S pojmom je težko rokovati, lahko ga je karikirati, lahko zatajiti. Ne moremo trditi, da je kot filozofska hipoteza, predvsem pa kot živ-

---

\* Priobčujemo poglavje iz Lefebvrove knjige »Vsota in ostanek«, ki je izšla lani v Parizu in ki smo naše bralce ž njo že na kratko seznanili (glej poročilo Jožeta Goričarja; Naša sodobnost, 1960, str. 55—60, 178—181). Izbrani odlomek naj služi kot prispevek za razmišljanje o vprašanju, ki je v teoriji in še bolj v praksi živo tudi pri nas. — Op. ured.

ljenjska hipoteza (v etičnem pomenu) povsem uspešno kljuboval preizkušnjam in kritikam.

Na razmeroma abstraktni ravni lahko filozof svobodno (z abstraktno svobodo) uporablja ta pojem. Govoril ali ponavljal bo, da sta človek in človeško v družbeni praksi (celotne družbe) vselej tvorila celovitost v nastajanju in gibanju, celovitost, ki je sicer razklana in alienirana, je pa v oblikovanju in razvoju, ki prerašča alienacijo. Človek, ki je napredoval, je obvladoval naravo (tudi svojo naravo). Spreminjal je naravo in samega sebe, s tem pa se je vključil ali se je poskušal čim globlje vključiti v svet (naravo), namesto da bi se v imenu svoje oblasti od nje odtrgal ali se nad njo povzdignil.

Pojem »celoviti človek« bi se tako izravnal s starim, a dialektiziranim pojmom »absolutnega«. Če absolutno popolnoma izključimo, zdrknemo v čisti relativizem. Tedaj pa izgubi relativno vsakršen pomen (relativizem proti relativnemu?), vsakršno orientacijo in smer, ki jo je v njegovem razvoju v prihodnost mogoče nakazati. Absolutno, pojmovano dialektično, ni onkraj relativnega, marveč v relativnem; vendar pa se z njim ne staplja v eno. Bivajoč v samem relativnem, predstavlja absolutno — v srcu sedanjosti — tudi mejo relativnega z neskončnim, njegovo orientacijo in smer. Dialektika človeškega življenja priča o človeku to, kar potrjuje dialektika spoznanja o spoznanju. Celoviti človek »je« v vsaki izpolnitvi in v vsakem trenutku človeškega bivanja, »je« hkrati njegov pomen, njegova usmerjenost, njegova meja z neskončnim, ki ni dosegljivo. Celoviti človek »je« zrno človeške resničnosti in njen mejnik. Pomnimo, da ta »bit«, ki se sprošča le z ostvaritvijo danih sposobnosti, nima nič skupnega z bitjo ontologizmov.

Celovitost se torej določa v svoji negaciji in v svoji pozitivnosti hkrati kot narava in kot človeška: *človeška narava*; dialektično se temu pravi: narava, ki si jo je prilastil človek s svojo oblastjo nad naravo in ki realizira človeško sredi narave same. Humanistična afirmacija ali intervencija bo torej imela pomen (in smer) le tedaj, če bo vsebovala ta pojem — vrednoto. Brez tega pa bo — kakor znanje samo — izgubila pomen, vrednost in usmerjenost. *Pojmi* in *podobe* odsevajo (ali, če hočete: »zrcalijo«, pri čemer morate dodati besedi njen negativni, odbojni pomen, ki ga običajno nima) vsaka po svoje v dveh različnih vidikih, pozitivnem in negativnem, dvojni proces, po katerem človek iz narave vstaja in vanjo še globlje prodira ter postane »povsem narava«.

Rad priznam, da so te formulacije nejasne, kar ne izvira samo iz njihove zgoščenosti. *Lik* (besedo uporabljam namenoma, da z njo označim vključitev pojma v prakso) *celovitega človeka* je bil podvržen že vrsti preizkušenj. Poglejmo, kako jih je prestal.

