

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

Marksizem v logiki in spoznavni teoriji

Marksizem in problemi antropologije in dialektike

Marksizem in sodobni filozofemi

Anthropos

Udk 3

Leto 1973 številka I-IV

Časopis za sodelovanje humanističnih ved, za psihologijo in filozofijo

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

Člani redakcije:

dr. Ljubo Bavcon (pravo)
dr. Milica Bergant (pedagogika)
Zvonko Cajnko (sociologija)
Ludvik Čarni (sociologija)
dr. France Černe (ekonomija)
dr. Božidar Debenjak (filozofija)
dr. Frane Jerman (filozofija)
dr. Stane Južnič (politologija)
mgr. Valentin Kalan (filozofija)
dr. Boris Majer (filozofija)
Jan Makarovič (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: *Ludvik Čarni, dr. Bogomir Peršič, dr. Božidar Debenjak*

Lektor: prof. Nada Šumi

Korektor: prof. Jože Kocbek

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 21.– din, za tujino 5 dolarjev; cena velja za 1969, 1970, 1971 in 1972.

Posamezni izvod stane 7.– din, dvojna številka 14.– din.

Stack: ČZP DOLENJSKI LIST, Novo mesto

Tisk: PARTIZANSKA KNJIGA, LJUBLJANA

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo.

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

Anthropos



Marksizem v logiki in spoznavni teoriji

Marksizem in problemi antropologije in dialektike

Marksizem in sodobni filozofemi

VSEBINA

(Anthropos, št. 1/2/3/4 1973)

- 7 Debenjak: Aktualnost Marxove dialektike (uvodni nagovor)
- 11 I. Marksizem v logiki in spoznavni teoriji
- 13 CEKIČ: Konstitutivna vloga prakse v spoznanju
- 25 FESTINI: Marxova metoda raziskave
- 35 MIČIČ: Dialektična metoda in pojmovanje spoznanja pri Marxu
- 43 ŠEŠIČ: Problem osnovnih teoretičnih dialektičnih modelov
- 51 KNJAZEVA: Dialektika in logika
- 57 II. Marksizem in problemi antropologije in dialektike
- 59 BOLJEVIČ: Dialektika socializma
- 73 BRIDA: Dialektika udejanjanja svobode
- 79 BUTIGAN: Dialektični temelji kulture dela
- 85 DESPOT: Absolutno vedenje in totalna praksa
- 91 DAMNJANOVIČ: Imanentna in transcendentna dialektika človeške zgodovine
- 99 KNEŽEVIČ: Za funkcionalnejšo vlogo dialektike v šolskih načrtih
- 105 KOSTIČ: Izvorišče Engelsovega pojmovanja dialektike in motivi njene eksplikacije
- 111 KOVAČEVIČ: Marx o dialektiki prirode
- 115 A. PAŽANIN: Marx in tradicionalni materializem
- 123 RODIN: Marxova določitev dialektične preobrazbe sredstev za proizvodnjo v mašinerijo
- 131 ST. PAŽANIN: Dialektika in estetika vsakdanjosti
- 139 RUDOLF: Poskus o marksističnih opredelitvah družbenih formacij in njih zveze s šolstvom
- 153 RUS: Marksistična dialektika, subjektivizem in objektivizem
- 163 STOJKOVIČ: Materialistična dialektika – filozofska osnova jugoslovanske socialistične revolucije in izgradnje samoupravnega socializma
- 173 ULE: Vprašanje konkretnega
- 179 III. Marksizem in sodobni filozofemi
- 181 MIŠČEVIČ: Dialektika in naddoločenost
- 191 MUNIŠIČ: Strukturalna kavzalnost in naddeterminacija v delu Louisa Althusserja
- 203 PIHLER: Popprov kritični racionalizem in dialektika
- 215 ŠTER: Fenomenološki absolutizem v etiki
- 219 SKLEPNA BESEDA: Vojan Rus

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

17778

Aktualnost Marxove dialektike

dr. Božidar Debenjak

UVODNI NAGOVOR

To naše znanstveno srečanje smo posvetili devetdeseti obletnici smrti Karla Marxa. Toda čeravno se srečujemo v spomin na obletnico smrti, se ne sestajamo zato, da bi se spominjali na neko preteklo teorijo; ne sestajamo se zato, da bi še enkrat spregovorili o zaslugah velikega pokojnika. Namen našega sestanka je prav nasproten: pokazati hočemo, kako mi danes tu nadaljujemo na poti mišljenja, ki jo je začrtal Karl Marx. Zbrali smo se, da bi povedali in pokazali, koliko smo sposobni misliti naprej na podlagi, ki nam jo je ustvaril s svojim delom.

Kadar v konkretnih znanostih – tudi v znanostih o družbi – razpravljajo ob podobnih obletnicah, se seveda nagibajo k temu, da bi našli velike probleme, ki jih je klasični avtor (v tem primeru Karl Marx) že videl in začutil ter jim dal za svojo dobo rešitev. Nato pridejo v drugi del razpravljanja in se vprašajo, ali pa so vse te rešitve ostale aktualne do danes; če ne, v čem je treba avtorja korigirati. In naposled facit: v tem in tem so Marxove ekonomske (sociološke, zgodovinske) rešitve zdržale do danes, v tem in tem so bile korigirane, tu in tu dopolnjene; v celoti je opus torej zdržal zgodovinsko preizkušnjo.

Na srečanju, kjer se govori o dialektiki, se seveda ne bomo podajali na teren tovrstnih razmišljanj. Aktualnosti ne bomo iskali s soočanjem misli klasika s povsem drugo zgodovinsko situacijo in s preverjanjem tez ob kakšni filozofski „empiriji“. Zavedali se bomo, nasprotno, da aktualnosti misli ne določamo po tem, ali drži večina podatkov in konkretnih trditvev, in ne po tem, ali so njene teze transhistorično večne; temveč da aktualnost misli določamo po tem, ali lahko iz miselne zastavitve mislimo še naprej in ali nam misel, ki korigirajoč nadaljuje neko mišljenje, v „dejstvih“ predstavlja resnična dejanstva ali pa le artefakte, v katerih bi se zrcalila le samovolja subjekta. To in prav to pa je dialektični preskus aktualnosti misli.

Marksizem je bil le redkokdaj in redkokje predmet čisto akademskih razprav; če izvzamemo nekaj filoloških drobtin, bomo komajda našli kako vprašanje iz sodobnosti ali iz zgodovine marksizma, ki bi ga bilo mogoče obravnavati „nevtralnno“, „nepriustransko“, v običajnem pomenu besede sine ira et studio – „brez jeze in zavzemanja“. Vsaka obravnava je že sama praktična, nanaša se na konkretno prakso, na konkretno zgodovino in obravnava vsakokratnost odgovora na vsakokratno vprašanje.

Brž ko imamo opraviti z zgodovino misli, imamo torej opraviti z živo mislijo. Razmišljanje o misli je torej obenem tudi razmišljanje o mislečih, pa po nujnosti stvari same tudi o sebi kot mislečem. Mišljenje postane mišljenje mišljenja, mišljenje tudi mojega mišljenja, samorefleksija in kritično preverjanje lastnih predpostavk.

Historično-dialektična analiza se mora hkrati nanašati na prakso, na realni življenjski proces ljudi. Historično-dialektična analiza mora biti obrnjena v spremembo sveta, v razkrivanje možnosti prekoračenja tistega, kar imenuje Marx zdaj „doseđanji svetovni red“, zdaj „meščanski kozmos“, v razkrivanje zgodovinsko-konkretnih možnosti za spostavitve „pristno človeškega življenja“ in „dejanskega občestva“, za „kraljestvo svobode“ in za premaganje „kraljestva nujnosti“. Ne gre ji torej le za interpretacijo sveta, temveč ima interpretacija smisel le v tem, kolikor je teorija, ki omogoča spreminjanje sveta, odkrivanje in aktiviranje realnih možnosti človeške svobode. Človeško svobodo je tu razumeti drugače kot v liberalizmu, katerega stališče o svobodi Marx kritizira v **Židov-**

skem vprašanju. Svoboda, ki jo ima Marx v mislih, je svoboda posameznika v svobodnem občestvu, kjer je „svoboden razvoj vsakega posameznika pogoj za svoboden razvoj vseh“ in vice versa.

Teorija mora biti sposobna postajati materialna sila. Teorija pa postaja materialna sila, brž ko zajame, brž ko angažira množice. Toda teorija zajame množice samo tako, da kot teorija prikazuje ad hominem. Zato je odkrivanje realnih možnosti človeške svobode obenem nagovarjanje konkretnih ljudi v njihovem konkretnem interesu po svobodi, izgovarjanje njihovega konkretnega interesa po svobodi in njihove konkretne stiske v nesvobodi.

Potem ko je Marxova kritična teorija v iskanju teoretskega „izhodišča“ reducirala vse reduktibilne predpostavke, pride do edine ireduktibilne, do individuov in njihove zgodovinsko-produktivne prakse. Zadnja točka redukcije so bili „dejanski individui, njihova akcija in njihovi materialni življenjski pogoji, tako že najdeni kot ustvarjeni z njihovo lastno akcijo“. Toda če bi se teorija ustavila samo pri tej tezi, bi se končala kot Faustovo iskanje izhodišča z radikalno meščanskim stavkom „Am Anfang war die Tat“. Tisto, po čemer je teorija Marxa-Engelsa segla čez „filozofijo dejanja“, je njuna nadaljnja teza, da je v realnih, dejanskih individuih in njihovem načinu izražanja življenja izhodišče kritične teorije, alias historičnega materializma. Historični materializem seveda ni empiristično opisovanje življenja, ker nam „empirija opazovanja“ ne kaže ne nujnosti ne vrednosti ali ne vrednosti, ne razcepa med bitjo in bistvom in nujnosti „praktično-kritične dejavnosti“. Kategorije kritične teorije to življenje in to izražanje življenja kritično zrcalijo – toda bistveno za historični materializem je, da ta kritika ne temelji v nobenem večnem Logosu, ne v enkrat za vselej dani strukturi subjektov, ne v abstraktno „občečloveških“ stališčih, temveč da kritika meri samo sebe ob realno-kritični socialni sili, katero prvenstveno nagovarja in katere teoretski izraz je; kolikor pa nagovarja konkretne individue zunaj obsega te sile – proletariata, jih priteguje s tem v krog proletariata. Historični materializem torej reflektira stališče proletariata in kot teorija integrira na stališču proletariata. Specifično spreminjanje proletariata je tudi izhodišče za spreminjanje kritične teorije. Istost kritične teorije je torej procesualna istost. Ne temelji torej na kakih fiksnih predpostavkah „enkrat za vselej“. Realni, dejanski individui z njihovim realnim življenjskim procesom so permanentna, vsakokratna predpostavka nazora, ne pa nekaj, kar bi bilo v času Nemške ideologije ugotovljeno enkrat za vselej. Historični materializem zgubi svojo historičnost, če se ves čas znova ne povrača k tej svoji domnevi v njeni vsakokratnosti.

V zgodovini marksizma se je večkrat izgubila zavest o tem – a s tem se je izgubil temeljni kompas revolucionarne teorije. V razpravah o „ortodoksiji“ in „revizionizmu“ so zapadali postvarenju, postvarele kategorije so jemali za „pristni marksizem“. V tem trenutku, ko je torej pošlo ovedenje nazaj na razredno izhodišče teorije, je iz nekdanje revolucionarne teorije nastala kombinacija revolucionarne misli in ideologije. Ko so se teoretikom takega gibanja umaknile iz misli v pozabo „prave gonilne sile, ki jih vzgibujejo“, so morali priti do napačne zavesti o svojem početju. Oboje pa stoji v ugotovljivi zvezi s socialno sklerozo gibanj. Zelo ilustrativna sta dva taka primera: mišljenje II. internacionale in pa stalinizem. Skozi oba se hkrati temeljito uklanjajo žarki revolucionarne teorije. In to dejstvo je porodilo zahtevo, ki jo je najbrž prvi izrekel Korsch: naj – če ostanemo pri gornji Heglovi prisposodbi – z uporabo historičnega materializma na marksizmu razjasnimo „zakone uklona žarkov“ v teh dveh medijih.

Nadaljevati živo Marxovo misel se torej pravi povrniti se k njenim izhodiščem, povzeti nit „najboljše tradicije marksizma“, kot pravi Gramsci.

Toda marksizem seveda ni imel samo „najboljše tradicije“. Že na samem začetku nastopi prvi val neavtentičnega tolmačenja. Tako Kautsky s svojim kriptorevizionizmom kot Bernstein z odkrito demontažo revolucionarne teorije sta začela svoj posel znotraj

marksizma, in Kautsky je hotel veljati za „ortodoksnega“ marksista par excellence. Pa tudi genialni delavski politik August Bebel je v svojem teoretskem poskusu vsaj s konkretnim slikanjem družbe prihodnosti v Ženski in socializmu stopil čez meje tistega, kar je bilo z Marxovega-Engelsovega stališča teoretsko dopustno in plodno, in naredil pri tem koncesijo „filistru“. Socialna zgodovina marksizma bo odkrila, da je bila vsa omejena „receptija“ Marxovega nauka v dobi II. internacionale v bistvu zgodovinsko in socialno pogojena s položajem, ki je vodil do nenehnih koncesij „filistru“.

Velika družbena kriza, ki se začenja s tem stoletjem in prinaša začetek tistih 10, 20, 50 let bojov in državljanskih vojn“ za emancipacijo proletariata, o katerih je govoril Marx, se je prvič zaostri v ruski revoluciji 1905 – to šteje torej Lenin po pravici za prelomnico v zgodovini marksizma – in doseže vrhunec v prvem valu revolucij, ki se začenejo z Oktobrom, je obenem čas obnove marksizma, obnove „najboljše tradicije“. Proletarska revolucija se prebije tudi v teoriji na površje. Temeljne zastavitve marksizma so spet v ospredju pozornosti; misel velikih teoretikov se naveže na Marxa. Revolucija tudi v teoriji obnovi živo tradicijo. Žive tradicije pa ne predstavlja samo Lenin, čeprav mu v njej pripada odlično mesto. Živo tradicijo vežemo tudi na Rozo Luxemburg, na Lukacsa in Korschca in na celo plejado revolucionarnih teoretikov.

Toda kmalu potem – v času po zlomu evropske revolucije, ko se je revolucionarni zagon „teritorializiral“ in omejil na zaostalo agrarno Rusijo – se je tudi v marksizmu začel proces podobne skleroze kot v dobi kautskyjanstva. Pod imenom „leninizem“ so začeli nastopati nauki, ki so imeli kaj malo zveze z Leninovim naukom, temveč so bili le nova izdaja kautskyjanstva. V teh teorijah se je izražala pač le novo nastala ideologija aparatčikov in predstava, da bo „aparat“ reševal revolucionarne naloge.

In če je bila ura resnice za kautskyjanstvo v zgodovinskem trenutku, ko se je obrnilo proti proletarski revoluciji razglasilo za svoj cilj meščansko demokracijo, je bila prav tako neizprosno ura resnice za stalinizem takrat, ko je bil soočen z novimi revolucijami in jih je hotel potisniti nazaj v kolesnice meščanskega sveta. Ni ga bilo vidnega teoretika marksizma, ki ga ne bi tako ali drugače obsodil „odklona“, in ni je bilo socialistične revolucije, ki bi ne bila tako ali drugače siljena v samomor ali v nesprejemljive kompromise.

Marxova-Engelsova teorija torej nima neprotislovnega nadaljevanja. Ima dve tradiciji: tradicijo „pravoverne“ teorije, se pravi tistega – kar je Gramsci imenoval „vulgarni marksizem“ – teoretskega pogorišča, ki je rezultat dolgotrajne akcije „čiščenja“. To tradicijo v teoriji predstavljajo vplivni uradniki, ki so pravi *dii minorum gentium* misli. Današnji teoretski uradniki so ob nekdanjem Kautskem pravi liliputanci. Vsi ti Mitini, Iovčuki in Fedosejevi in kakor se še vse imenujejo, niso skupaj napisali niti pet vrstic novih teoretskih spoznanj, pač pa so zložili debele skladovnice obsodb nad ljudmi, ki mislijo (in se dostikrat tudi motijo).

Nasproti tej tradiciji pa se skozi zgodovino prebija tmova pot iskanja, poskus nadaljevanja marksijanske analize, živega marksizma, kritične teorije družbe, ki terja kritične prakse in se z vsemi svojimi kategorijami nanaša na prakso. Ta tradicija je pod dvojnimi udarom: z ene strani pod nenehnimi ujmami teoretskih uradnikov, z druge strani pa pod stopnjevanim pritiskom novodobnega „filistra“, ki od nje terja zrcalno sliko svojih vrednot in obljubo, da se teorija zavzema prav zanje. Ta dva pritiska na kritično teorijo nista nujno v medsebojnem nasprotju, čeravno zvečine nista identična. Marksizem kot kritična teorija je torej v spoprijemu tako z „dogmatizmom“ – torej z mišljenjem teoretskih uradnikov – kot s filistrsko-revizionističnim pritiskom, ki je dostikrat posredovan od meščanskih filozofemov.

Šele onstran tega, šele s premaganjem teh dveh nevarnosti, se marksizem v teoriji vrača k svoji proletarsko-revolucionarni temeljni nalogi. In šele tu se giblje v svojem miselnem mediju, v mišljenju praktično-kritične spremembe. Angleži so imeli po Marxovi

presoji že pred sto leti „vse nujne materialne predpostavke za socialno revolucijo“. Toda to, kar je manjkalo angleški tradiciji, angleškemu načinu mišljenja in delovanja, sta „duh posploševanja in revolucionarna strast“. In prav to – duh posploševanja, teoretske generelizacije, zajetje dela v celoti, odkrivanja nujnosti in možnosti, obenem pa revolucionarna strast – to so karakteristike mišljenja Karla Marxa in to je tisto, kar je Marx zapustil „najboljši tradiciji marksizma“. In to je dediščina, s katero nas obvezuje.

Konstitutivna vloga prakse v spoznanju

Prof. dr. Miodrag Cekić

Iz Marxove antropologije in ontologije lahko sklepamo, da človek v svojem korenu ni miselno, temveč praktično dejavno bitje. Osnovna oblika človekovega obstoja in življenja je dejavna čutna praksa v svetu materialnih predmetov. Iz tega fundamentalnega načina človekovega obstoja se oblikuje bitje (sveta), človekov družbeno-zgodovinski svet, seveda pa tudi njegov duh, celotna njegova zavest in spoznanje. Človekova dejavna praksa je tista podlaga, na kateri se izgrajuje njegovo spoznanje. Obseg in meje tega spoznanja, pa tudi anticipacije prihodnjega, so v vsakem danem trenutku zgodovine določeni po ravni in dovršenosti človekove dejavnosti. Tudi sama vrednost človekovega spoznanja se ocenjuje po svoji učinkovitosti v praksi človekovega spreminjanja prirodne in družbene stvarnosti. Tako se za Marxa vsi gnoseološki problemi kakor v nekem žarišču srečujejo v pojmu prakse, iz njega izvirajo in se z njim razlagajo ter dokazujejo. Zato je zanj vloga prakse za spoznanje konstitutivna.

Da je praksa konstitutivna za spoznanje, kar pomeni, da brez dejavne čutne prakse ne more biti spoznanja, vendar ne spoznanja v smislu golega (miselnega) vedenja, ali ideje o nečem, temveč spoznanja kot tistega, kar prežema celotno človekovo bitje, je konsekvencija osnovnega dejstva, da so principi, teorije in ideje samo sredstva človekove praktične dejavnosti in spreminjanja stvarnosti. S spremembo preobražujoče prakse se seveda spremenijo tudi principi, teorije in ideje, ki ji služijo. Pojmovanje spoznanja kot sredstva ne bi smeli jemati v ozkem pragmatističnem pomenu kot sposobnost idej, da so koristne za to ali ono, ali v ozkem machovskem pomenu kot sposobnost idej, da se ekonomizira z njimi v mišljenju, ali v kakem drugem ozkem pomenu te besede. Spoznanje je sredstvo človekovega obstoja in delovanja, zato je njegov (antropološki in) gnoseološki smisel, kakor kaže zgodovina znanosti in družbe, v tem, da s hipotezami in anticipacijami sodeluje v praksi človekovega spreminjanja sveta; spoznanje to dela vedno, tudi takrat, ko so te hipoteze in anticipacije napačne, in tudi takrat, ko tvorci teh miselnih tvorb puščajo (znanstveno in družbeno) prakso v nemar. V Marxovem smislu besede je spoznanje zmeraj anticipacija prihodnjega, načrt praktične akcije, plan človeškega delovanja, saj se bistva človeškega delovanja niti zamisliti ne more brez te komponente spoznavnega, miselnega, idejnega planiranja in anticipiranja.

Ta gnoseološki aktivizem se je uveljavil tudi v znani Marxovi enajsti tezi o Feuerbachu. „Filozofi“, pravi Marx na tem mestu, „so svet samo različno interpretirali, gre za to, da ga spremenimo.“¹ V celoti gledano ta teza ne bi mogla obstati, ker je nemogoče, če sprejmemo Marxovo pojmovanje, izraženo na mnogih drugih mestih, da bi svet samo razlagali, ko pa je vsaka razlaga integralni del akcije spreminjanja sveta. Toda meni tule ne gre za to, da bi iskal protislovja v tej mimogrede zapisani Marxovi tezi. Hotel bi samo poudariti Marxovo usmerjenost proti pasivni kontemplaciji (ki je sicer konec koncev tudi neka oblika angažiranja) v imenu aktivne udeležbe pri praktični družbeni akciji. Njegova osnovna intenca, ki se kaže kljub formalni nevzdržnosti 11. teze o Feuerbachu, je bila prevladovanje spekulacije Hegla in njegovih nadaljevalcev in pa realizacija teorije, ideje, mišljenja, ker je ravno praktična realizacija ta, ki konstituira te spoznavne tvorbe.

1 K. Marx, TEZE O FEUERBACHU (leta 1845), v knjigi: K. Marx i F. Engels, IZABRANA DELA U DVA TOMA, II. tom, Beograd 1950, str. 393.

Na podlagi svoje praktične dejavnosti človek spoznava svet zunaj sebe, druge ljudi, pa tudi sebe samega kot praktično dejavno bitje.² Človek razvija svoj duh, svojo zavest in svoje spoznanje. Odvisno od stopnje razvoja svoje čutne preobrazujoče prakse. Splet idej izvira iz človeške materialne prakse. „Vprašanje, ali človeškemu mišljenju pripada predmetna resnica, sploh ni vprašanje teorije, temveč praktično vprašanje.“³ Resničnost in moč mišljenja se po Marxu dokazujeta v praksi. Problemi mišljenja, izoliranega od prakse, se pretvarjajo v sholastična, ali kakor bi danes rekli, akademska vprašanja. Vsa miselna protislovja se razblinijo tisti trenutke, ko jih izvedemo na raven praktične dejavnosti in ko jih doumemo kot kristalizirane produkte same prakse. Iz stvarnega procesa proizvodnje in iz načina občevanja, ki izhaja iz njega, se pojasnjujejo vse oblike zavesti, in to tako mitologija, religija in druge mistificirane oblike zavesti, kakor tudi resnično spoznanje predmeta. Tudi človeka posameznika ne ocenjujemo na podlagi tega, kar on misli, da je, temveč na temelju tega, kar dela, kar je storil in kar je kot stvaritev zapustil drugim. Neka teorija, posebno Marxova teorija in še zlasti historični materializem, prav tako ni končna resnica, kompletna rešitev ali gola izmišljaja, ki ima vrednost in resničnost sama v sebi, temveč je napotilo za akcijo oziroma napotilo za preučevanje predmeta,⁴ Vrednost in resničnost teorije sta potrjeni oziroma ovrženi v praksi (spreminjanja sveta ali preučevanja predmeta). Pri tem se redno dogaja, da se neka teorija v praksi modificira, dopolnjuje in precizira (v izjemnem primeru jo je moč v celoti potrditi ali spodbiti), kajti materialna družbena praksa je podlaga, cilj in merilo spoznanja.

Če so pojmi in principi sami ob sebi v neskladju s stvarnostjo, torej če so nekaj samo teoretskega in nedovršenega, je treba vedno preiti k praksi, da bi jih uskladili s stvarnostjo in bi postali učinkoviti, celoviti in dovršeni. Na to je Marx mislil pod prevladovanjem oziroma udejanjanjem filozofije, kar – prevedeno na jezik gnoseologije – pomeni, da se spoznanje dejansko konstituira šele s praktično dejavnostjo, ne pa z le čutnim opažanjem in miselno interpretacijo, kakor je to primer v kontemplativni teoriji spoznanja. Pri tem pa ne smemo izgubiti izpred oči nečesa zelo pomembnega. Udejanjen, dovršen in praktično preverjen pojem ali princip namreč ni več samo pojem ali princip, temveč je nekaj drugega, nekaj neteoretskega, nekaj praktično ustvarjenega. To je resnica, do katere se je dokopal že Kant, da namreč spoznanje na osnovi prakse ni teoretsko spoznanje, da to spoznanje ni univerzalno vedenje, ki zadovoljuje teoretsko zavest, temveč nekaj neteoretskega in parcialnega, kar ima smisel samo v odnosu do praktične zavesti. Kadar se zato o praksi govori kot o konstitutivnem sestavnem delu spoznanja, se moramo obenem zavestati, da je spoznanje tudi integralni del prakse. Marx je sprejel Heglovo dinamično pojmo-

2 Ta gnoseološka teza o poreklu spoznanja iz prakse je pri Marxu izražena eksplicitno z vso silo življenjskega prepričanja. Toda podočno tezo o spoznavanju sveta z njegovim spreminjanjem je mogoče srečati tudi pri mnogih drugih filozofih in piscih pred Marxom in po njem, zlasti pa pri tistih, ki so pisali v nemškem jeziku. Tako je Goethe v POGOVORIH Z ECKERMANOM izrazil misel, da se človek lahko dejansko in popolno nečesa nauči, to pa spozna samo, če si je dal okrog tega praktično opravka (J. P. Eckermann, GESPRÄCHE MIT GOETHE IN DEN LETZTEN JAHREN SEINES LEBENS, 1823-1832, Zweiter Band, Berlin 1831-32, S. 22). Nemara bi bilo koristno poiskati, toda to prehaja okvire tega dela, zvezo med to gnoseološko tezo o delovanju kot določbi mišljenja in dejstvom, da je v nemškem jeziku glagol najbistvenejša determinanta stavka, kakor tudi nadaljnjo zvezo med tem jezikovnim dejstvom in narodno-psihološkim temeljem naroda, ki mu pripada ta jezik.

3 K. Marx, DRUGA TEZA O FEUERBACHU (leta 1845), v knjigi: K. Marx i F. Engels, IZABRANA DELA U DVA TOMA, II. tom, Beograd 1950, str. 391.

4 To seveda ni izvirno Marxovo odkritje, ampak ga najdemo v vsej nemški klasični filozofiji; srečamo ga tudi pri Kantu, ki pravi: „Ideja je pravzaprav samo hevrističen, ne ostenziven pojem; ne kaže, kakšen je neki predmet, temveč kaže, kako moramo mi pod njegovim vodstvom ISKATI lastnosti in zvezo med predmeti izkustva nasplošno“. (I. Kant, KRITIKA ČISTOG UMA, Beograd 1932, str. 345).

vanje subjekta spoznanja, toda ne v stopnjevitom razvoju oblik spoznavne zavesti, temveč v izmeničnem medsebojnem pogojevanju subjektive prakse in spoznanja.

Nakopičenih teoretskih protislovij ni mogoče rešiti po teoretski poti. „Rešitev teoretičnih nasprotij sama je mogoča edinole na praktičen način, edinole s praktično človekovo energijo, in zaradi tega njih rešitev nikakor ni samo naloga spoznanja, ampak dejanska življenjska naloga, ki je filozofija ni mogla rešiti prav zato, ker jo je pojmovala kot samo teoretično nalogo.“⁵ Po drugi strani pa nakopičenih težav dejavne prakse ni mogoče rešiti na ravni same prakse, temveč z adekvatnim teoretskim posegom. Pogosto se na poenostavljen način trdi, da je praksa merilo resnice. Ta teza, vzeta sama zase, ni samo enostranska, temveč je tudi lažna. Kriterij resnice je uspešno spreminjanje sveta, ravno tako pa je kriterij uspešnega spreminjanja sveta resnična teorija. Praksa in teorija sta za Marxa tako neločljivi, da mirno lahko rečemo, da je samo teoretsko mišljenje neka oblika praktične dejavnosti, neka oblika ustvarjalnega spreminjanja sveta.⁶ Po mnenju Bogdana Šešića je bilo mišljenje neposredno vpleteno v praktično dejavnost samo v tistih davnih časih, ko še ni bila zgrajena znanost, kasneje pa se je osamosvojilo od neposredne praktične dejavnosti.⁷ Čeprav tudi Bogdan Šešić meni, da je mišljenje konec koncev tudi tedaj povezano s praktično dejavnostjo, pa mislim, da ni potrebno vztrajati na različni stopnji povezanosti mišljenja s prakso, ker je tudi samo mišljenje neka praksa. Teoretsko mišljenje, znanstveno eksperimentiranje, industrija, politika itd., so samo različni vidiki človekove praktične dejavnosti. Treba je samo pripomniti, da nobene oblike dejavnosti ne moremo izolirati od drugih, saj vse sestavljajo neko enotno področje človekovega tako človeškega kot spoznavnega obstoja in delovanja.

Zato tudi analiza spoznavnega procesa ne more začeti pri izgotovljenih spoznavnih rezultatih, tj. niti pri občutku niti pri pojmu, kakor so delale in še delajo enostranske empiristične in racionalistične teoretsko-spoznavne doktrine, temveč pri dejavni praksi, ki je privedla do formiranja teh spoznavnih tvorb.⁸ Tako moramo, izhajajoč iz prakse kot spoznavnega dejavnika, pregledati te relacije: a) med prakso na eni strani in opažanjem in mišljenjem na drugi strani, b) med opažanjem na eni strani in prakso in mišljenjem na drugi in c) med mišljenjem na eni in prakso in opažanjem na drugi strani.

a) Človekova materialna praksa je bila (in je še danes) tisti dejavnik, ki je človekovo spoznanje izoblikoval – po eni strani – do iztanjšanosti čutnega opažanja in – po drugi strani – do abstraktne virotuoznosti znanstvenega in filozofskega mišljenja. Ta materialna praksa vedno posreduje med opažanjem in mišljenjem, toda ne kot neka vnanja spona, temveč kot notranja vez, ki prežema oba pola spoznavnega procesa. Z uvedbo prakse v teoretsko-spoznavno raziskovanje je Marx razširil tradicionalni pojem izkustva. Medtem ko empiristi pojmujejo izkustvo samo kot stvar čutnega odnosa do sveta in ga Kant pojmuje kot enotnost opažanja in mišljenja, je Marx v pojem izkustva vključil tudi dejavno prakso, „praktično človeško čutno dejavnost“. Dejavna praksa implicira enotnost opažanja in mišljenja; ona orientira subjekt spoznanja po eni strani pri izbiranju čutnih podatkov, na katere se bo oziral, po drugi strani pa pri njihovem interpretiranju in zaokrožanju v neki sistem. Praksa je bistveni dejavnik tako opažanja kot mišljenja.

Skeptiki in agnostiki so stavili vrsto argumentov, s katerimi so spodbijali adekvatno čutno spoznanje predmeta (psihofiziološke razlike med ljudmi kot tudi med posamezni-

5 K. Marx, EKONOMSKO-FILOZOFSKI RUKOPISI IZ 1844. GOD., tretji rokopis, oddelek: PRIVATNO VLASNIŠTVO I KOMUNIZAM, v knjigi: K. Marx i F. Engels, RANI RADOVI, Zagreb 1953, str. 233-234.

6 Primerjaj: G. Petrović, ISTINA I ODRAZ, v knjigi: NEKI PROBLEMI TEORIJE ODRAZA, 1960, str. 32.

7 B. Šešić LOGIKA I, Beograd 1958, str. 51.

8 Podobno mišljenje zastopa tudi Maks Rafel v svoji knjigi TEORIJA DUHOVNOG STVARANJA NA OSNOVI MARKSIZMA, Sarajevo 1960, str. 51.

mi čutnimi organi, različnost celotnega prejšnjega znanja in izkustva kot tudi specifična usmerjenost zavesti v danem trenutku čutnega opazovanja, spremenljivost in relativnost opaženih pojavov, čutne prevare itd.). Te argumente je z logično argumentacijo težko pobiti. Toda težave rešuje človeška praksa, ki določne predmete (in njihove lastnosti) proizvaja ali izkorišča in tako zagotavlja korespondenco med njimi in našimi opažanji.⁹ Sklicevanje na prakso seveda ni „čisto“ gnoseološki argument, ki bi ga kontemplativni teoretiki spoznanja spoštovali, saj se gibljejo samo na tleh logične dokazanosti. V tem pa je tudi razlika med njimi in Marxom, med čistim teoretikom in nekom, ki je spoznal nezadostnost teoretskega mišljenja. Praksa je ta, ki po eni strani potrjuje (ali negira) opažanje in ki po drugi strani sproža potrebo po novih opažanjih v obdelavi določene predmetnosti. Pasivno čutno opazovanje je samo en moment praktične dejavnosti. Zato lahko rečemo, da je opažanje resda neka vez z objektivno stvarnostjo, toda to je šibka, nedoločna in indirektna vez med subjektom spoznanja in objektom spoznanja. Šele materialna praksa (z njo in njeno pomočjo pa tudi čutno opažanje) je prava, direktna in dejanska mediacija subjekta in objekta in pogoj, da opažanje postane dejanski element človeškega spoznanja predmeta. Človekova ustvarjalna praksa odstranjuje tudi skepso pri vprašanju adekvatnega miselnega spoznanja predmeta. Mišljenje se je razvilo (in se razvija še danes) s prakso spreminjanja sveta. „Bistvena in najbližja osnova človeškega mišljenja je ... človekovo spreminjanje prirode.“¹⁰ Zraslo ob tej praksi spreminjanja prirode, se človekovo mišljenje vedno vrača k praksi, anticipirajoč učinkovite postopke, s katerimi se proizvajajo predmeti in delovna orodja, katerih prej ni bilo. Ustvarjeni predmeti in pridobljena izkustva se preverjajo v mišljenju, s čimer se doseza *adaequatio rei et intellectus*. To, kar je proizvedeno po (miselnem) planu, dokazuje skladnost tega plana s proizvedenim predmetom. Logični argumenti sami zase ne morejo nikoli dokazati skladnosti mišljenja s predmetom, zato mora tisti, ki ne zapusti okvirov kontemplacije, ostati agnostik. Praksa transcendirata spekulacijo in na določen način trga tkivo formalne dokazanosti. Ravno s tem pa daje teoriji dejanske argumente. Praksa po eni strani potrjuje (ali zavrača) miselne hipoteze, po drugi strani pa izziva nove hipoteze, ki so neogibne za obvladovanje dane predmetnosti. Tako se (miselna) kontemplacija kaže kot samo eden momentov praktične dejavnosti.