V prvi vrsti ali bolje, v prvi verziji mu je koristil stari ugled enciklopedičnega sistema. Velika tradicija filozofskega znanja (do Leibniza in Hegla) je obsegala skoraj celoto doseženih spoznanj. Filozofija in filozofska dejavnost sta pomenili sintezo — ali poskus sinteze — vsega znanja, ki je bilo raztreseno po posameznih in različnih znanstvenih področjih. Stara enciklopedičnost se je v XVIII. stoletju prenovila z novimi oblikami (skupno delo, slovar). Ta poskus je povzel dialektični materializem, ki je nameraval uresničiti sintezo znanosti, tako da bi filozofija ne bila več »veda vseh ved« nad efektivnimi spoznanji, pač pa njihova notranja vez. Od tedaj se je enačila s telesom znanosti, čigar tkivo in udje so se konstituirali v živem organizmu, po katerem se je pretakala dialektika in ki ga je vodilo spoznanje, da je materija primarna, duh sekundaren. Pojavili so se načrti materialistično-dialektičnih enciklopedij. Uresničili so jih v Sovjetski zvezi.

Lik »celovitega človeka« se je torej okoristil z enciklopedistiko. Definiciji celovitega človeka je ustrezal človek s celovitim spoznanjem. Filozof sicer ni obvladal univerzalnega znanja, a načeloval je sintezi vsebin, imel je vodilno mesto pri izdelovanju podobe sveta.

Ne moremo sicer reči, da so se ti poskusi povsem ponesrečili (vsaj ne v primeru, če so bile predpostavke zmerne), a njih vrednost je vsekakor padla. Enciklopedičnost ne gre preko vulgarizacije. Dialektika ni mogla odpreti vseh vrat, ni mogla prodreti na vsa področja spoznanja, da bi tam z radostnimi vzkliki razpoznala samo sebe. Kot raziskovalni pripomoček ni bila posebno uporabna. Nasprotno. Formulacije in spoznanja, ki so jih izvedli ali so pri njih sodelovali matematiki in logiki, so dokazale, da so neprimerno bolj plodovite kot dialektične razprave. Resnične dialektizacije pojmov in zakonov so izvedli izven dialektikov in brez dialektike ljudje, ki na te pojme in zakone običajno niti mislili niso in o njih niso bili poučeni. Dojeli so specifična dialektična gibanja, ki jih s splošnega izhodišča torej ni bilo mogoče predvidevati (psihološki primer: sanje so hkrati čuvar in jetnik spanja). Ti raziskovalci so *odkrivali* dialektična gibanja v objektivni stvarnosti nedvomno zato, ker med stvarnostjo in njihovim razumom ni bilo podob in besed poklicnih dialektikov, njihovega mušjega brenčanja. Njihovo vmešavanje je raziskovalce le nadlegovalo. Ali pa so, ne da bi se zavedali svoje smešnosti, prišli mnogo pozneje in vpili: »Saj smo vam rekli! Mi smo to pričakovali! Obstoje telesa in valovi; obstojita snov in gibanje, ki sta neustvarljiva, ki se ohranjata in spreminjata. Obstoji pogojenost in pogojeno. In sedaj vas bomo naučili, kako je treba vse to uporabljati.« In tako naprej in tako naprej ... Ideologija, besedičenje, ideološko besedičenje in veličastni

občutek, da imajo prav — da imajo oblast —, s tem so »dialektiki« namomestili resnično spoznanje.

Vulgarizirana enciklopedičnost je prišla na slab glas, pa naj jo je dialektični materializem oživiljal ali ne. Razen v radijskih in televizijskih oddajah. »Mar naj to pomeni, da ste se dialektiki odpovedali?« Niti najmanj. Dialektika na višjem nivoju ali poglobljena dialektika dopušča marsikaj nepredvidenega in ironičnega; na primer dejstvo, da odkrivajo in potrjujejo dialektiko tisti, ki jo prezirajo — a zato jih nikar ne prezirajmo. Poglejmo resnici v obraz in očistimo dialektiko besedičenja in razpravljanja, ki je iluzorno dialektično, ker dopušča žargon in terminologijo, ki zasleplja oči, in pa virtuoznost ali poseben način sukanja pojmov, ki demantira logiko in sintakso. Prav tako ne bomo prizanašali površni, nestrokovni dialektiki. Spet bom navedel primer. Vzemimo, da smo opozorili na dialektično zvezo »modalnost-tonalnost« v glasbi. Vse dokler to ne pojasni resničnih muzikalnih problemov, ki so značilni za sodobno glasbo, namreč problema atonalnosti, vse dotlej je to le igra filozofskega duha. Tudi če sam rezultat ni napačen, je to le nepotrebna dialektična vaja. Pustimo ljudi, naj delajo v miru, naj si sami pomagajo, kar zadeva logiko in dialektiko, obliko in vsebino. V svoje razprave, ki zadevajo stvarna gibanja, vnašajo dialektične elemente in izraze v skladu z objektivnimi zahtevami. Dialektik bo nedvomno več koristil z razpravljanjem, ki pomaga zaključke porajati, kakor s pretiravanjem ali z odvečnim in osamljenim besedovanjem, ki ga nihče ne posluša, ki pa si domišlja, da je univerzalno, in se vsiljuje, namesto da bi prepričevalo. Podoba sveta pa naj kar počaka. Previdnost nam svetuje, naj v času, ko se deli te podobe tako hitro spreminjajo, ne hitimo preveč. Ni pa rečeno, da se nekega dne vse to ne bo nenavadno poenostavilo, tako da bomo dobili skladno in dialektično podobo sveta, ki se bo razlikovala od enciklopedične prav tako, kakor se kolač razlikuje od kupčkov moke, sladkorja in mandeljnov. Te poenostavitve bodo nastale znotraj spoznanja samega, ne pa s pomočjo zunanjega postopka. Dialektična metodologija (dialektična logika še posebno) nima pravice, da bi se ustoličila niti kot spoznanje niti kot kriterij niti kot sintetični princip spoznanja. Dialektična metodologija nam pojasnjuje *formalno* povezanost pojmov.