Dejavna praksa dokazuje miselne tvorbe spoznavnega subjekta. Tako so ideje prirode, kavzalnosti in determinizma produkti človekove prakse. Priroda obstaja za človeka samo, kolikor jo je s svojim delovanjem spremenil v (svojo) prirodu. Priroda ob sebi, čista priroda, priroda zunaj človeške prakse je samo neka abstrakcija, in to najrevnejša abstrakcija. Poskus opredeljevanja te prirode mora končati v mitologiji.¹¹ Ideja kavzalnosti, tj. ideja nujne vzročne zveze med dvema pojavoma se rojeva in dokazuje prav tako s praktično dejavnostjo. Brez te dejavnosti ostaja vsako zaporedje dveh pojavov nedokazano in skeptik ima potem prav.¹² Upravičeno so pripominjali, da je Engels tu pozabil poudariti, kako človekova dejavna praksa ne dokazuje samo kavzalnosti, temveč jo predvsem proizvaja in sproža.¹³ Ta pripomba je na mestu, kajti človekova praksa je zmeraj nekaj kompleksnega: hkrati je tudi akt človekovega obstoja v biti, izraz in potrdilo človekove človečnosti, gnoseološki proces spoznavanja in dokazovanja, moralni akt, estetska proizvodnja, industrija, eksperiment itd., zato je ni mogoče oddeliti v čisti, npr. gnoseološki

9. To je Engelsov argument, s katerim bi soglašal tudi Marx. RAZVITAK SOCIJALIZMA OD UTOPIJE DO NAUKE, Uvod engleskom izdanju 1892. godine, v knjigi: K. Marks i F. Engels, IZABRANA DELA U DVA TOMA, II. tom, Beograd 1950, str. 95,96.

10. F. Engels, DIJALETIKA PRIRODE, Beograd 1951, str. 237. (Citirani fragment je iz leta 1874).

11. Primerjaj: H. Lefebvre, DIJALETIČKI MATERIJALIZAM, Zagreb 1959, str. 97.

12. F. Engels, DIJALETIKA PRIRODE, Beograd 1951, str. 236-237. (Ta fragment je iz leta 1874).

13. M. Kangrga, REČ U DISKUSIJI NA IV. SASTANKU JUGOSLOVENSKEG UDRUŽENJA ZA FILOZOFIJU, v knjigi: NEKI PROBLEMI TEORIJE ODRAZA, 1960, str. 121.

luči kot proces dokazovanja. Kadar pa govorimo o dokazovanju (miselnih) idej, lahko jemljemo prakso v njeni tako rekoč gnoseološki plati, tj. v njeni vlogi dokazovanja miselnih tvorb (ne da bi pri tem pozabili, da je praksa zmeraj celota človekovega življenja in obstajanja, ne pa samo neki gnoseološki dejavnik). Tak gnoseološki karakter prakse se nanaša tako na idejo kavzalnosti kakor tudi na idejo determinizma. Določne oblike in načini praktične dejavnosti po eni strani sprožajo, po drugi pa potrjujejo idejo determinizma. Toda tudi sam determinizem, kakor poudarja H. Lefebvre¹⁴, ni konstrukcija čistega razuma, temveč produkt prakse. S svojim posegom v tok prirodne dogajanja je človek razbijal svet v množico različnih determinizmov, vse uspešnejša praksa pa ga navaja na enotnost vseh determinizmov, na idejo vseobčega determinizma. Človek torej determinizem proizvaja in ga ravno s tem tudi dokazuje.

Na osnovi tega lahko sklepamo, da je spoznanje enotnost čutnega in miselnega, to pa ne (samo) po psihofiziološki nujnosti ali po neki harmoniji, določeni vnaprej po družbenih normah (po prestabilirani harmoniji), temveč prek človekove dejavne prakse. Materialna praksa združuje opazanje in mišljenje ne samo kot njuna posrednica, temveč tudi kot to, kar prežema oba pola spoznavnega procesa. Po tem se Marxovo pojmovanje bistveno razločuje od prejšnjih spoznavnoteoretskih koncepcij. Medtem ko je subjekt spoznanja pri njih interpretiran pretežno kot pasiven sprejemnik (pri racionalistih je subjekt spoznanja resda aktiven, toda samo v sferi mišljenja), pa je pri Marxu subjekt spoznanja aktiven tudi na območju opazanja in na območju mišljenja, in to s posredovanjem subjektive materialne prakse, zaradi česar spoznanje tudi dobiva trdno objektivno podlago. Marx sprejema Heglovo identičnost forme in vsebine, toda je ne opazuje na ravni heglavske duhovne nujnosti, temveč na tleh materialne dejavne prakse.

b) Čutno spoznanje, tako neposredno čutno spoznanje prek bioloških čutov kakor tudi posredno čutno spoznanje s pomočjo raznih instrumentov, implicira po eni strani prakso, po drugi strani pa mišljenje.

V nasprotju s Feuerbachovim receptivnim pojmovanjem čutnosti je Marx prišel do prepričanja, da je že vsako občutje neka dejavnost subjekta spoznanja. Opazanje je, gnoseološko gledano, pravzaprav „zaznavanje“, medsebojna akcija subjekta in objekta,¹⁵ psihološko gledano reakcija, antropološko gledano aktivno spreminjanje sveta. Eksperimentalna psihologija je potrdila, da brez odgovora ni stimulusa,¹⁶ sodobna estetika pa meni, da je že (čutno) opazovanje neka vrsta oblikovanja. Subjekt spoznanja je v opazanju aktiven in prav od te njegove aktivnosti je v mnogočem odvisno, kaj bo dejansko opazil.

Po Marxovem pojmovanju nosi vsako opazovanje v sebi tudi miselne elemente. To je vedel tudi Goethe, ko je — izhajajoč iz svoje umetniške prakse — trdil, da razmišljamo že pri pozornem gledanju v svet.¹⁷ Do te gnoseološke postavitve je Marx prišel na temelju svoje sociološko-filozofske anticipacije nove družbene ureditve, v kateri ne bo zasebne lastnine. Odprava zasebne lastnine omogoča emancipacijo človeških čutov, oko postaja človeško oko, opaženi predmet pa človeški predmet, predmet, ki izvira od človeka za človeka. „Čuti so zato neposredno v svoji praksi postali teoretiki.“¹⁸ Zato je čutnost za Marxa temelj vsake znanosti, toda čutnost ne samo v smislu kontemplativne čutne zavesti kakor za empiriste, temveč tudi v smislu čutne potrebe, človeško dane in v zgodovini

14 DIJALEKTIČKI MATERIJALIZAM, Zagreb 1959, str. 97-98.

15 B. Rasel, ISTORIJA ZAPADNE FILOZOFIJE, Beograd 1962, str. 750, 749.

16 P. Naville, DE L' ALIENATION A LA JOUISSANCE, Paris 1957, P. 188, note 2.

17 To stališče zastopa tudi E. Cassirer, ki prav tako navaja to Goethejevo mišljenje (E. Cassirer, PHILOSOPHIE DER SYMBOLISCHEN FORMEN, III. Teil, Berlin 1929, S. 16-20).

18 K. Marx, EKONOMSKO-FILOZOFSKI RUKOPISI IZ 1844. GOD., tretji rokopis, oddelek: PRIVATNO VLASNIŠTVO I KOMUNIZAM v knjigi: K. Marks i F. Engels, RANI RADOVI, Zagreb 1953, str. 232.

razvite.¹⁹ Občutki so po eni strani temelj znanstvenega mišljenja, ki interpretira obstoječe empirično izkustvo, po drugi strani pa temelj teoretskih konstrukcij, ki anticipirajo nova, v stvarnosti še neobstoječa izkustva. Sami čuti so omejeni, toda njihov pomen je tudi v tem, da se jim mišljenje ne samo pridružuje, temveč jih s svojimi spoznavnimi možnostmi izpopolnjuje, razširja in osmišlja. Na primeru odkritja, da mravlje vidijo tudi to, kar ostaja človeškemu očesu nedostopno, je Engels pokazal, da omejenost očesa ni ovira adekvatnemu spoznavanju, temveč je celo pogoj takega spoznavanja.²⁰ Globina in vsestranskost (miselnega) razmišljanja omogočata, da omejeno posamezno (čutno) opazovanje postane dejanski element spoznanja predmeta.

Opažanja brez mišljenja ni; oba sta neločljivo povezana in šele skupaj moreta konstituirati spoznanje prirode, ki tudi sama sestavlja enotnost dveh analognih polov – pojava in bistva afirmira enotnost opažanja in mišljenja skupaj z nemškimi klasičnimi filozofi, zato zavrača naivno pretenzijo nekdanjih empiristov in njihovih današnjih pozitivističnih nadaljevalcev, ki bi hoteli razpolagati s čistimi čutnimi danostmi.

c) Kakor domneva praksa opažanje in mišljenje, opažanje pa vsebuje prakso in mišljenje, tako tudi mišljenje po svoji strani implicira prakso in opažanje.

Pojme, ki sta jih pripravila človekova dejavna praksa in aktivno opažanje, izgrajuje in povezuje med seboj mišljenje. Naj so miselne tvorbe še tako „daleč“ od čutne neposrednosti, naposled se v praksi naslonijo na objektivno stvarnost. Spoznanje na ravni pojmov je prav tako neki moment praktične dejavnosti, ker so pojmi in teorije anticipacije, ki jih ljudje uporabljajo, ko proizvajajo objekte in ko spreminjajo prirodo in družbo.

Mišljenje ne more obstajati niti neodvisno od opažanja. Čeprav abstraktni, pojmi vendarle reproducirajo in reprezentirajo določna opažanja ali komplekse opažanj. Kakor Kant je tudi Marx menil, da so pojmi brez zorov prazni. Paralelno s izpopolnjevanjem miselnih tvorb je teklo tudi izpopolnjevanje čutnega opažanja (najprej izpopolnjevanje bioloških čutov, potem izpopolnjevanje instrumentov za čutno opažanje); tako eno kot drugo pa je bilo pogojeno po stalno rastočih možnostih dejavne človeške prakse, ki je sposobna prerasti vsako doseženo raven in mejo spoznanja.

Potem ko smo tako pregledali odnos prakse do spoznavnih moči opažanja in mišljenja, pogledjmo, kako se konstitutivna vloga prakse v spoznanju manifestira glede bistvenih oblik človeškega bitja, tj. glede človekove predmetnosti, dejavnosti, prirodnosti, družbenosti in zgodovinskosti. To analizo nam vsiljuje že samo dejstvo, da je pri Marxu spoznanje samo ena od plati človekovega obstoja in delovanja ter da teoretsko-spoznavne diskusije ni mogoče ločevati od antropologije.

a) Človek lahko spoznava predmete, samo če jih proizvaja. Z drugimi besedami, ko človek proizvaja predmete, proizvaja tudi predmete spoznanja. S predmeti ne mislimo samo na materialne predmete in materialna orodja za njihovo proizvodnjo, temveč tudi miselne predmete in intelektualne instrumente, kakor so število, točka, krog, diferencial (v matematiki), prostor, masa, sila, atom (v prirodni znanosti), zakon vrednosti, statistično poprečje itd. (v sociologiji), „idealni tip“ Maxa Webra, „bazična osebnost“ Abrahama Kardinerja itd. Pri tem za človeka postaja predmet to, kar ustreza njegovim bistvenim lastnostim; njegovim bistvenim lastnostim pa ustrezajo (in njegov predmet postajajo) ne samo vnanji predmeti, temveč tudi drugi ljudje in celo on sam. Medtem ko se torej predmet kot predmet potrjuje v človeku s posredovanjem njegovih bioloških potreb dihanja in hranjenja, s posredovanjem njegovih čutnih moči opažanja (gledanja, poslušanja itd.), s posredovanjem njegovih duhovnih sposobnosti, čustvovanja, predstavljanja, mišljenja, prijateljstva, sodelovanja, samospoštovanja itd., se tudi človek kot človek izraža in afirmira v predmetu, ki mu rabi za dihanje, hranjenje, opažanje, predstavlja-

¹⁹ Ibid., str. 235.

²⁰ F. Engels, DIJALEKTIKA PRIRODE, Beograd 1951, str. 247. (Ta fragment je iz leta 1882).

nje, mišljenje, prijateljstvo, samospoštovanje itd. Človek in njegov predmet (življenja in spoznavanja) sta tako spojena med seboj, da se tako eden kot drugi lahko razvijata in izpolnjujeta samo z medsebojno pomočjo. Zato sta za Marxa subjekt spoznanja in objekt spoznanja samo abstraktno zamišljena pola neke enotnosti — človekovega obstajanja v bivajočem.

b) O konstitutivni vlogi prakse v spoznanju glede do človekove odlike — praktične dejavnosti bi morali tu povedati tole. Bistvena človekova odlika je zavestna, svobodna in univerzalna praktična dejavnost. Ta dejavnost pa zaradi nekaterih dehumanizirajočih družbenih sil ni zmeraj taka, in to, kar je navsezadnje bilo Marxovo hotenje, je bilo, da se človekova aktualna praksa vrne k sami sebi in se potrdi kot svobodna družbena dejavnost. Temu osnovnemu cilju je kot eden instrumentov podrejeno tudi samo spoznanje, ki se zmeraj transcendirira v ustvarjalno družbeno akcijo. Toda ta družbena akcija, ki poteka in okvirih odtujenosti, mora biti revolucionarna, „praktično-kritična dejavnost“. „Sovpadanje spreminjanja okoliščin in človeške dejavnosti ali samospreminjanje je mogoče dojeti in racionalno razumeti le kot revolucionarno prakso.“²¹ po drugi strani pa težnjo po spajanju umnosti in dejanskosti, spoznanja in akcije, ideje in realnosti.²² Tako je Marx moralno delovanje in miselno prakso Kanta, Fichteja in Hegla preformiral v revolucionarno dejavno prakso in vse svoje koncepcije izdelal, izhajajoč iz te oblike človekovega delovanja. Vendar je Marx tudi sam opravljal subtilne znanstvene analize in imel razumevanje tudi za druge oblike človekove prakse, tako da je njegov pojem prakse univerzalen in obsega proizvodno, družbeno, znanstveno in filozofsko prakso. Kljub temu pa so Marxovi sklepi in rešitve utemeljeni na revolucionarni družbeni praksi, ki se je raztegnila na vse druge plati prakse, odkrivajoč v njih zmeraj tisto, kar je revolucionarno in družbeno pomembno. Iz tega dejstva si lahko razložimo Marxovo pojmovanje spoznanja kot prakse in konstitutivno vlogo prakse v spoznanju.

c) Ker je človek prirodno bitje, torej del prirode, lahko spoznava prirodo. Zato za Marxa ni teoretske meje v spoznanju prirode zunaj človeka in prirode v človeku. Človekovo spoznavanje prirode je del univerzalne povezanosti prirode s samo seboj.

d) Spoznanje predmeta je možno samo prek proizvodnje predmeta, ker pa se proizvodnja predmeta utelesi edinole v skupnem delovanju ljudi, je tudi spoznanje pogojeno po človeški komunikaciji in kolaboraciji v proizvodnji. Toda ne samo da je človekova družbenost pogoj njegovega spoznanja, temveč so tudi sami pojmi, ideje izraz obstoječih družbenih odnosov med ljudmi. „Toda isti ljudje, ki oblikujejo družbena razmerja v skladu s svojo materialno produktivnostjo, oblikujejo v skladu s svojimi družbenimi razmerji tudi načela, ideje, kategorije.“²³ Iz družbene akcije nastajajo tudi tiste ideje, ki navdihujejo veliko število ljudi, in ki se v tej koordinirani akciji uresničujejo in potrjujejo. Individualno spoznanje dobiva za Marxa svoj smisel samo tedaj, kadar se zliiva v družbeno spoznanje in kadar se skozi družbeno prakso preverja, dopolnjuje in afirmira.

e) Družbenosti spoznanja stopa ob strani tudi zgodovinska določenost spoznanja. Znanstveno spoznanje „črpa iz kritičnega spoznavanja zgodovinskega gibanja.“²⁴ Marx je večkrat poudaril, da je njegova filozofija (in sociologija ter politična ekonomija) samo teoretski izraz in ideološko sredstvo nekega družbenega gibanja — gibanja modernega proletariata v njegovem boju za emancipacijo. Spoznanje se torej formira v okoliščinah nekega zgodovinskega momenta, v okviru katerega ima svoj obseg, smisel in vrednost.

21 K. Marks, TREČA TEZA O FOJERBAHU, (glej tudi prvo in četrto tezo), leta 1845, v knjigi: K.

Marks i F. Engels, IZABRANA DELA U DVA TOMA. II. tom, Beograd 1950, str. 392; 391-92.

22. Primerjaj: M. Kangrga, FILOZOFIJA I ZBILJA — SMISAO I KARAKTER MARXOVA ZAHTJEVA ZA IZMJENOM SVETA, Filozofija 1961, št. 3-4, str. 88.

23 K. Marks, BEDA FILOZOFIJE, Beograd 1946, str. 99-100.

24 K. Marks, O PRUDONU (leta 1865), v knjigi: K. Marks i F. Engels, IZABRANA DELA U DVA TOMA, I. tom, Beograd 1949, str. 367.

Povedano na splošno, spoznanje je družbeno-zgodovinsko determinirano, spoznanje je funkcija dejavne prakse določene družbeno-zgodovinske situacije, in je v tej meji omejeno. Ta meja pa ni stalna, saj tudi spoznanje po svoji strani transcendirata svoj čas in s svojimi anticipacijami odpira nove horizonte, vzdigujoč samo družbeno-zgodovinsko prakso na višjo raven. Ta opredeljenost spoznanja po družbeno-zgodovinskih okoliščinah in opredeljenost teh okoliščin po spoznanju opozarja na to, da Marx spreminja subjekt spoznanja iz individuuma v rod, da ga prestavlja od njegove posamezne eksistence na človekovo generično bitje. To Marxovo gnoseološko generično bitje predstavlja pendant konsciencialističnim konstrukcijam „zavesti nasploh“, vendar je s postavitvijo v družbeno-zgodovinske okvire konkretnije določeno. Ker se antropološko generično bitje udejanja v dimenziji svetovne zgodovine, se prav zato tudi gnoseološko generično bitje realizira v kontinuiteti zgodovine. Zgodovina je medij udejanjanja ne samo človeškega humanega bitja, temveč tudi njegovega aдекватnega spoznanja predmeta.

Ko zdaj prehajam k določiti gnoseološkega statusa subjektive prakse, se moram za trenutek vrniti k odnosu prakse in teorije. Povedal sem že, da sta teorija in praksa tako povezani, da se med seboj pogojujeta in implicirata. Zaradi tega lahko rečemo, da je praksa merilo teorije, kakor je tudi teorija merilo prakse. Ko je Marx kritiziral „kritične kritike“ (Bruna Bauerja in tovariše), je orisal odnos med interesom in idejo, v imenu katere se ta interes realizira: ideja se ne sme razločevati od interesa, če želi biti v resnici dejanska in dejavna.²⁵ „Teorija se bo v nekem ljudstvu udejanjila le toliko, kolikor je udejanjenje njegovih potreb.“²⁶ Interesi, potrebe in materialna praksa formirajo in določajo ideje, teorije, spoznanje. Te duhovne tvorbe pa po svoji strani postajajo sredstva realizacije človeških interesov in potreb in človekove materialne prakse. Teorija se izgrajuje na temelju obstoječe prakse, vendar pomaga pri dviganju prakse na višjo raven. Nova, bolj dovršena praksa zahteva novo, višjo teorijo, ta pa spet po svoji strani ponovno potiska prakso naprej in tako se v medsebojnem vplivanju in pomoči tako teorija kot praksa neprestano spreminjata, bogatita, dopolnjujeta. Na podlagi podatkov o položaju, hitrosti gibanja in napakah v gibanju planetov se je Newton dokopal do teorije o splošni gravitaciji v prirodi in kozmosu. Ta teorija je omogočila nova uspešna opazovanja in odkritja drugih planetov, s tem pa tudi dopolnjevanje in preciziranje te teorije. Psihologi so opazovali pojave, ki spremljajo različne frustracije, in so se na tej podlagi dokopali do splošnega teoretskega sklepa, da vsaka frustracija izziva agresijo. To stališče pa spet omogoča, da se pri vsaki obliki agresije poiščejo vzroki v frustraciji. Iz teh primerov je razvidno, da niti ni teorija pred prakso niti praksa pred teorijo, temveč sta menjaje druga drugi opora in merilo. Zato je praksa konstitutivna za spoznanje, toda prav tako je spoznanje konstitutivno za prakso.

Če zdaj za trenutek zapustim ta splošni odnos med teorijo in prakso in se vprašam: ali obstajajo primeri, ko je teorija sama sebi merilo ali ko je tudi praksa sama sebi zadostna, moram odgovoriti pozitivno. Kadar se lotimo obravnave časovno in prostorsko bolj omejenih vrst teoretskih argumentov ali praktičnih postopkov, lahko konstatiramo, da so ti argumenti oziroma postopki sami zase pogosto na trdnih nogah. Prehod od teorije na prakso kot oporo in merilo in narobe, prehod od prakse na teorijo kot kriterij, se ne dogaja v vsaki sekvenci razmišljanja ali delovanja, temveč samo v nekoliko večjih razmikih, ravno takrat, kadar ne vemo natančno, ali je vrsta argumentov oziroma vrsta postopkov na dobri poti. To je nekako podobno gibanju po nepoznanem terenu s

25 K. Marks i F. Engels, SVETA PORODICA, Beograd 1959, str. 135-136. „Nedvomno velja teza Karla Marxa“, pravi Max Scheler, „da se ideje, ki nimajo za seboj nobenih interesov in strasti ... po navadi neogibno „blamirajo“ v svetovni zgodovini“. Max Scheler, POLOŽAJ ČOVJEKA U KOZMOSU, Sarajevo 1960, str. 53.

26 K. Marx, UZ KRITIKU HEGELOVE FILOZOFIJE PRAVA (leta 1844), v knjigi: K. Marks i F. Engels, RANI RADOVI, Zagreb 1953, str. 82

pomočjo geografske karte: na karto ne gledamo ob vsakem koraku ali potem ko smo prehodili deset metrov poti, temveč ob večjih razdaljah, zlasti pa takrat, kadar nismo prepričani, ali smo še na pravi poti. Teorija je torej pogosto sama sebi sodnik, kakor je tudi praksa pogosto sama sebi zadostna. Toda in ultima linea ima teorija svoj kriterij v praksi, praksa pa v teoriji.

Če torej opazujem teorijo in prakso samo z gnoseološkega vidika, lahko rečem, da sta obe enako vredni za spoznanje. Če pa se nočem omejevatı samo na gnoseološki vidik (k temu preraščanju samo gnoseološkega vidika pa smo prisiljeni skupaj z Marxom), potem teorija in praksa nista enako vredni. Antropološko gledano, je praksa fundamentalna opredelitev **človekovega** življenja, s tem pa tudi njegovega spoznanja; zaradi tega je tudi gnoseološko, čeprav samo posredno, pomembnejša in primarnejša od teorije. Človek je po Marxu **praktično** dejavno bitje, (teoretsko) spoznanje pa je samo sredstvo njegovega delovanja. V kontinuiteti celotne moje razlage Marxovih spoznavno-teoretskih pojmovanj je ta ne le antropološki, temveč tudi gnoseološki (zmeraj pa hkrati: tako antropološki kot gnoseološki) primat prakse pred teorijo prikazan kot dovolj obrazložen in dokazan.

Praksa torej ni in ne more biti samo gnoseološka kategorija. Praksa je temeljna oblika in vsebina človekovega življenja in je prav zavoljo tega tudi gnoseološki dejavnik. Jemati prakso samo v gnoseološkem smislu kot kriterij resnice pomeni zaiti v absurd. Da se to ne bi zgodilo, je predvsem potrebno prodreti v antropološko vsebino Marxovega nauka, da bi iz tega žarišča njegove filozofije izpeljali gnoseološke konsekvence. Ko bi bil jemal prakso samo kot nekaj, kar se teoriji naknadno pritika kot neko vnanje merilo njene resničnosti, bi bil ostal brez moči pred serijo protıargumentov, od katerih bom navedel samo tele:

a) Če je praksa samo kriterij resnice, potem bi bilo vsako idejo in teoretsko konstrukcijo, ne glede na njeno imanentno vrednost, potrebno poskusiti ostvariti, da bi videli, ali je sposobna za eksistenco. Ni nam potrebno niti opozarjati, kolikšne materialne in človeške žrtve bi to utegnılo terjati.

b) Če je praksa samo kriterij resnice, potem bi moralo celotno poglavje teorije spoznanja o vrednosti mišljenja odpasti kot nemogoče. Preostal bi edinole še prehod v prakso kot pobožna predanost neki nerazumljivi usodi. Tako bi likvidirali znanost kot možnost in orodje predvidevanja posledic človeških dejanj.

c) Če je praksa samo kriterij resnice in če pri tem mislimo predvsem na revolucijo, potem je vsaka filozofija odveč. Kajti če nam samo praksa more povedati, ali je teorija resnična, potem bomo filozofirali zmeraj samo post festum, vloga filozofije, ki nas mora kdaj pa kdaj varovati pred mistifikacijami, zablodami in nevarnostmi, pa bi bila enaka ničli. Če bi filozofija celotno resnico prepuščala v pristojnost praksi, potem bi morala, če že ne bi povsem izginila, edinole še upravičevati pomote, namesto da bi se trudila, da nam jih prihrani. Naposled, če je praksa samo kriterij resnice, potem bi se zelo pogosto dogajalo, da bi se poleg dejanskih človeških interesov, potreb in možnosti v praksi preizkušale predvsem nerealne želje in iluzije. Tako bi padli na raven popolnega gnoseološkega skepticizma.

d) Če je praksa samo kriterij resnice, potem ne bi mogli povleči demarkacijske linije med magijo in tem gnoseološkim praktıcizmom. Tudi čarovnik se namreč na isti način sklicuje na prakso. Če bi vprašali čarovnika, zakaj zmerom znova verjame, da njegova magijska opravila izzivajo posledice, ki jih pričakuje, bi navedel v odgovor: praksa. Njegova praksa zmeraj potrjuje njegovo magijo: če so namreč njegova čaranja imela za posledico pričakovani efekt, potem je praksa potrdila njegovo magijsko domnevo (npr. če po čarovnem polivanju z vodo ali kopanju pade dež), če pa njegova zaklinjanja ne priklıčejo zelenih efektov (npr. če magijsko kopanje ne prinese dežja), potem čarovnik to pojasnjuje s protičarovnijo, ki je delovala prej ali je močnejša od njegove magije itd.; tako je praksa tudi tokrat potrdila „resnico“ njegove magije. Podobno lahko zagovornik teorije o praksi kot edinem kriteriju resnice enako uspešno pojasni tako svoje zadetke kot svoje

pogreške. Če se ideja verificira v praksi, je „resnična“, če se ne verificira, je „neresnična“. In kakor čarovnik ni maral priznati, da je vsa njegova magija neresnična, čeprav v nekaterih primerih „prinaša“ pričakovane efekte, tako se tudi zagovornik teorije o praksi kot edinem kriteriju resnice rešuje tako, da neuspele in neverificirane ideje in teorije naknadno razglša za neresnične. Vnanja uporaba prakse kot merila resnice tako znižuje prakso na raven magije.

e) Če je praksa samo kriterij resnice, potem s tem priznavamo, da se o resnici ne more teoretsko razpravljati niti se ne more racionalno odločati. Zmeraj je treba čakati na nekaj vnanjega in iracionalnega, kar bo nam ljudem šele naknadno poklonilo popolno resnico. To je apologija nedoločnosti in hazarderstva, apologija pustih želja, sanje o nemogočem, eshatološki kvietizem. Praksa, pojmovana kot vnanji dejavnik preizkušanja resničnosti naših teorij, definitivno prelamlja s kavzalnostjo dogajanja in z determinizmom pojasnjevanja.

f) Če je praksa samo kriterij resnice, potem se s tem razvrednoti in anulira racionalna teoretska dejavnost subjektovega mišljenja. Vnanjost prakse v odnosu do teorije degradira subjekt (in s tem tudi subjekt spoznanja) na raven instinktov in emocij. Teoretska rešitev filozofskih problemov je prepuščena neobzdrani samovolji nagonске instinktivno-emocionalne sfere človekove duševnosti.

g) Če je praksa samo kriterij resnice, potem izgubi tudi sama praksa svoj gnoseološki smisel. Če se namreč praksa do te mere izolira od teorije, da ji služi samo kot poslednji korektiv, potem je prehod od teorije k praksi (v gnoseološkem smislu besede) nepremostljiv transcensus. Teoriji, ki nastaja mimo prakse in neodvisno od nje (in šele naknadno prihaja k praktičnemu preverjanju), očitno sploh ni treba nikakršne prakse, saj je sama sebi zadostna, zato se izkazuje naknadno uvajanje prakse kot gnoseološko depilirano. Sklicevanje na prakso se tako zveja na ignoriranje filozofije, na priznanje, da je spoznanje subjekta nekaj nestvarnega in nemočnega.

Na temelju vsega tega je mogoče reči, da praksa ne more biti samo kriterij resnice. Jemanje prakse za kriterij resnice sloni na nerazumevanju Marxovih pozivov k revolucionarnemu praktičnemu delovanju v času (pred letom 1848), ko je dejansko bilo potrebno začasno opustiti teorijo in preiti k sami praksi. Iz tega pa še ne sledi, da je zmeraj in povsod na vsakem koraku potrebno neko vnanje praktično preverjanje vsake trivialne trditve.

Toda če prakse ne smemo jemati samo kot vnanji kriterij resnice, pa nas ne sme zanesti niti v drugo skrajnost, da bi namreč prakso jemali samo kot neko kategorijo. Če bi ravnali tako, bi Marxovo pojmovanje subjektive prakse kot vsebine in medija spoznanja zvedli na eno od kontemplativnih teorij spoznanja. Tako bi zapostavili to, kar je pri Marxu bistveno, to pa je samo praktično delovanje, saj Marxova filozofija ni samo neka teorija, temveč je hkrati tudi neka določena praksa. V Marxovi interpretaciji praksa ni pojmovni odraz nečesa, kar tiči zunaj človeka, ampak je lastnost dejavnega človeka, ki lahko obstaja samo tako, da deluje. Tudi sama teorija je neka oblika praktične dejavnosti oziroma sama teorija je sredstvo prakse. Zato med Marxovimi deli tudi ni posebnih knjig ali poglavij o praksi kot kategoriji v odnosu do drugih spoznavno-teoretskih kategorij. Marxov pojem prakse je bistveni atribut človeka, zato tudi bistvena vsebina, oblika, sredstvo, medij in kriterij spoznanja subjekta.

Praksa torej ni samo kriterij resničnosti spoznanja. Praksa je fundamentalni konstituens celotnega spoznanja na isti način, kakor je fundamentalni konstituens človekovega obstajanja, kajti človek je kakor v življenju tako tudi v spoznanju ustvarjalno, obenem teoretsko in praktično bitje. Zaradi tega je tako imenovana teorija odraza kot obča teorija spoznanja, še zlasti pa kot razlaga vloge subjekta v spoznanju, nevzdržna. Po Marxu je človek aktivno ustvarjalno bitje prakse, in to v svojem obstajanju v bivajočem, v družbi, v zgodovini, pa tudi v spoznanju, medtem ko ga teorija odraza degradira na

stopnjo pasivnega sprejemalca vnanjih vtisov. Zato je tej teoriji tudi potreben vnanji kriterij resnice. Za teorijo odraza je praksa v resnici postala odtujeni in neusmiljeni arbiter resnice. Tako teorija odraza ločuje teorijo od prakse, subjekt spoznanja pa razceplja na dva dela, od katerih je eden racionalen, toda nemočen, drugi pa močan, toda iracionalen.