Navedena prigoda je »celovitega človeka« precej zdelala, tako da je v slabši koži kot pred dvajsetimi leti. Zamisel celovitega človeka pa zato še ni odmrla, saj skoraj nima več zveze z »osnovnošolsko« enciklopedičnostjo.

*Druga verzija »celovitega človeka«:* politehnizem s teorijo o delitvi dela in s teorijo o premagovanju te delitve.

Tu smo na trdnejših tleh, ker so eksperimentalna. Zdaj ne gre več za vsoto ali sintezo vnaprej domišljenih rezultatov spoznanja, marveč za pedagoška vprašanja. Ideja celovitega človeka (čeprav slabo izdelana) služi kot vodilna shema pedagogiki, se pravi izredno pomembnemu praktičnemu sektorju: sektorju, kjer tvorijo vzgojitelji zavedne člane določene družbe in služijo zahtevam in »vzorom« te družbe. Politehizem je izoblikoval svoj »vzor« na osnovi ekonomskih, socioloških in kulturnih analiz, namreč Marxovih. Ustvariti mora zvezo med teorijo in prakso, še posebej med splošnim poukom (mišljena je predvsem znanstvena plat pouka) in industrijskim delom, tako da oblikuje nove ljudi nove (socialistične) družbe. Ti novi ljudje bodo prerastli ločitev ročnega in umskega dela. Po dovršeni mnogostranski učni dobi se bodo lahko razvijali v različnih smereh, ker bodo že prej dosegli visoko specializacijo. Marksistična zamisel je postala v socialistični deželi »operativna«.

Naj bo že kritika stalinističnega režima kakršna koli, moramo vendarle priznati veličino tega ideala in vztrajnost, s katero ga skušata sovjetska vzgoja in pedagogika — kljub največjim težavam — uresničiti. Težave se zgrinjajo od vseh strani: vojna, njene posledice, zahteve industrializacije, neposredne potrebe po delovni sili, precobrazba tehnike.

Zaradi teh številnih razlogov — drugače ni bilo mogoče — vodi pot do politehizma preko ovinkov, s prekinitvami in vrnitvami nazaj. Nprestano so morali upoštevati protislovne elemente in voditi pedagogiko v smeri tega človeškega ideala ali vzora, ne da bi zapustili stvarna tla in neposredne gospodarske potrebe. V tem je velikanski pomen (ne edini) sovjetske izkušnje, daje ji veljavo in vrednost kljub njenim negativnim platem.

Vendar je propaganda več kot enkrat pretiravala in celo lagala, ko je uresničenje vzora prikazovala kot nekaj bližnjega, če že ne izvršenega. V celoti pa sta sovjetska pedagogika in družba še daleč od »političnega človeka«, ki naj bi bil v praksi prva postaja na poti do celovitega človeka (glej pripombe G. Friedmanna v »Arguments«, št. 10. nov. 1958).