Izhajajoč iz pojmovanja človeka kot praktičnega ustvarjalnega bitja, je Marx združil teorijo in prakso v enoten proces, v katerem se praktično delovanje subjekta spoznanja spaja s samimi spoznavnimi tvorbami. Marx se je pri tem izognil obema možnima skrajnostima, tj. tako pragmatistični zvedbi spoznanja na prakso kot heglovski zvedbi prakse na spoznanje. Ko subjekt dela in ustvarja, ne proizvaja samo materialnih predmetov in orodja (praksa), temveč tudi intelektualne predmete in orodja (teorija), potrebne za to delo in ustvarjanje. On torej izgrajuje spoznavne tvorbe, ki včasih nimajo svojih korelatov v svetu izkustva. Toda subjekt spoznanja ni aktiven samo tedaj, ampak tudi takrat, ko formira pojme o predmetih, ki imajo svoje materialne, čutno otipljive korelate v svetu izkustva. V obeh primerih je subjekt spoznanja aktiven. Ta njegova aktivnost se manifestira v delu in ustvarjalnosti, to pa sta kategoriji, ki ju bomo spoznavno-teoretsko analizirali v kaki drugi razpravi.

1. Dorothea K. Sauer, *Die Erkenntnistheorie, Logik und Ethik*, 1967, str. 170-194; *Logik und Ethik* v zbirki *Erkenntnis und dialektik der Geschichte*, *Erkenntnis*, 1/1968, str. 161-174; *Erkenntnis*, Heft 1/1967, str. 177, 1962, str. 23.

2. K. Marx, *F. Engels, Briefe*, Zagreb, 1964, *Erkenntnistheoretische Briefe*, str. 249; *Erkenntnistheoretische Briefe* I (Hamburg, str. 275); *Wissenschaft und Logik*, str. 246; *Erkenntnistheoretische Briefe* I (Zürich, str. 185) in II, XI, 185B.

3. V. Jantsch, op. cit. str. 294.

4. E. Bloch, *Selbstbewusstsein*, Zagreb 1959, str. 216-17.

5. Predstavljamo domnevo o glavnem in edinem vzročniku, zaradi katerega potujejo razvijajoči, hodi človek svetlobni svet, tudi Leibniz, pa le tako bog svet. *Veritas* (Hamburg) 4/75, str. 175-8; *Erkenntnis*, *Erkenntnis* I (Hamburg, Zagreb, 1970), str. 246-247; „Die Erkenntnistheoretische Briefe“ v F. Engels, *Das 18. Jahrhundert*, Hamburg 1960, str. 18, 127; K. Dorothea Sauer, *Erkenntnis* 1962, str. 145.

6. Str. 107-108; *Erkenntnis* (Hamburg, Zagreb, 1970), str. 246-247.

7. M. Gurevich, *Karl Marx*, 1964, Moskva, str. 95.

Marxova metoda raziskave

Dr. Heda Festini

Četudi pozno, se je končno vendar tudi pri nas odprla razprava o Marxu in dialektiki, o problemu, katerega rešitev je odločilna pri opredelitvi za eno od sodobnih marksističnih orientacij. Toda ne mislim, da bi ga bilo treba reševati predvsem znotraj doslej znanih alternativ¹, ker le-te precej zapostavljajo potrebo in pomembnost primerjave Marxovega dojemanja znanstvenosti z njenim sodobnim pomenom, kot tudi pluralnost termina dialektika.

Marx je izravnal in po pomenu zničil alternative kot so zgodovinska dialektika ali dialektika narave s svojim znanim stališčem iz Nemske ideologije o eni znanosti — o znanosti zgodovine ali, kot jo še imenuje — prava, realna, pozitivna znanost², v kateri lahko naravo in zgodovino ločimo le pogojno. Blochov poskus razvijanja koncepcije dialektike je kot plod spekulativne poglobitve Engelseve dialektike narave, kot to pravi V. Sutlić³, še bolj potenciral dubioznost pomena dialektike, ker v njegovem Subjekt-objektu sledi, da je dialektika sama zgodovina⁴. Zato problem ni več v upravičitvi ene ali druge alternativne koncepcije, marveč nastopi vprašanje odnosa ali razlike med Marxovo koncepcijo ene znanosti in samega dojemanja dialektike. Kakor nas goreči pristaši katerekoli od teh alternativ ne morejo dobro informirati o pomenu termina znanosti, ker ga istovetijo z v 19. stoletju vladajočim dojemanjem znanosti⁵, prav tako nas ne morejo vpeljati v pomen, ki sta ga znanstvenost in znanost eventualno lahko imeli za Marxa. Tako nas tudi prisiljujejo, da znova in mimo njih⁶ premislimo problem dialektike.

Prav tako malo nam lahko pri odkrivanju pravega problema koristijo alternative dialektike kot sistema ali metode, ker je v novoveški filozofiji, tako kot pogosto v znanosti, metoda hkrati predlog nove teorije, odnosno doktrine ali sistema. Takšen je bil primer s Heglovim sistemom, zgleda pa, da tudi z Marxovo pozitivno znanostjo, kar naredi odvečne Garaudyjeve poskuse, zavreči Heglovo kategorijo totalnosti kot sistema, sprejeti pa kategorijo protislovnosti kot nosilke metode.⁷ Osnovni predlog te intervencije zato vsebuje naslednje:

Ker je Marxov nauk ali teorija koncepcija o preobrazbi družbe — teorija socializma —, ki je upravičeno nosila svoj epitet znanstvenosti po znanstveni metodi, ki jo je uporabljal Marx, je danes za nas pomembno predvsem pojasniti te metode raziskave. Ker je Marx raziskavo razlikoval od razlage, moramo tudi mi uporabljati to razlikovanje in izprašati implikacije, ki jih vsebuje glede na termin dialektika. Vprašanje leži torej v tem:

- 1 Primerjaj V. Sutlić, Bit i svremenost, Sarajevo, V. Masleša, 1967, str. 190-192; Luporini, „Realtà e storicità: economia e dialettica nel marxismo“, Critica marxista, 1/1966, str. 101; V Mikecin, Marksisti i Marx, RTZ, 1968, str. 52.
- 2 K. Marx, F. Engels, Rani radovi, Zagreb, 1961, Ekonomsko-filozofski rukopisi, str. 249; Kritika Hegelove dialektike i filozofije, str. 278; Njemačka ideologija, str. 348; tudi v pismih Lassalleu z dne 22. II. 1858 in 12. XI. 1858.
- 3 V. Sutlić, op. cit. str. 397.
- 4 E. Bloch, Subjekt-objekt, Zagreb 1959, str. 316-317.
- 5 Predstavniki diamata v glavnem še vedno operirajo z dovolj zastarelim pojmom znanosti, frankfurtski marksisti, kot tudi Lukacs, pa še toliko bolj. (cfr. Voprosy filosofiji, 4/71, str. 130; G. Lukacs, Povijest i klasna svijest, Zagreb, 1970, ves razdelek „Što je ortodokсни marksizam?“; H. Marcuse, Um in revolucija, Sarajevo 1966, str. 16, 137; M. Horkheimer, Pomračenje uma, Sarajevo 1963, str. 145.
- 6 cfr. isti avtor, Granica umske negacije, Radovi Filozofskog fakulteta u Zadru, Razdio lingvističko-fizološki 5/ 1968/69, 1969/1970, str. 271-272.
- 7 M. Garaudy, Karl Marx, 1968, Beograd, str. 90.

JE MARXOVA METODA RAZISKAVE MODERNA ALI NE IN NA KAJ SE LAHKO NANAŠA TERMIN DIALEKTIKA?

Znanost je znanost po tem, da je zasnovana v raziskovanju, sodobno znanost, kot sicer tudi sodobne filozofije – fenomenologijo, eksistencializem – pa karakterizira analitična metoda. Prvo vprašanje se torej suče okoli problema, ali je Marx v svojem znanstvenem raziskovanju uporabljal analitično metodo.

Določen aspekt modernega pojma analitične metode – problematičnost predmeta raziskave – so v filozofiji pokazali razsvetljenci, Kant pa je opisal smer analitičnega raziskovanja kot stremljenje, priti do pogojev, ki omogočajo predmet. Tako so bili navedeni osnovni elementi analitične metode. Nasproti nji uvaja romantična filozofija sintetično metodo konstrukcije predmeta. Marxova kritika Heglove dialektike je usmerjena prav na njen konstruktivistični pomen, ki ga je Marx imenoval spekulativnost.⁸ Po Marxovih besedah pride spekulativni značaj Heglove metode do izraza v njeni istovetnosti s konstrukcijo sistema (/njegova/ duša /iz/ metode), ki je zaradi tega sama fenomenologija svetovnega duhovnega procesa (nujna veriga členov spekulativnega krožnega toka). Marx pravi v pismu Engelsu z dne 1. II. 1858, da je treba do spekulacije zavzeti kritično stališče, še posebej, če jo hočemo uporabiti na politični ekonomiji, kot je to z Lassallovim poskusom.⁹ Znano je, da je Marx v Kritiki Heglove dialektike in filozofije nasploh do konstruktivizma Heglove dialektike zavzel brezobzirno kritično stališče, po katerem ni za samo raziskovanje od te metode ostalo ničesar uporabnega¹⁰. Zato se prav nič ne čudimo, da Marx na raznih mestih svojo metodo raziskave raje imenuje analizo kot dialektiko. Svoja vestna in dolgoletna raziskovanja, kot to pravi v Predgovoru k Prispevku h kritiki politične ekonomije¹¹, je najbolj zgodaj, v Predgovoru k Ekonomsko-filozofskim rokopisom¹², imenoval analiza, in to „empirična analiza“, medtem ko v Bedi filozofije pravi, da si metafiziki zgolj zamišljajo, da opravljajo analizo¹³. O analizi govori tudi v svojem pismu Kugelmanu z dne 27. VI. 1870, veliko pa (še) v predgovorih in spremnih besedah h Kapitalu, v katerem je po lastni navedbi posebno v prvih poglavjih uporabljal analizo¹⁴. Vendar Marx na dveh mestih to isto metodo imenuje dialektika: v Spremni besedi k drugi izdaji Kapitla (ib. str. LXIII.) in v istem pismu Kugelmanu¹⁵. Vprašanje je v tem, kaj je ta metoda, ki jo pogosteje imenuje analiza, redkeje pa dialektika – ali ima več stika z modernim pojmom analize, glede katere obstaja kup literature od Deweya do logičnih pozitivistov in njihovih ameriških učencev, ali pa z dotlej znanim pojmom dialektike. Ob uporabi Abbagnanovih določitev moderne analitične metode lahko rečemo, da so njena obča znamenja v znanostih naslednja: 1. priznavanje danosti, zaradi česar so pomembni termini problem in izbira; 2. posebej v začetnih fazah raziskovanja njegova omejitve na „opazna dejstva“ in njihove odnose, kar zahteva navedbo metode, s katero se jih da opazovati, in česar posledica je eliminiranje absolutnih in neodvisnih pojmov na sebi; 3. potreba po določitvi polja raziskave in sprejemanje korigibilnosti metode¹⁶.

8 K. Marx, Sveta porodica, Beograd, 1959, str. 64-65; Marx, Engels, Prepiska, Beograd, 1958, II. str. 312.

9 ib. str. 312, 313.

10 Marx, Engels, Rani radovi, op. cit. str. 277, 278, 285, 289, 291.

11 K. Marx, Prilog kritici politične ekonomije, Beograd 1960, str. 12.

12 Marx, Engels, Rani radovi, op. cit. str. 157

13 K. Marx, Beda filozofije, Beograd 1946, str. 91.

14 K. Marx, Pisma Kugelmanu, Beograd, 1951, str. 129-130; K. Marx, Kapital, I. del, Beograd 1947, Predgovor prvom izdanju, IV-V. Pogovor drugom izdanju, str. LX., LXIII. Predgovor francuskom izdanju, str. V.

15 K. Marx, Pisma Kugelmanu, op. cit. str. 130.

16 N. Abbagnano, Dizionario di filosofia, UTET, Torino, 1960, str. 35-36.

Prvo obeležje moderne analitične metode nahajamo v Marxovi obravnavi „naravnih osnov“ „dejstvenega stanja“ stvarnih individuumov, njihove dejavnosti in njihovih materialnih življenjskih pogojev, kot podmena analize človeške zgodovine.¹⁷ Isti pomen ima tudi njegova navedba, da je treba študirati stvarni proces življenja in aktivnost individuumov vsake epohe (ib.str.349). V Uvodu v kritiko politične ekonomije širi to vodilo na sleherno zgodovinsko, družbeno znanost, katere podmena je dana¹⁸. Do katere mere pa sta bila v Marxovem dojetju analitične metode prisotna problematičnost in izbira, bomo lahko bolje zaznali, če sledimo fazi raziskovanja.

V Marxovem načinu raziskave prav tako lahko najdemo drugo obeležje moderne analitične metode. Že v zvezi s predhodnim smo opazili, da Marx pritrjuje empirizmu, to pa ponavlja z apostrofiranjem opaznih, empiričnih dejstev v Nemški ideologiji (op. cit. str. 366, 368, 360), kot tudi v Bedi filozofije (op. cit. str. 107). Empirično raziskovanje v moderni analitični verziji hoče pravzaprav priti do pogojev, ki omogočajo določen predmet, zato se imanentno nalaga potreba izgradnje specifičnih metod za vsak predmet. Marx izrecno govori o prvem, ko v Nemški ideologiji navaja kot pogoje določenega družbenega stanja proizvodne sile, zaradi česa jih je treba neprenehno preučevati v zvezi z zgodovino industrije in menjave (op. cit. str. 351), tj., kakor nadalje pravi, treba je spremljati vso zgodovino pogojev, ki omogočajo ali preprečujejo razvoj proizvodnih sil.¹⁹ Pri tem ne misli, da gre za ugotavljanje samo obćih pogojev, marveč gre za povsem konkretne pogoje.²⁰ Posebno jasno odkrijemo analitično usmeritev v njegovem raziskovanju, ko pravi v I. delu Kapitala, kot tudi v Uvodu v kritiko politične ekonomije, da je treba pričeti pri zaključenih procesih, da bi vzvratno prišli do njihovih nastankov.²¹ Bil pa je tudi za to, naj ima vsak predmet sebi primerno metodo.²² Zato lahko povsem normalno pričakujemo, da bo Marx tudi za izrecno zahtevo sodobne analitične metode – opustiti obće pojme na sebi. Ta zahteva pride do izraza posebno v njegovi interpretaciji znanstvene metode politične ekonomije v Uvodu h kritiki politične ekonomije, ko obće razlaga kot določeno abstrakcijo, ki izraža za proizvodnjo skupnega, tj. obće pogoje proizvodnje, in služi temu, da se izognemo odvečnemu ponavljanju ter da razlikujemo posamezne epohe²³. Isto ponavlja v pismu Engelsu z dne 25. III. 1868, ko ironizira Heglov pojem obćega (das Allgemeine) in razlaga njegovo poreklo iz „našega obćevanja“, ne pa kot logično kategorijo.²⁴ To pa je povsem v skladu s Marxovimi nastopi proti abstrakciji od historičnih razmer²⁵.

Če pa bi pri Marxu hoteli najti tretje obeležje analitične metode, bi morali ravnati bolj previdno, ker se načela korigilnosti, ki počiva na izrazito postulacijskem načinu raziskovanja teoretičnih rezultatov, na popolnem sprejemanju načela kondicionalne razlage, iz Marxovega načina raziskave ne da razbrati z laskoto prav zato, ker so to le njegove implicitne potrebe. Sam Marx je namreč v Predgovoru k Ekonomsko-filozofskim rokopisom pokazal svoje nezadovoljstvo nad konfundiranjem povsem različnih polj raziskovanja (glej opombo 61). Morda lahko rečemo, da se tega ni rešil niti v svojem največjem

17 K. Marx, F. Engels, Rani radovi, op. cit. str. 342.

18 K. Marx, Prilog kritiki političke ekonomije, op. cit. str. 217.

19 K. Marx, F. Engels, Rani radovi, op. cit. str. 394-396.

20 K. Marx, Prilog kritiki političke ekonomije, op. cit. str. 195.

21 K. Marx, Kapital, I. del, op. cit. str. 40 (analiziranje dela na splošno po poti, ki je nasprotna stvarnemu razvoju); tudi v Prilog kritiki političke ekonomije (Uvod u kritiku . . .), op. cit. str. 219.

22 To pravi za Prilog kritiki političke ekonomije A. Pažanin, Znanstvenost i povijesnost u filozofiji Edmunda Husserla, Naprijed, 1968, str. 33.

23 K. Marx, Prilog kritiki političke ekonomije, str. 197, 193, 194, 220.

24 Obće je skupna zemlja, posebno (Besondere) pa posebna lastnina, izločena iz skupne, pravi Marx v pismu Engelsu, Prepiska IV, Beograd, 1960, str. 41.

25 K. Marx, Prilog kritiki političke ekonomije, op. cit. str. 216.

delu in da je to najverjetneje najbolj negativen ostanek Heglovega vpliva, tj. transcendentalnega konstruktivizma Heglove dialektike. Vendar Rubel meni, da je imelo Marxovo raziskovanje takšen značaj, da mu je omogočalo „konstantno eksperimentalno verifikacijo“²⁶. Do katere mere pa to drži in lahko to uporabimo za prisotnost tega tretjega obeležja moderne analitične metode v Marxovi metodi raziskovanja, bomo videli pri naslednji egzaminaciji faz raziskovanja, ki so svojstvene analitični metodi.

Za analitično metodo se začetna raziskovalna faza sestoji iz izhodišča v problematični, nediferencirani stvarni situaciji, v kateri se brezoblično nahajajo kvalitete in predmeti, problem pa se artikulira z izbiro relevantnih predmetov raziskave in njihovo deskripcijo. Marx pristopa k raziskovanju prav na takšen način, ker ima za izhodiščno točko stvarno konkretno kot enotnost mnogoterosti, ne pa njegovo zamišljanje, ki se prikazuje kot njegov rezultat, kot tvorba sinteze.²⁷ Zato v pismu Engelsu z dne 8. 1. 1868 poudarja razliko svoje metode glede na metodo klasične ekonomije; to razliko vidimo v začetni fazi obravnave presežka vrednosti, ker ga Marx najprej upošteva kot še nerazločenega, kot takega, ki se „takorekoč nahaja v raztopljenem stanju“²⁸. Nato pokaže, da se mora opazovanje osredotočiti na siromašne abstrakcije; pojme, ki so primerni za opis teh izbranih predmetov, pa imenuje enostavne kategorije (Uvod v kritiko politične ekonomije, op. cit., str. 213.)

Druga faza raziskovanja se sestoji iz sistematizacije in klasifikacije teh kategorij²⁹. Northrop imenuje to fazo raziskovanja naravno-historična faza, ki je sicer po njegovi sodbi način raziskovanja, lasten politični ekonomiji³⁰. Marxova enostavna kategorija je eden od pojmov intuicije, kakršne uporabljajo prirodne ali zgodovinsko-družbene znanosti v drugi fazi raziskovanja. Zato lahko Marx v Predgovoru k prvi izdaji Kapitala svoj način dela primerja s fizikovim,³¹ Rubel pa ga lahko poistoveti z induktivno raziskovalno metodo.³² Toda v bolj razviti znanosti po tej fazi preidemo k formulaciji teorije, tako da je vprašanje, kakšen je Marxov postopek v tretji, zaključni fazi, saj se ni ustavil pri klasifikaciji materiala opazovanja.

V zaključni fazi pristopimo k formulaciji teorije, in tu lahko uporabljamo tri tipe terminov-kategorij: logično-intuitivne, imaginacijske in intelektualne termine. Northrop meni, da je od vseh družbenih znanosti edino moderni avstrijski in anglo-ameriški politični ekonomiji uspelo – kot to pravi – deduktivno formulirati teorijo, in to z uporabo pojmov tipa.³³ Ker Marx pravi, da nadalje uporablja metodo abstrakcije,³⁴ bi to na prvi pogled govorilo za domnevo, da je svojo teorijo formuliral podobno kot omenjeni ekonomisti. Toda metodo abstrakcije ima za „proizvod mišljenja, nikakor ne proizvod pojma, ki misli izven opazovanja in predstav ali prek njih in ki sam sebe porojeva, marveč proizvod predelave opazovanja in predstave v pojme“³⁵. S predelavo je dobil tim. konkretne kategorije, ki jih uporablja za formuliranje teorije. Zato je navedel razliko v načinu svojega nadaljnjega dela glede na prirodno-znanstven postopek, saj v teh znanostih lahko pridemo do formulacije teorije tudi s termini intuicije. Glede na navedene Marxove konkretne kategorije ne bi bile termini logične intuicije, toda Marx še doda, da je za obdelavo opazovanja in predstav potrebno „domišljanje“,³⁶ se pravi, da so te kategorije

26 M. Rubel, Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle, M. Riviere, Paris, 1957, str. 328.

27 K. Marx, Prilog kritiki političke ekonomije, op. cit. str. 211.

28 Marx, Prepiska, IV, op. cit. str. 11.

29 K. Marx, Prilog kritiki političke ekonomije, op. cit. str. 219.

30 F. S. C. Northrop, Logika prirodnih in družbenih nauka, Cetinje, 1968, str. 255.

31 Marx, Kapital, I. dio, op. cit. str. L.

32 M. Rubel, op. cit. str. 324.

33 F. S. C. Northrop, op. cit. str. 116.

34 K. Marx, Prilog kritiki političke ekonomije, op. cit. str. 212.

35 ib. str. 212.

36 K. Marx, Kapital, I. dio, op. cit. str. L.

termini imaginacije. Torej smo prišli na sled temu, da bi Marxova formulacija teorija morala biti – povedano z Northropovim besednjakom – hipotetično-deduktivno formulirana teorija.³⁷ Toda Northrop pravi ob kritiki Marxa, da bi bilo treba ostati pri drugi naravno-historični fazi raziskovanja, ker je njegov cilj bil, da bi evolucijsko sledil razvoj družbe, na tej osnovi pa se ne da deduktivno formulirati teorije. Northrop nadaljuje, da je Marx kljub temu to naredil, ker je zapadel slabemu vplivu Heglovega pojma konkretne občosti in se mu je zato pripetilo, da je intuitivne pojme mešal s postulacijskimi ter dejstveno ekonomsko znanost z normativno.³⁸ Vendar Marxova konkretna kategorija ni istovetna s Heglovo konkretno občostjo, v kateri se mešata dve vrsti pojmov. Omenili smo že Marxovo ironiziranje Heglovega pojma občosti; njegovo oddaljenost od omenjenega Heglovega pojmovanja pa opažamo posebej ob kritiki produktivno-kreativnega značaja konkretne občosti v Uvodu v kritiko politične ekonomije, kjer pravi, da realnega ne smemo dojeti kot rezultat mišljenja, ki se v sebi enoti, kot pri Heglu, marveč kot reprodukcijo konkretnega v abstraktnem mišljenju.³⁹ Isto interpretacijo tega Marxovega pojmovanja daje tudi M. Rubel.⁴⁰ Torej je za Marxa enostavna kategorija termin intuicije, primeren „indukcijski“ fazi raziskovanja, konkretna kategorija pa je postulacijski termin za formulacijo teorije, s katero izražamo zakone, ali, kot pravi sam Marx: „... skrajni cilj tega dela tudi je odkriti zakon ekonomskega razvoja moderne družbe ...“⁴¹ Če naredimo – kot to dela Northrop – v stopnji razvitosti med prirodnimi in zgodovinsko-družbenimi znanostmi nepremostljivo razliko, potem ne moremo dopustiti ene vrste terminov za drugo fazo, druge pa za tretjo fazo, v kateri se formulira teorija, medtem ko je to mogoče v neki pozitivni znanosti, k čemur je težila Marxova koncepcija. Tudi drugi Northropov ugovor ni zelo prepričljiv, najprej zato, ker je Northropova delitev zgodovinsko-družbenih znanosti na dejstvene in normativne problematična, posebej pa zaradi naloge, ki jo je namenil normativnim znanostim. Samo razlikovanje dejstvenega in normativnega aspekta zgodovinsko-družbenih znanosti spodnese normativni znanosti sleherno oporo v družbeni, naloga normativnih znanosti pa se zvede na medsebojno primerjavo in vrednotenje idealnih družbenih modelov, ne glede na njihove realne možnosti, ki bi jih pravzaprav lahko pokazala edino tim. dejstvena znanost. Marx pa je nasprotno svoj model zasnoval na svoji ekonomski teoriji, ki je še kako bila rezultat dejstvenega raziskovanja in ki je po njegovih lastnih besedah morala biti reprodukcija konkretnega. Torej ne gre za Marxovo konfundiranje dejstvene in normativne znanosti, marveč za Northropovo napačno cepitev in razdvojitvev teh dveh aspektov zgodovinsko-družbenih znanosti. Prav tako tu ne gre za vpliv Heglovega panlogizma na Marxa, ker Marx ni kot Hegel poistovetil bit in bit-najstva, katerih razlika je potrebna pri izbiri in odločitvi za določen model, na temelju relevantnosti teorije. Zato je pravzaprav važnejše ugotoviti, ali je Marxova ekonomska teorija postulacijska, kakršna bi morala biti po doslej navedenih odlikah Marxovega načina raziskave. Važnejše je določiti stopnjo predikcije, ki jo je le lahko zagotovila takšna teorija, in nato ugotoviti, kako se je to lahko reflektiralo v graditvi družbenega modela.

Po sodbi Northropa se v postulacijskih formulacijah teorije ali, z njegovimi besedami, deduktivni teoriji uporablja načela vzroka. Najstarejši in najbolj razširjen način interpretacije vzroka, ki izraža največjo stopnjo determinističnega rigorizma, je pravzaprav racionalni pojem vzroka, medtem ko empirični pojem zaznamuje začetek slabitve determinizma, njegov konec pa nova relacija – pogojenosti. Slednja v temelju spremeni značaj

37 F. S. C. Northrop, op. cit. str. 116.

38 ib. str. 255.

39 K. Marx, F. Engels, Rani radovi, op. cit., Pismo Anenkovu, 411, 413; tudi Prilog kritici političke ekonomije, op. cit. str. 211.

40 M. Rubel, op. cit. str. 320-322.

41 K. Marx, Kapital, I. dio, Pogovor drugom izdanju, op. cit. str. LIII.

tim deduktivnega formuliranja teorije, zato je tudi zanjo primernejše ime postulacijska teorija. Do te zamene je prišlo postopoma in tako znanstveniki kot filozofi so jo težko zapazali. Zato se je termin vzrok obdržal dovolj dolgo, četudi je že spremenil pomen, kar lahko opazimo tudi pri logičnih empiristih, celo pri Poppru.⁴² Vzrok je bil najprej zavržen kot obči naravni zakon, nato je bil po Goedelovem teoremu eliminiran kot načelo notranje vezi deduktivnega sistema ter ostal pričujoč le po imenu, saj si lahko le tako razlagamo Popprove besede: načelo vzroka je pravzaprav hipostaziranje metodološkega pravila znanstvenikovega neodstopanja od iskanja zakona.⁴³ Skušajmo v Marxovih tekstih odkriti njegov odnos do problematike vzroka. Najpogosteje se Marx upira vzroku kot generalnemu naravnemu zakonu, toda od tega tudi odstopa; včasih ga uporablja kot metodološko pravilo, v njegovih tekstih pa imata svoje mesto tako racionalni kot empirični pojem vzroka. Takšno variiranje je indikativno in daje slutiti Marxovo neodločnost ob aplikaciji pojma vzroka, iskanje drugačnega tipa razlage, ki pa bi morala biti kondicionalna.

Marxu zakon ne pomeni večne nespremenljivosti, zato večkrat izrecno zavrača en večni prirodni zakon, npr. ko ironizira Proudhonovo zvajanje raziskovanja na eno formulo, Langejevo subsumiranje zgodovine pod en naravni zakon itd.⁴⁴ V istem duhu je poudarjal, da lahko govorimo o proizvodnji le na določeni stopnji družbenega razvoja, ker so ekonomski odnosi minljiva in zgodovinska oblika⁴⁵. Od tega jasnega stališča odstopa, ko v Bedi filozofije vendarle navaja nujnost nasprotij v pomenu generalnega naravnega zakona.⁴⁶ V Uvodu h kritiki politične ekonomije, kjer odnos med konkretnimi kategorijami pojmuje kot izraz „strukture ekonomskih odnosov“, ali kot smo to prej navedli, ravna z vzrokom kot z metodološkim pravilom. Strog racionalni pojem vzroka kot nujnosti srečamo v njegovi razlagi nujnosti – celo železne nujnosti – ekonomskih odnosov.⁴⁸ Zgleda pa, da v ta pojem ni bil povsem prepričan, ker v I. delu Kapitala pravi, da so ekonomski odnosi „naravna nujnost“ za buržoazno zavest (Kapital, op. cit. str. 45). Iz tega bi sledilo, da za neko drugo zavest ne bi bili nujni, in kakšna nujnost je to, kar za nekatere je, za druge pa ni nujnost? Pojem nujnosti slabi tudi s poudarjanjem, da ne smemo pozabiti slučajnosti, med drugim tudi svobode.⁴⁹ Zato nas ne preseneča to, da Marx uporablja tudi empirični pojem vzročnosti, ki še bolj slabi deterministično pojmovanje vzroka. V svojem Uvodu v kritiko politične ekonomije pravi: „... anatomija človeka je ključ za anatomijo opice. Nasprotno pa lahko pri podrejenih živalskih vrstah zasnove za nekaj višjega razumemo le, če to višje že spoznamo. Buržoazna ekonomija daje tako ključ za antično itd.“⁵⁰ Prav v takem dojemaju predvidevanja, ne

42 M. Weber je leta 1906 pisal o realni možnosti kot kategoriji za zgodovino in družbo; v tridesetih letih pričinja pretežno berlinska šola s kritiko načela vzroka, toda termin ni povsem eliminiran, nekateri pa ohranjajo celo strogo deterministično obliko, kot npr. Hempel. Popper najpogrejšje uporablja empiristični pojem vzroka, npr. v *The poverty of Historicism*, London, 1969⁶, str. 20.

43 K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London, 1968⁵, str. 248. Radikalno sta zavrгла pojem vzroka von Heumann že leta 1932, Reichenbach pa leta 1949.

44 K. Marx, *Beda filozofije*, op. cit. str. 107, Pismo Kugelmannu z dne 27. VI. 1870, cfr. Pisma Kugelmannu, op. cit. str. 129; Prilog kritiki političke ekonomije (Uvod...), op. cit. str. 195.

45 K. Marx, Prilog kritiki političke ekonomije (Uvod...), op. cit. str. 193; Marxovo pismo Anenkovu, Marx, Engels, Rani radovi, op. cit. str. 407.

46 K. Marx, *Beda filozofije*, op. cit. str. 106.

47 K. Marx, Prilog kritiki političke ekonomije (Uvod...), op. cit. str. 220; cfr. opombo 41 in nanjo navezan tekst.

48 To pravi v citiranem pismu Anenkovu, Rani radovi, str. 408; v Prilogu kritiki političke ekonomije, str. 9; v Predgovoru h Kapitalu, I. del, op. cit. str. 11; v drugem delu Kapitala (analiza konkurence); v tretjem delu Kapitala (po R. Garaudy, Karl Marx, op. cit. str. 95); v pismu Engelsu z dne 13. IV. 1868, cfr. Prepiska, IV. dio, op. cit. str. 55.

49 K. Marx, Prilog kritiki političke ekonomije, op. cit. str. 221.

50 ib. str. 216.

kot gotovega, marveč verjetnega, se empirično razumevanje vzroka razlikuje od racionalnega. Isti pomen kaže tudi Marxova kritika pozitivizma, ki prehaja v posmehovanje pozitivistični idolatriji zakona kot gotove osnove preciznega predvidevanja, kar se manifestira v Marxovem ironiziranju Comtove „delavnice prihodnosti“ (Spremna beseda II. v I. delu Kapitala, str. LX.). Iz navedenega izhaja, da je Marx opuščal tradicionalni pojem vzroka in da je iskal novo načelo – pogojenosti. Toda če naj se takšen prehod uspešno uresniči, bi bilo treba predhodno opustiti kategorijo nujnosti kot fundamentalno kategorijo, tega pa za časa njegovega življenja niso bili zmožni narediti niti filozofi niti znanstveniki. Pojma pogojenosti, ki ni nikakršna pripravljalna etapa v sami realizaciji nujnosti, ni poznal Marxov učitelj Hegel, odkrival ga je šele Marxov učenec M. Weber. V tem časovnem razdobju pa so se zgodile mnoge spremembe v razvoju same znanosti, posebej fizike, ki so omogočile odkrivanje novega pojmovanja zakonitosti v znanosti. Toda niti po tako evidentnih spremembah niso filozofi preveč lahko zaznavali potrebo, da postavimo pogojenost nasproti vzročnosti, verjetnost pa nasproti nujnosti, in celo logični pozitivisti so predolgo branili nujnost, vsaj na področju logike.⁵¹ Marxovega truda polnega iskanja novega obzorja razumevanja zato ne moremo imeti niti za nedoslednost, niti za anahronizem. Nasprotno lahko ugotovimo, da je Marx najpogosteje uporabljal izraz pogojenost, posebno kadar pojasnjuje, da način proizvodnje materialnega življenja pogojuje proces socialnega, političnega in ostalega življenja, kar ne pomeni, da nujno določa na en sam določen način.⁵²

Marx je torej iskal tisti miselni horizont, ki se najbolj ujema prav s pravo postulacijsko teorijo, in njegovemu pojmovanju znanstvenosti zato povsem ustreza ime – prava znanost. V sodobni pravi znanosti imajo v postulacijsko formuliranih teorijah hipotetičen značaj domneve, hipotetičen je tudi odnos v izvajanjih iz domnev, tako da ima končna predikcija hipotetično naravo. V sodobni znanosti je bil najkasneje sprejet hipotetični značaj središčne etape, gornja razprava pa je pokazala, da se je Marx spoprijel prav s tem problemom in ga reševal na način, ki je bil o njegovem času najbolj plauzibilen. Sicer pa je sam priznal tudi hipotetično naravo svojih domnev, za primer zadošča navesti odlomek iz III. dela Kapitala;⁵³ svojo teorijo je v celoti označil kot hipotetično-deduktivno in jo opisal takole: „Raziskovanje mora do podrobnosti obvladati materijo, analizirati različne oblike razvoja in najti njihovo notranjo vez. Šele ko je ta posel končan, lahko razvijemo stvarno gibanje tako, kot ga treba. Če to uspe, in če se bo življenje materije zrcalilo v ideji, tedaj je vseeno, če bo zgledalo, kot da imamo opravka s kakšno konstrukcijo a priori.“⁵⁴ Naletel je tudi na ključno vprašanje razlikovanja strogo-deduktivne od postulacijske teorije, ki se kaže v obravnavanju končne predikcije kot nujne ali verjetne. To lahko opazimo ob njegovem zavračanju receptov in shem, po katerih se da razvrstiti zgodovinske epohe, ob zametovanju previdnosti in previdnostnih ciljev, ali, kot je to duhovito rekel, „delavnice prihodnosti“⁵⁵. Če pa je zavračal teleološko in strogo kavzalno predikcijo, tedaj je ostala edino verjetnost kot najustreznejša oblika predikcije. Glede na vse njene doslej opisane lastnosti bi Marxova ekonomska teorija zato morala vključevati takšen značaj predvidevanja, česar pa Marx zaradi nezadostnega razlikovanja

51. Tudi logični pozitivisti so kot dediči Humea in Wittgensteina predolgo zadržali logični pojem nujnosti. V opustitvi te ravni sta bila najbolj jasna Pap in Reichenbach (cf. A. Pap, *Semantics and Necessary Truth*, 1958, H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, 1951).