Problemi sovjetske pedagogike so povezani z velikim virtualnim sporom, ki zadeva psihologijo in preko nje celotno spoznavanje človeške stvarnosti (splošna antropologija). Ideja politehizma sama, se pravi ideja »celovitega človeka«, predpostavlja skrajno plastičnost človeškega bitja. Človeško bitje mora skrivati v sebi zelo različne in obsežne sposobnosti, če se hoče razviti v različne smeri in ohraniti v sebi vse te različne sile. Okolnosti pa te možnosti hkrati uresničujejo in omejujejo; če niso ugodne, jih ovirajo in uničujejo. Pedagogika, vzgojitelji in okolnosti, ki jih v novi družbi spreminja spoznanje, stoje pred naslednjo kočljivo nalogo: uresničiti sposobnosti človeškega bitja, ne da bi s tem uresničenjem ustavili,

fiksirali. Ta optimistična predstava o »človeški naravi« je v neposredni zvezi z Marxovimi tezami in preko njih s tezami francoskih materialistov XVIII. stoletja o prvenstveni vlogi vzgoje. Že takrat so polemizirali (Helvetius in Diderot) o determiniranosti individua in o vlogi vzgoje. Marksizem je sprejel tezo, po kateri naloga vzgoje ni samo razvijati prirojene darove in talente, marveč človeka *formirati*, tako da se posebej poudarijo njegove sposobnosti, ne da bi pri tem realizacija nekaterih zavrla ostale. Ta psihologija (ali antropologija) je torej v velikem nasprotju s psihologijo dispozicij, ki trdi, da ima posameznik že izoblikovane, prirojene ali pa povsem spontane razvojne možnosti. Teorija o dispozicijah je rodila posebno pojmovanje pedagogike in vzgoje; vzgoja naj otroka in mladostnika predvsem varuje pred napačno orientacijo. Naj dela tisto, za kar je kot posameznik nadarjen. Vzgoja in pedagoška tehnika naj torej iščeta in določata sposobnosti s pomočjo različnih eksperimentalnih metod, ob opazovanju kombinacij in nezdružljivosti dispozicij.

Lik celovitega človeka, ki ga je po štiridesetih letih zameglila dvomljiva zmaga politehnizma, bi bil gotovo popolnoma zabrisan, če bi imela psihologija dispozicij prav. Toda na znanstvenem področju, med strokovnjaki, se razpravljanje nadaljuje z dokaj spremenljivo bojno srečo. V njihov spor sta se vmešali ideologija in politika, kar vsekakor ne prispeva k jasnosti, neposrednosti in sprejemljivosti diskusije. Sovjeti postulirajo neomejeno ali skoraj neomejeno plastičnost človeškega bitja (otroka). Sicer pa ima ta postulat nasprotujoče si posledice, vznemirljive in ugodne. Če je prvotna plastičnost človekega bitja velika, se nič v njem ne more upreti ideološkemu oblikovanju, se pravi deformaciji, ki jo izvaja avtoriteta. Po drugi strani pa je z neomejeno plastičnostjo zagotovljen vsestranski razvoj posameznika, vsaj v prihodnosti. Zdi se, da najbolj optimistična vizija za prihodnost vsebuje najbolj vznemirljive elemente za sedanost. *Vzgoja predpostavlja vzgojljivost*. Socialistična vzgoja temelji na prepričanju, da je spravila na dan, precizirala, znanstveno in dialektično formulirala ta stavek, ki je dotlej ostajal načelna zahteva, zanikovana ali ozko omejena zavoljo človeških potreb buržoazne družbe.

Teorija o dispozicijah pa hoče, tako se zdi, zagotoviti posamezniku prvotno realnost, zelo omejeno, a neuničljivo. Ta postulat pa je inherenten buržoazni družbi in njeni ideologiji. To je postulat individualizma, a tudi »privatne zavesti«, ki hoče biti ozka, a trdna in dobro zasidrana v svoji ozkosti. Ta vizija je pomirljiva, kar zadeva posameznikovo sedanost, ne zagotavlja pa prihodnosti individualnega. Filozof, ki je izven te diskusije in ni strokovnjak-psiholog, dobi vtis, da se strokovnjaki včasih trudijo, da bi preverili svoje postulate, a v njih gledajo v večji meri že dognane resnice kot pa hipoteze, ki jih delo še lahko revidira.

Mirne vesti se trudijo, da bi ovrgli ali zatajili vse, kar jih moti. Ideologija pa s svojimi pretiravanji preobremenjuje ta ali oni aspekt oziroma element problema.

Filozofija je vse to še zamotala. Zdi se, da sovjetski pedagogi, psihologi in filozofi (kolikor poznam in razumem njihova dela) enačijo postulat plastičnosti z dialektičnim materializmom. Po njihovem mnenju (vsaj zdi se tako) je v skladu z diatomom samo predpostavka, da je v neoblikovanem družbenem bitju (otroku, mladostniku) čista sila nasprotij. Ni pa nujno, da je postulat integralne plastičnosti enakovreden materialističnemu (bolj ali manj dialektičnemu) postulatu. Ta misel ni jasna in čista. Lahko bi menili, da izvira njihov postulat, namreč celoviti človek, bolj iz ideala kot pa iz analize stvarnega »materialnega«. Res je čudno, da obstoji v istem »sistemu« hkrati skrajn determinizem v zgodovinski znanosti in indeterminizem pri proučevanju posameznika. S socialistične strani vam takoj pojasnijo, da determiniranost zaradi okoliščin in zaradi vzgoje ne negira determinizma; obratno. Z nasprotni strani ali iz nasprotnega »tabora« pa bi lahko odgovorili, da bi bilo zelo čudno, če bi se po medsebojnem delovanju psihološkega in družbenega činitelja izkazal prvi kot čista virtualnost (tabula rasa) in da je to stara, klasična empirična teorija, ki je izkušnja ni potrdila. Ta prodorni argument sproži spet nasprotni prodorni argument, namreč, da vsebuje teorija dispozicij s filozofskega gledišča mehanistični postulat: zdi se, kot da bi posameznik ob rojstvu zadel dobiček psiho-fizioloških delcev, ki jim pravimo »darovi«. Odgovor sicer nekoliko karikira, a ni brez tehtnosti, ker je filozofsko utemeljen.

Spor, ki kroji usodo »celovitemu človeku«, še ni končan. Morda se bo sčasoma izolikal kompleksnejši in bolj prefinjen lik posameznika. Težko si je predstavljati, da bi bil posameznik na začetku »tabula rasa«, čista virtualnost in možnost nasprotij. Brez dvoma se virtualnosti pojavljajo že diferencirane, se pravi v obliki bolj ali manj obširne skale teženj pri otroku in mladostniku (potrebe, okusi). Po drugi strani pa bi nekateri testi in kombinacije lahko manj togo pojmovali dispozicije. Mar ni v tem pojmu, ki ga hočejo skrčiti na računsko kombinacijo, še en subtilnejši pojem, ki obsega izbor, spontanost in vrsto nagnjenj, ki jih ima posameznik?

V tem delu smo že poskušali ponazoriti individualno zavest (simbolizirali smo jo — preveč statično — z mrežo). Močne silnice, ki vzdržujejo celoto, tudi otrdijo, potemniijo, postanejo neprosojne in zapirajo pogled, medtem ko ga šibke točke odpirajo. Ko se hotenja in nagnjenja spremenijo v dispozicije, zakrknjejo in kristalizirajo. Kar je močno, je

tudi najšibkejše. Pedagogika bi morala torej ovirati to prezgodnjo kristalizacijo.

Morda pa bi ta slika ali ponazoritev zavesti z vrzelmi omogočila »dialektizacijo« življenja individualne zavesti. Dispozicija kot virtualnost, kot črta silnica je neogibna. Njeno izživljanje pa ne sme povsem zadušiti šibkih sektorjev, ki človeka sproščajo in dopolnjujejo njegov razvoj. To sliko je treba pojmovati dialektično in pri tem upoštevati relativnost in pa razvoj. To pa ne pomeni, da moramo otroka, ki je zelo nadarjen za glasbo in šibek v risanju, metodično »siliti« k risanju; pač pa se mora vzgojitelj truditi, da bo obogatil njegove vizualne zaznave, kar bo resnično obogatilo otroka in tudi njegov muzikalni talent.

Ta ponazoritev nam dovoljuje, da lahko pojmujeemo zavest o življenju in njene notranje in zunanje odnose kot celoto, se pravi, da se držimo poti, ki vodi do celovitega človeka.

Zanimivo bi bilo, če bi na tem mestu ugotovili, v kakšnem stanju je sociologija marksističnega (komunističnega) gibanja. Še pred desetimi leti je veljala nekakšna krilatica — postulat, da član gibanja zmore vse. Celo neke vrste čast (izzivanje) je bila, če so ga zaposlili na področju, ki mu je bilo popolnoma neznano, kot da bo prav zaradi težavnosti položaja prekosal samega sebe. Dobrega delavskega boreca, precej nepismenega, so na primer poslali med novinarje. In tako dalje. Teorijo o trti so pojmovali dobesedno (ob slabih klimatskih razmerah daje trta najboljše vino na kamenitih gričih ali v mrzlih deželah). V letih 1954-1955 pa se je pojavila nova terminologija: »Ta in ta je nadarjen za to in ono...« Zaradi dokaj slabih praktičnih rezultatov se je praksa spremenila, ne da bi seveda pri tem razložili, kritizirali ali »samokritizirali« postulate, ki so to povzročili. Izvršil se je kompromis, ki sta ga žagovarjala zdrava pamet in spoznanje.