52. K. Marx, Prilog kritiki političke ekonomije, op. cit. str. 9, 10, 213, 217; Njemačka ideologija, Rani radovi, op. cit. str. 349; Kapital, III. dio, Beograd 1948, str. 567. Očitno je, da Marx pogojev ne obravnava tako kot Hegel. Pogoji za Marxa niso priprava realizacije nujnosti, marveč omogočajo ali preprečujejo (Rani radovi, op. cit. str. 400).

53. M. Rubel na široko navaja Marxove domneve v vseh treh delih Kapitala, op. cit. str. 328-335. Toda zadošča primerjava le s III. delom Kapitala, str. 567, 568, 569.

54. K. Marx, Kapital I. dio, op. cit. str. LXIII.

55. K. Marx, F. Engels, Rani radovi, op. cit. str. 349; K. Marx, Beda filozofije, op. cit. str. 102.

kavzalnega od kondicionalnega tolmačenja ni dovedel do kraja. Isto velja tudi za graditev modela družbene asociacije: treba jo je izvesti v terminih probabilnosti, tako kot je tudi izvedena njena postulacijska teorija. Zaradi navedene nekongruentnosti bi Marx težko zmožni ugoditi posebno tej zahtevi, toda ni izključeno, da je tudi v tem pogledu prerasel samega sebe in svoj čas, kar bi lahko odkrilo pozorno egzaminiranje I. in III. dela Kapitala.

Iz našega dosedanjega pregleda nastaja zaključek, da je bila Marxova metoda raziskovanja pretežno moderna analitična metoda, saj smo v njegovih tekstih našli v dobri meri dve od treh njenih osnovnih obeležij, izhaja pa tudi, da je od treh karakterističnih faz analitičnega raziskovanja prvi dve uporabljal v celoti, tretjo pa deloma. Vendar se zdi, da je važnejše odkriti takšne komponente kot zapreti se v ekstremne zaključke. Za sodobno znanost namreč ni bistveno ugotoviti, koliko je določena znanstvena teorija iz preteklega stoletja napačna, kot to dela Rubel z Marxovo ekonomsko teorijo⁵⁶ ali Marxovo analizo enostavno proglasiti za pro-metodo⁵⁷, s čimer se aktualizira le problematika njegove zveze s Heglom ali razlike do njega, in prav tako ne zadošča Marxovo analizo poistovetiti z Galilejevo, kot to dela G. della Volpe.⁵⁸ Treba je ugotoviti bližino Marxove impostacije problema raziskovanje moderni analitični metodi, kar smo poizkušali na tem mestu. Nedvomno je eden rezultatov tega poskusa tudi zaključek, da Marxovo analitično metodo ne moremo imenovati dialektika, ker za termin analiza danes precej določno vemo, kaj pod njim razumemo, medtem ko za dialektiko tega ne bi mogli trditi. Seveda se imena lahko tudi spreminjajo, toda zgleđa, da bi bila v tem primeru takšna sprememba težko izvedljiva.

Preostane nam še na kratko raziskati, ali je termin dialektika primernejši za nek drug pristop, ki ni način raziskave.

Zdi se, da je oblika razlage določene teorije posebno važna, če je ta teorija nova, in ker je bila Marxova teorija prav takšna, bo ta problem zanjo pomemben. Poleg tega je razlaga tesno povezana tudi z naravo same doktrine, kar je prav tako prišlo do izraza v Marxovi koncepciji, ki je morala doseči povsem določen in vsem znan učinek. Ker se po Blackovem pojmovanju metoda raziskovanja povsem razlikuje od svojega predmeta,⁵⁹ ima to lahko določen učinek tudi na Marxovo vztrajno razlikovanje raziskovanja in razlaganja,⁶⁰ ter skupaj na vez predmeta z njima. Marx se je soočil s takšnimi težavami, ker ni bil zadovoljen s svojo metodo razlage; prvo nezadovoljstvo s svojim dotedanjim načinom razlage izraža v Predgovoru k Ekonomsko-filozofskim rokopisom, ki je verjetno nastal okoli leta 1849. Ni zadovoljen, ker je kritiko spekulacije „mešal“ s kritiko različnih predmetov ter tako otežkočal razumevanje. Zato je obljubil, da bo za naprej v različnih samostojnih brošurah skušal obdelati kritiko prava, morale, politike in ostalega ter da jih bo v posebnem delu skušal vse povezati v celoto.⁶¹ Za naš problem ni važno to, da Marx ni kompletно izpolnil niti ene svojih obljub, marveč to, da je izrazil nezadovoljstvo s svojo razlago, predvsem glede načina kritike Heglove filozofije prava, ki je sama primer Heglove dialektike. Toda izgleda, da Marx tudi kasneje ni bil zadovoljen s svojim načinom razlage, saj je nenehno spreminjal svoj koncept. Iz nekega pisma Engelsu l. 1858 izhaja namreč, da je njegova dialektična metoda način razlage, leto dni kasneje pa je trdil, da mu bralec na področju razlaganja problematike politične ekonomije lahko sledi, vzpenjajoč se od posamičnega k občemu.⁶² Kasneje spet ponavlja, da mora vsak

56 M. Rubel, op. cit. str. 335.

57 V. Sutlić, op. cit. str. 107-108.

58 cfr. V. Mikecin, Marx i marksisti, op. cit. str. 76.

59 M. Black, Language and Philosophy, Ithaca, 1949, V, 4.

60 K. Marx, Kapital, I. dio, Pogovor drugom izdanju, op. cit. str. LXIII.

61 K. Marx, F. Engels, Rani radovi, op. cit. str. 157.

62 K. Marx, F. Engels, Prepiska, II, op. cit. str. 313; K. Marx, Prilog kritici političke ekonomije, op. cit. str. 7.

specifičen predmet imeti svojo metodo razlage odnosno da to metodo lahko spreminjamo iz didaktičnih razlogov.⁶³ Kljub vsemu pa prevladuje njegova opredelitev za dialektiko kot metodo razlage, kar izhaja iz parafraze besed kritika ruske izdaje Kapitala in iz priznanja, da je v poglavju o teoriji vrednosti „tu in tam koketiral“ s Heglovim načinom izražanja, tj. z dialektiko.⁶⁴

Čeprav ne povsem decidirano, čeprav ni povsem jasno, kaj pomeni dialektika, kljub temu sledi, da za Marxa termin dialektika ustreza metodi razlage.

Sam Marx povečuje zmedo okoli pomena termina dialektika s tem, da mu pripisuje različne in karakteristične attribute ter tako širi polje raziskovanja področja dialektike. Najprej ga prenaša na področje politike, kar nakazuje atribut revolucionarna dialektika, poleg tega lahko glede na attribute kritična uporaba dialektike ali materialistična dialektika označuje tudi druge pristope.⁶⁵ Zelo jasno trdi, da so sami družbeno-ekonomski procesi dialektika,⁶⁶ ter najde, da je tudi Hegel doprinesel k ustreznemu opisu takšnih občin oblik gibanja.⁶⁷ Čeprav termin dialektika najbolj ustreza, pa je vendar v tem primeru najbolj problematičen, ker zahteva ločitev od Hegla, ki je mogoča, če še dovrši kritiko negacije in če se nasprotje transformira v relacijo vzajemnosti. Toda tudi ko se ta problem reši znotraj marksizma, ostane kot primerna metoda raziskovanja dialektičnih procesov Marxova in sodobna analitična metoda.⁶⁸

Končni rezultat te eksaminacije je naslednji: termin dialektika bi bilo treba razviti v pomenu razlage, in to v povezavi s političnim značajem dialektike; dialektika kot proces zahteva najgloblje vrednotenje, ker se s svojo vsebinsko obtežitvijo upira radikalni opustitvi heglovstva. Doslej lahko najbolj zanesljivo govorimo o Marxovi metodi raziskovanja, ki ni dialektika, marveč anticipacija analitične metode. Zato je treba pledirati za bolj dosledno razvijanje kondicionalnega tipa raziskovanja, ki nam ga je zapustil v dediščino sam Marx in ki je osnovna odlika sodobne znanstvenosti. Morda lahko od takšnega rezultata pričakujemo tudi bolj plauzibilno reševanje nezaključenih vprašanj okoli dialektike.

prev. S. Ž.

63 K. Marx, F. Engels, Prepiska, IV, op. cit. str. 53; Kapital, I. dio, Pogovor drugom izdanju, op. cit. str. LV.

64 K. Marx, Kapital, I. dio, op. cit. str. LX-LXI, LXIII.

65 K. Marx, Pisma Kugelmanu, op. cit. str. 130; K. Marx, Kapital, I. dio, op. cit. str. LXI, LXIII, ter 61. pogl.; M. Rubel, op. cit. str. 320.

66 K. Marx, Prilog kritici političke ekonomije, Predgovor, op. cit. str. 9-10.

67 K. Marx, Kapital, Pogovor drugom izdanju, op. cit. str. LXIII; M. Rubel govori o dialektiki proizvodnih sil, op. cit. str. 322.

68 Treba je izhajati iz Marxove Kritike Heglove dialektike in filozofije nasploh, cfr. takšen poskus v avtorjevem članku „Granica umske negacije“, op. cit. str. 284-293; o dialektiki recipročnosti cfr. N. Bobbio, ki nadaljuje Gramscijevo koncepcijo dialektike, Razni avtorji, Studi sulla dialettica, 1958, glej V. Mikecin, Marx i marksisti, op. cit. str. 92.

Dialektična metoda in pojmovanja spoznanja pri Marxu

Zagorka Mičić

Ko postavljamo vprašanje o dialektiki in marksizmu, je treba nedvomno izhajati iz Marxove dialektične metode in iz razlike med njegovo in Heglovo dialektiko. Marx nam je to povsem jasno prikazal. Mislim, da je za razumevanje in nadaljnje razvijanje marksizma bistveno to, da doumemo Marxovo dialektično metodo in njen pomen za nadaljnji razvoj marksizma. Če pa hočemo izbrati, kaj bomo vzeli v obzir in kaj bomo razložili, da bi razumeli smisel in pomen kot tudi doseg dialektične metode, je potrebno dobro poznati tako Hegla kot Marxa.

Za tole razpravljanje in prikaz Marxove dialektične metode izhajamo najprej iz Marxovih direktnih obravnavanj metode, potem pa se obrnemo k temu, kako je bil to metodo uporabljal v svojih znanstvenih raziskovanjih in teoriji.

Marx je zavestno uporabljal dialektično metodo. Mi pa se moramo seznaniti z metodo in njenimi principi tako, kakor sta jo razumela utemeljitelja marksistične teorije in posebej še Marx.

Naslednje, na kar je treba misliti pri obravnavanju Marxovih izjav o dialektični metodi in njeni uporabi pri preiskovanju, je najprej zgodovinska situacija v razvoju znanstvenega spoznanja, ko je Hegel formiral svojo dialektično metodo in ko jo je Marx uporabil v svojih raziskovanjih. Imeti moramo pred očmi, s kom in proti komu govori Marx v svojih izjavah o metodičnih principih in v svojih gnoseoloških izhodiščih. O tem govori v zvezi s konstituiranjem metode politične ekonomije. Nadalje je mogoče opazovati nadaljnjo uporabo te metode v marksizmu, tj. v različnih znanstveno raziskovalnih in teoretskih dejavnostih marksistov.

Vsak prikaz Marxove metode izhaja iz določitve njegovega odnosa do Heglove dialektične metode, kar je naredil Marx sam.

Marx jemlje to, kar je v Heglovi metodi racionalno, to uporablja in meni, da je to tudi treba popularizirati. Svoje temeljne metodične principe in izhodišča izdeluje Marx najprej s postavljanjem meja ločnic med svojimi raziskovanji in nauki ter nemško filozofijo, posebej pa Heglom in njegovimi privrženci.

Njegovo sistematično znanstveno proučevanje ekonomskih problemov je terjalo tako odvrnitev od filozofiranja o družbenih vprašanjih po eni strani¹, kakor teoretsko metodično preraščanje rezultatov nacionalne ekonomije po drugi; s tem naj bi utemeljil politično ekonomijo, ki jo ima ne samo za znanost na višini fizike, temveč tudi za fundamentalno znanost za razumevanje zgodovinskih sprememb in razvoja.²

Mislim, da pri določanju razlike med Heglovo in Marxovo dialektično metodo lahko izhajamo iz trditve, da bistvene razlike izvirajo iz tega, da je Marx uporabljal dialektične metodične principe pri empiričnem raziskovanju in proučevanju ekonomskih pojavov.

Hegel je uporabljal svojo metodo v spekulativno filozofskem mišljenju, ne glede na to, da ga je njegova univerzalna izobrazba in velikansko znanje pripeljalo do natančnih rezultatov pri mnogih vprašanjih. Toda sem in tja ga je njegova spekulativno filozofska

1 O tem glej Komunistični manifest, str. 39 ME in Dela I. „Pisali so svoj filozofski nesmisel zadaj za francoski original. Napisali so na primer zadaj za francosko kritiko denarnih razmerij „povnanjenje človeškega bistva“, zadaj za francosko kritiko buržoazne države so zapisali „odprava gospostva abstraktno občega“ itd.

2 H kritiki politične ekonomije, str. 9.

metoda pripeljala tudi v navzkrižje z rezultati znanstvenega raziskovanja.³ Odtod nujno nastajajo temeljne gnoseološke razlike med Heglom in Marxom.

Marx pravi, da je njegova dialektika „dialektika dejanskih razmerij, ne pa dialektika pojmov“, niti absolutnega duha, kakor je pri Heglu. Politična ekonomija mora imeti strogo znanstven karakter, v nasprotju z raznimi ideološkimi oblikami, med katere šteje Marx tudi filozofijo. Mislím, da je ta misel bistvena tako za metodo kakor tudi za razumevanje marksistične filozofije⁵.

Kadar je govor o dialektični metodi, je zmeraj treba imeti pred očmi proučevanje neke celote v njenem razvoju, v gibanju, z njenimi spremembami in notranjimi protislovji. To je ustrezalo predmetu Marxovega proučevanja družbenih pojavov in gibanj.

Gnoseološki principi Marxove dialektične metode, v nasprotju s Heglovo dialektično metodo, izvirajo, kakor smo že povedali, iz uporabe te metode pri raziskovanju „dejanskih“ razmerij in pojavov. Vemo, da je govor o proučevanju razvoja ekonomike in v tej znanosti se nujno izhaja iz poznanja dejstev na svojem področju raziskovanja, nakar se napreduje k posploševanju in teoriji.⁶

Na gnoseološka stališča marksizma nadalje vpliva tudi zavest o uporabi tega vedenja v revolucionarni praksi in spreminjanju družbenih razmerij.

Preverjanje resnice z uporabo vedenja je že zdavnaj v navadi na področju prirodnih znanosti, katerih spoznanja vsestransko uporabljajo v industriji, tehniki, medicini itd. Teorija marksizma se uporablja v vsestranskem usmerjanju sprememb v družbi, v politični akciji, danes pa jo uporabljajo tudi druga sistematska sociološka, ekonomska in psihološka preiskovanja.