Sledi sklep: ko se je podoba ali ideja celovitega človeka znašla v praksi, ni opravičila upov avanturističnega idealizma, ki se je skrival za filozofskim materializmom. S tem pa še ni rečeno, da se moramo tej ideji odreči. Marxova revolucionarna romantika je ustvarila predstavo, da bo nova družba, kjer bo podružabljeno delo omogočilo posamezniku kot zavestnemu članu skupnosti vsakršno dejavnost, omogočila posamezniku enotnost s celoto. Alienacija bi v trenutku in v celoti odpadla. Človek, ki bi bil v prostem času osvobojen dela in ki bi oboje skladno kombiniral, bi kmalu postal pesnik, glasbenik, umetnik. V družbi, neodvisni od narave, in v naravi, neodvisni od družbe, bi spet našel spontano genialnost. Prisvojil bi si naravno in družbeno ter užival v njuni stvari. Ta naivni in temeljiti optimizem je bil deloma utopičen. Vendar pa ohranja ideja celovitega človeka oziroma kategorija celovitega človeka

in njena uporaba svoj pomen, ker so Marxove analize temeljile na družbeni praksi. Ko je Marx v zrelih letih povzel svojo romantično misel, jo je »utemeljil«, kakor pravimo, v praksi, ne pa s spekulacijo o bitju. Ugotovil je, da je te temelje vsebovala že njegova romantična intuicija.

Z vstopanjem v stvarnost se ideja celovitega človeka teže osvobaja utopičnosti, kakor so si to včasih predstavljali, kajti moderna družba je neprimerno kompleksnejša in neprimerno bolj »problematična«, kot je bila družba sredi XIX. stoletja.

Ideja se ne more povsem racionalizirati in pozabiti na svoj romantični izvor — kajti prvotna romantika je pripisovala celovitemu človeku oziroma je v celovitem človeku predpostavljala določeno razmerje z naravo in naravnim. Dialektična misel bo lahko ohranila to idejo le v primeru, če bo pokazala, kako vstopa razmerje med naravo in človekom preko vrste posrednikov v strukturo zavesti izobraženega in *civiliziranega* človeka. Raziskovanje ne bo smelo mimo umetnosti kot *sociološkega* pojma (kot oblike družbene dejavnosti in zavesti); niti mimo področij, ki jih običajno postavljajo izven resnega družbenega življenja: igre, ljubezni, vsakdanjosti.

*Tretja verzija* celovitega človeka: bližnji cilj, vzor v neposrednem življenju.

Pojavili so se ljudje, ki so hoteli živeti celovito in so z novimi (anarhičnimi) težnjami podkrepili marksistični lik. Roman iz sodobnega družbenega življenja bi pokazal nevarnosti, ki so jim grozile in jih pogosto tudi pogubile: erotična podivjanost, diletantizem, brezciljno razdajanje. Vendar pa je bilo z etičnega ali estetskega gledišča razdejanje, ki ga je povzročila težnja po neposredni realizaciji ideje, podobe ali vzora, neblogljeno v primeri z razdejanjem, ki ga je povzročila politizacija te ideje. Ob tej trditvi znova oživi veliko vprašanje, kakšen je natančen pomen besede »biti komunist«. Nekaterim mladim aktivistom, posebno po osvoboditvi, so te besede pomenile »biti« že kar tukaj in že kar sedaj človek prihodnosti, človek komunistične družbe, človek, ki je sposoben napraviti vse, kar delajo ljudje (tudi junaško umreti). Samo roman bi lahko pokazal odbijajoči — in sicer zavedno odbijajoči značaj večine teh osebnosti, kajti naprtilo so si ga z izzivalnostjo. To je le en sociološki aspekt marksističnega gibanja. Medtem ko je v Sovjetski zvezi podoba celovitega človeka prestajala družbeno prakso, je v kapitalističnih deželah doživljala različne peripetije in spremembe. Čas je opravljal svoje, pridružili so se mu še negativni vplivi. Izkušnje so nas poučile, da je ideja o celovitem človeku ideja na ravni dokončnega spoznanja ali neskončno končnega v naravi. Ne smemo si je neprevidno prilaščati ali jo klicati v življenje na individualni ali »privatni« ravni. Predstavlja pa vrednoto, kadar jo prak-

tično (etično) uporabljamo. Moramo pa se odreči njenemu ontološkemu pomenu. Ideja ne loči vrednote od dejstva, virtualnega od izvršenega, možnega od gibanja k možnemu. Razumljivo je, da negativne izkušnje niso pospeševale težnje, sprejeti to idejo ali podobo v središče filozofske ali etične misli. Filozofi so raje govorili o zlomljeni ali razpršeni (detalimizirani) celovitosti namesto o celovitem človeku.

Naj spregovori najbolj prepričani in najodločnejši nasprotnik »celovitega človeka«; menim, da nam bo lahko navedel še nekaj zelo veljavnih ugovorov: »Vi, zagovorniki celovitega človeka, imate v mislih vsekakor družbenega človeka. Samo družbeni človek je celovit; torej je samo družba celotna, celovita. Vaš celoviti človek predstavlja celotno družbo v znamenju človeka. To je prav lepo, a ne pomeni ničesar takega, kar bi jaz lahko živel ali dosegel. Celotna družba, to so vsa človeška bitja; to nisem jaz. Družbeno bitje sem, a če mi določite za cilj in merilo družbeni svet, bom mogel izpolniti le, kar mi bodo določili in nakazali drugi. V imenu celovitega človeka bom sledil drugim; v resnici pa, razumljivo, ne bom mogel storiti vsega, kar delajo drugi. Mar niste prepričani, da prav nenadomestljivost in enkratnost določata posameznika? Posameznik je enkrat, kakor je enkrat trenutek. Samemu sebi sem torej dolžan, da izvršim to, kar samo jaz lahko izvršim. To pa ni več v nikaki zvezi s celovitim človekom...«

— S tem smo zadeli, če se izrazim teoretično, jedro problema. Gre za etično in estetsko vprašanje. Argument je veljaven, seveda pod pogojem, da ne zlorabljamu pripomb takele vrste: »Samo individuuum je ali biva, kajti samo on umre in sam umre...« Res je, v celovitem človeku se posamezniki in generacije nenehno nadomeščajo, medtem ko je posameznik »za sebe« nenadomestljiv. Res je, da je celoviti človek (celotna družba) praktično neumrljiv, medtem ko posameznik umre. Vendar, če izhajate iz teh mnenj, pa jih imenujte kritična, ontološka, aksiološka ali kakorkoli, potem problema ni več: te pripombe zavijejo odgovor v vrsto brezmejnih in brezkončnih vprašanj. Vaš argument je močan, spravlja me v zadrego. Vendar pa mislim, da bo dialektični odgovor pokazal njegovo pravo veljavo. Ne izključujem možnosti, da nekdo hitro odkrije, kaj je sposoben ustvariti. Dragi moj, to je redka sreča. Za to so potrebne vsestransko ugodne razmere. Brez stranpoti, brez blodenj v labirintu, ne da bi se vračal nazaj, v enem zamahu kot lepa stran brez popravkov? Ne rečem, da ta redki primer ni možen. Zdi pa se mi, da ga ni mogoče posplošiti. Med tem, kar ste samo vi sposobni izvršiti, in med tem, kar lahko izvršite sami, je razdalja, včasih prepad. Kako boste odkrili, kaj lahko izvršite sami, ne da bi čimbolj vsestransko sodelovali s celotno družbo, torej s celovitim človekom? Ob tem sodelovanju polagoma zaznavate sami

sebe: sodelovanje se odraža v vas in vi se odražate v sodelovanju. Samo ekspanzija in razširitev vaše individualne izkušnje vas lahko individualizira. Samo izkušnja vam pokaže vaše pravo mesto. Naučite se govoriti, da boste lahko spregovorili edinstveno besedo, ki jo samo vi lahko izrečete! Naučite se spoznavati, naučite se svoje znanosti, da boste odkrili, kar se bo ponudilo samo vam!

»Vi zamenjujete izobrazbo in kultiviranost z individualnim!«

— Ne povsem. Nikoli ne bom zamenjal kulture s civilizacijo; kakor ne dopuščam, da bi ju ločili. Ali boste pridigali nekulturnost, neizobraženega posameznika? V izobrazbi je obsežena alienacija: odvečno breme. Moja izobrazba nisem jaz. Da se še natančneje izrazim, kultura ni »jaz«; ostaja izven »jaza«, čeprav pomaga pri njegovem oblikovanju in se od njega ne loči. V tem je morda pomen slovitega, banalnega in dvoumnega izreka: ‚To, kar vam ostane, ko ste vse pozabili...‘ Znotraj kulture pa se je treba boriti proti kulturi, ki je sama sebi namen (le ‚culturalisme‘, op. prev.) — če hočemo doseči resnično kulturo. ‚Kulturalizem‘ proti...

»Že spet vaši konjički: ‚Izmi‘, alienacija!«

— Zakaj pa ne? Če si zamišljam bivanje brez smrti, se alieniram. Če si zamišljam življenje s smrtjo, se prav tako alieniram. Bojujem se, da živim. Težim za tem, da bi se znebil tega ‚bitja‘, ki mi je v napoto.

»Navsezadnje pa nenadomestljivo, edinstveno! Ne samo jaz, vse, vse mine. Vse, kar premine in umre. Tu imate resnično celovitost.«

— Vaše besede so me zadele v živo. To je moj stari, neskončni pogovor s samim seboj: trenutek, enkratnost, vse, kar umre in se ne rodi več — ali trenutek, ki se znova pojavi, ki se nadaljuje, ki kakor morje obdaja otoke in rte, ki ga znova najdem, ko se mi je izgubilo na obzorju. Zdi se mi, da pretiravate. Saj ni samo usoda posameznika, da živi in umre. Pomislite samo na zastrašujočo izrabo ali izčrpanje, kakor pravi temu George Bataille, ki se vsak trenutek vrši v družbi. Družba golta, žge, ruši, pokopava brez prestanka. In vendar traja v svojih velikih, skoraj stabilnih oblikah kot velike sijajne stalnice, ki se premikajo počasi kot velikanske peruti. Glasujem proti minljivemu in bežnemu za momente in momentano. Kolikor manj bomo iskali, toliko prej bomo spet našli konjunkturalno in strukturalno.

»Vaše sodelovanje je brez smisla! Ljudje, s tem mislim posameznike, delajo kar koli. Delajo to in ono. Kar dela moj sosed, dela sam, brez mene, izven mene. Ako bi hotel biti pri tem udeležen, bi moral obleči njegovo kožo, bi moral imeti njegove roke, bi moral spati z njegovo ženo v njegovi postelji...«

— Uh, kakšen poenostavljen materializem! Mar se ne spominjate več? Poskušal sem vam pokazati zaporedne plasti prisotne zavesti od

notranjosti do obzorja, od tesne in temne »privatne« skrivnosti do razširjenih jasnih dalj, od doživljenega, praktično občutenega preko polovične »skoraj-prakse« do podob in simbolov. Z domišljijo boste dosegli virtualno. Vendar pri tem ne smete pozabiti malih pojmov. In glejte, vi, pobožni romar relativnega, se že z vsem, kar se vas drži, premikate od svojega bremena do svojega neba, napredujoč po zaporedju planetarnih obzorij, ki vas obdajajo; prispeli ste v pokrajino, vi ste pokrajina, celovitost v celovitem.

»Saj se norčujete iz ljudi!«

— Iz ljudi že mogoče, iz vas ne, dragi prijatelj. Mar naj dožene preizkušnja z ognjem ali vrelo vodo, kdo od naju se iz drugega norčuje? Šalim se. Moja teorija ima samo eno neprijetnost. Filozofu pripisuje neko prednost. Vzglednost terja od njega. Pojmuje ga kot posrednika med celovitim človekom in individualnim, oziroma posameznika posveti v filozofa, kakor hitro objame s pogledom obzorje celovitosti. Obstoji nevarnost, da postane filozofija fetiš in da se spet ponovijo stare zgodbe. In pa, ali me bodo jemali resno? Ni zanesljivo. Vendar bom resno in tehtno formuliral te trditve. Spoznanje prakse in zavest o praksi težita na višjem nivoju po univerzalnosti ter ponovno oživita možno. Enotnost čutov, organov (senzorialnih in senzualnih), razuma in izobrazbe določa celovitost doživetega. Specializacija in tehnizacija prinašata novo, moderno obliko alienacije, ki pa jo je prav tako možno preseči, če težimo k celovitosti...

Prevedla Marjeta Pirjevec