Dialektika za Marxa ni samo metoda spoznanja, temveč je obenem tudi notranja struktura zakonitosti gibanja in sprememb v družbenem življenju. Zavoljo tega so principi dialektične metode omogočili uspešno odkrivanje zakonitosti družbenih sprememb in razmerij. Na temelju dialektike nam je bilo mogoče spoznati notranje motive družbenih problemov in osnovne tendence razvoja.

Marxu je bilo do tega, da ne samo prouči in pojasni gibanje družbe, temveč da se na osnovi rezultatov svojega preiskovanja dokoplje do znanstvenih predvidevanj. Marx pri svojem preiskovanju zgodovine noče ostati samo pri tem, kar je bilo, kot Hegel, temveč bi hotel spoznati tendence razvoja in prihodnosti.⁷

Lenin je na nekem mestu imenoval dialektiko najbolj elastičen in najbolj vsebinski nauk o razvoju.⁸ Ni dvoma, da je dialektika omogočila razumevanje in povezano doumevanje vrste pojavov v življenju in družbi. V sebi je zaobsegla spoznanje prehoda enega nasprotja v drugega in pojmovanje povezanosti, identičnosti in razlike iz aspekta celovitosti.

Mislím, da bo pozorna proučitev nastanka in formiranja dialektične metode jasno pokazala to zvezo med strukturo gibanja na področju preiskovanja in same metode, tj. pokazala bo, kako se metoda prilagaja nalogi in predmetu preiskovanja. Pri znanstveniku poteka to prilagajanje pogosto brez vpogleda v samo logično gnoseološko strukturo in principe njegovih metodičnih postopkov. Filozofi pa jih, narobe, lahko poudarijo in prikažejo v logiki in teoriji spoznanja. Proučevanje življenje, tj. življenjskih pojavov in gibanja, je pripeljalo do odkritja dialektičnih odnosov, potem pa nujno tudi do dialektičnih metodičnih stališč.⁹

3 Heglova doktorska disertacija, na primer.

4 K. Marx: Beda filozofije, str. 155. (Druga pripomba).

5 Glej: H kritiki politične ekonomije. Predgovor.

6 Kapital. Sprema beseda k drugi izdaji, str. XLVIII-LV, Beograd 1947.

7 Glej spremno besedo k drugi izdaji Kapitala (prikaz ruskega pisca, ki ga navaja Marx).

8 Lenin, Nauk K. Marxa.

Hegel je neprestano podčrtaval, da je to, kar hoče misliti, nekaj živega, gibanje, proces, življenjskost (Lebendigkeit). Hotel se je poglobiti v gibanje pojmov, kategorij, prek tega gibanja pojmov v Heglovi filozofski misli pa se je izražalo dejansko gibanje v svetu. Samo da je Hegel gledal na to gibanje sprevrnjeno in je bilo zanj gibanje v svetu v bistvu samo gibanje pojmov in kategorij absolutnega duha.¹⁰

Pri Marxu je dialektična metoda najadekvatnejši način preiskovanja sprememb v družbenem življenju, ekonomske kategorije pa so teoretski izraz in abstrakcije dejanskih družbenih razmerij, kajti družbeno dogajanje poteka po dialektičnih zakonih in odnosih.

Preden se lotimo izčrpne analize logično gnoseološke strukture Kapitala, moramo najprej pregledati Marxove lastne izjave o njegovi metodi.

Njegove izjave o dialektični metodi so dane povečini v zvezi z metodo, ki jo je sam uporabljal pri svojih ekonomsko-političnih preiskovanjih pri konstituiranju politične ekonomije kot znanosti v strogem pomenu te besede. Jasno nam je razložil nekaj svojih metodičnih principov, v katerih so razvidna njegova temeljna gnoseološka stališča. Marx ni govoril o dialektični metodi kot o filozofski metodi.

Najprej poudarja empirično izhodiščno pozicijo svojega znanstvenega raziskovanja. Pravi: „Bralec, ki mi sploh želi slediti, se mora odločiti, da se bo povzpenjal od posameznega k obščemu.“¹¹

Nadalje poudarja nekatere neogibne zahteve znanstvenega raziskovanja, iz katerih jasno izvirajo osnovni logično-gnoseološki principi.

a) Vsako raziskovanje mora do nadsobnosti obvladati material, katerega proučuje, mora analizirati oblike razvoja in najti njihove notranje povezave.

b) Življenje materije (v mislih ima materijo, katero proučuje, vsebino, področje in predmet raziskovanja) se mora zrcaliti v ideji, kar pomeni, da se zrcali v našem spoznanju, v našem mišljenju in teoriji.

c) Če se „življenje materije“ dobro zrcali v ideji, če ga prevedemo na idejni jezik, ali kakor on pravi, če ga prenesemo v našo glavo, tej naši razlagi ni treba, da gre po isti poti, po kateri je potekalo samo raziskovanje.

d) Raziskovanje se začneja z dejstvi, razlaga pa lahko začne z rezultati preiskave. Zaradi tega ker naša razlaga začneja z rezultati, z nečim najsplošnejšim, utegne biti na trenutke podobna apriorni konstrukciji. Toda to je malo pomembno v primeru, da je v naši teoriji in razlagi dano dejansko življenje „materije“. (Podčrtala Z. M.)

V svojih preiskovanjih Marx izhaja iz dejstev, iz njihovega opisa, vendar pa se pri tem ne zaustavi. Njegov cilj je ta, da na osnovi dejstev in njihovega poznanja odkrije zakone nekega področja dogajanja.

To so podatki, katere navaja Marx v sklepni besedi h Kapitalu v zvezi z nekim ruskim prikazom njegove knjige in metode. Menil je, da je njegova metoda tu zelo dobro prikazana. Znano nam je, kako poudarja svoje empirične izhodiščne pozicije oziroma raziskovalni karakter svojega znanstvenega dela tudi v polemiki s Proudhonom. Proudhona kritizira zato, ker se ne ukvarja z ekonomskimi pojavi, dejstvi oziroma z ekonomsko dejavnostjo ljudi, ampak s teorijami ekonomov.¹²

Nadalje v sklepni besedi Kapitala govori o tem, da je treba čimbolj vsestransko odkrivati zakone. Kaj pomeni to vsestransko odkrivanje zakonov? Marx v svoji politični ekonomiji ne ostaja samo pri poznanju zakonov neke določene celote nekega danega razdobja, temveč išče zakone razvoja, zakon prehoda iz ene oblike v drugo. Mislim, da

9 Gl. Jonas Cohn, *Theorie der Dialektik*, 1923, Leipzig. Boljše študije o dialektiki od te knjige ne poznam. To je nedvomno zasluga izvrstnega poznanja nemške klasične filozofije in subtilnosti in znanstva samega pisca.

10 Moramo imeti pred očmi, kaj misli Hegel, ko govori o gibanju pojmov.

11 K. Marx: Predgovor in sklepna beseda k Kapitalu.

12 K. Marx, *Beda filozofije*, str. 111, Naprijed 1959.

prav ta potreba proučiti in zapopasti zakon prehoda iz ene oblike v drugo v družbenem dogajanju kaže dialektično strukturo družbe, katero je moč uspešno proučiti edinole z dialektiko.

Stvar pa se ne konča pri tem, da se odkrije zakon. Marx nato preiskuje posledice izražanja tega zakona v družbenem življenju, je rečeno naprej.¹³ Posledice za življenje ljudi, bi dodala jaz, kajti njega zanima dejansko življenje ljudi in možnosti reševati njihove probleme na podlagi znanja. To pomeni, da odkrivanje zakonitosti pogloblja znanje o tem, kar je neposredno dano.

Spoznanje zakonitosti nam razlaga življenje globlje, v vsej njegovi življenjski polnosti, kakor pa nam more to omogočiti neposredno opažanje ali zgolj predstava celote.

Dialektično spoznanje ne jemlje zakonitosti abstraktno, se pravi, ločeno od celote, od žive in določene stvarnosti, v kateri se ta zakonitost manifestira. Dialektika ne ločuje občega od posebnega, čeprav ju razločuje. Potemtakem se v politični ekonomiji zakon proučuje in prikazuje v zvezi z določeno družbo in dobo, v kateri deluje.

Kadar je govor o razvoju družbe, torej to pomeni, da se zakonitost proučuje v določenem času, na določeni stopnji razvoja in v določeni družbi. Samo s poznanjem strukture zakona bi sicer ne vedeli prav dosti o določeni zgodovinski etapi razvoja.

Toda Marxu ni šlo za kakšno razpravljanje o zakonitosti na splošno, temveč je z dialektičnimi metodičnimi principi utiral pot k spoznanju razvoja družbe in njenega življenja. Marx izrecno trdi, da obćih zakonov, ki naj bi veljali v družbi, ni in to pojasnjuje z razliko med zakoni fizike in kemije in družbenimi zakoni.

Važno je zlasti to, kako je Marx razumeval specifičnost ekonomskih zakonov in njihovega delovanja: videl je, da niso podobni zakonom fizike in kemije, kakor so mislili stari ekonomisti. Vsako zgodovinsko obdobje ima svoje lastne zakone. En in isti zakon bo spremenil svojo obliko in delovanje zaradi eventualnih pomanjkljivosti v neki celoti.

Zastopa stališče, da se s spremembami v družbi spreminjajo tudi zakoni in opozarja na to, kako isti pojav zaradi različnosti v celotnem sestavu tistih organizmov, v katerih se manifestira, prihaja pod povsem različne zakone.¹⁴ Tu prihaja v poštev tudi odstopanje posameznih organov, različne razmere, v katerih funkcionirajo ti zakoni itd.

Pri Marxu na primer zakon prebivalstva ni enak v vseh časih in na vseh krajih. Tu lahko vidimo, kako je bilo unificiranje in shematiziranje stalinskega dogmatskega marksizma daleč od vsake dialektike in pravega duha marksistične teorije.

Dialektika je zakonska struktura živega, življenja, in ima svoje specifičnosti v manifestiranju.

Naslednje, kar je pomembno za razumevanje Marxove metode in njegovih osnovnih gnoseoloških stališč, je smisel njegove trditve, da je pri njem govor o „v misli reproduciranem konkretnem“, v dialektičnem spoznanju, in o razliki med njim in Heglom v tem vprašanju.¹⁵

Da bi razumeli dialektično metodo pri Heglu in pri Marxu, moramo neogibno vedeti, v kakšnem smislu je govor o abstraktnem in konkretnem. Na to so opozarjali mnogi interpretatorji Heglove dialektike. Tudi Lenin je to opazil v konspektu Heglove Logike in tudi E. Bloch poudarja neogibno potrebo po poznanju pomena termina abstraktno-konkretno v Heglovi dialektiki.

Hegel je z veliko ostrino kritiziral praznino in omejenost „abstraktnega spoznanja“. Za to je navedel vrsto zgledov. Zelo dober je zgled abstraktnega in dialektičnega pojmovanja svobode. Abstraktno pojmovanje svobode imamo takrat, kadar gledajo nanjo kot ločeno od nujnosti in kot njej nasprotno. Dialektično pojmovanje svobode imamo takrat,

13 Kapital, sklepna beseda k drugi izdaji.

14 To lahko primerjamo z našimi političnimi stališči o različnih poteh v socializmu.

15 H kritiki politične ekonomije. (Predgovor in uvod, str. 34), Kultura, Beograd 1949.

kadar je zapopadena kot spoznana nujnost. Razumljivo je, da je pojmovanje svobode pri Heglu in v marksizmu precej bolj zapleteno, to je samo neka dimenzija opozarjanja na to vprašanje in na pot njegovega dialektičnega reševanja. Tu gre za kritiko razumskega spoznanja kot abstraktnega v primerjavi z dialektičnim kot konkretnim, kajti le-to obsega enotnost nasprotnega, enotnost raznoterega, kakor pravi Marx.¹⁶

Običajna razlika med abstraktnim in konkretnim razumeva abstraktno kot nekaj, kar ni otipljivo, kar ni očitno, kar je ločeno, konkretno pa kot posamezno, „to tukaj, to tule“¹⁷, medtem ko je abstraktno obče. Pri Heglu razlika med abstraktnim in konkretnim ni uporabljena v istem smislu, brž ko je govor o dialektiki. To Heglovo pojmovanje, hkrati pa tudi kritiko Heglovega pojmovanja, imamo pri Marxu v Prispevku h kritiki politične ekonomije. Hegel govori o spoznanju, o nauku o razvoju naše zavesti (Fenomenologija duha) in o abstraktni predstavi, ravno tako Marx. Na primer „abstraktna predstava prebivalstva“. Nadalje je pri Heglu abstraktno to, kar je formirano v pojmu, njegova še nerazvita vsebina. Pred očmi moramo seveda imeti Heglovo onotološko pojmovanje duha in ravno tako njegovo pojmovanje pojma.

Kadar je v Heglovi Znanosti logike govor o abstraktnem, je mišljen nediferencirani, nepovnanjeni duh ob sebi, njegove kategorije, zato pravi, da se v logiki giblje v „abstraktnem“. Govor je o ontološkem smislu abstraktnega, nekaj povsem drugega pa se misli takrat, kadar se poudarja konkretnost dialektičnega spoznanja. Konkretno v tem smislu ni nikakršen posamežen predmet, ni posamezno brez pojma (v Heglovem smislu), temveč posameznost, katero prežema um in ki se prikazuje v svojem dialektičnem bogastvu.¹⁸ (Podčrtala Z. M.) Dialektično spoznanje pa je konkretno, ker obsega enotnost občega in posebnega, enotnost in boj protislovnega, gibanje.

Zmeraj se moramo zavedati te fundamentalne razlike med pojmom abstraktno-konkretno in opozoriti, kdaj se uporabljata v tradicionalnem smislu formalne logike in kdaj v dialektičnem smislu. Ravno tako moramo v dialektičnem smislu ostro diferencirati Heglovo dialektiko absolutnega duha in Marxovo pojmovanje dialektike dejanskih razmerij, dialektične metode, zlasti preiskovanja in doumevanj teh razmerij.

Marxova dialektična metoda je zavesten način proučevanja in odkrivanja dialektične strukture zakonitosti razvoja in življenja družbe.

Pri Marxu človeški duh odkriva resnico, a je ne ustvarja, kar pomeni, da odkriva dialektične odnose. S temi metodičnimi principi se začneja proučevanje nekega realnega področja dogajanja, ob hkratni uporabi cele vrste drugih pomožnih metod. Samo dialektična zastavitev nam zares omogoča, da se lotimo pojavov z zornega kota celotnosti nekega družbenega dogajanja, v enotnosti mnogoterega, v spreminjanju, ki ima svojo zgodovinsko pot.

Marx je jasno razložil svojo kritiko Heglovega pojmovanja konkretnosti dialektičnega spoznanja in pokazal, kje on misli, da je Hegel zagrešil napako, in v čem je Hegel, po drugi strani, odkril resnično razmerje.

Zdaj moramo pokazati, kako dialektično spoznanje doumeva, miselno prisvaja in miselno reproducira to, kar je konkretno, kar je „realno konkretno“, toda kar ni neposredno opaženo konkretno, temveč v misli reproducirano, kar je začelo pri opažanju in je prek abstrakcije in analize prišlo do sinteze rezultatov te aktivnosti naše zavesti. Hegel govori o tem v Fenomenologiji duha, Marx pa v razlagi metode politične ekonomije v študiji „Prispevek h kritiki politične ekonomije“. Tu pravi: „Zdi se, da je prav, če začnemo z realnim in konkretnim“ (tu je konkretno mišljeno v tradicionalnem smislu), se pravi s posameznim in celovitim.

16 Predgovor in uvod H kritiki politične ekonomije, str. 29.

17 po Aristotelu

18 Glej E. Bloch, Subjekt-objekt, uvod.

V politični ekonomiji bi to bilo prebivalstvo, ker je prebivalstvo temelj in subjekt celotnega družbenega akta proizvodnje. Vendar pa bomo kmalu uvideli, da je naša polna predstava prebivalstva kaotična in na neki način abstrakcija, če se opustijo ali spregledajo notranja določila.

Najprej je treba izvršiti analizo do najpreprostejših delov, s čimer se od kaotične predstave konkretnega prek analize in abstrakcije vračamo spet k prebivalstvu, ki zdaj zame ni več kaotična predstava, temveč „bogata celotnost mnogih opredelitev in odnosov“.¹⁹

Toda pot spoznanja konkretnega, pot reproduciranja konkretnega v mišljenju, ni ista kot pot nastajanja samega konkretnega. Bistvena razlika med Heglovim pojmovanjem dialektičnega spoznanja kot konkretnega spoznanja in Marxovega pojmovanja in uporabe dialektičnega spoznanja in metode je v tem, da za Marxa miselna, spoznana celotnost predstavlja konkretno, toda tisto, ki je reproducirano v mišljenju, ali kakor sam pravi, „miselna konkretnost“ je dejansko proizvod zapopadanja, mišljenja, toda samo v smislu predelave opažanja in predstav v pojme, ni pa proizvod kakega pojma zunaj ali nad opažanjem in predstavo, ki sam sebe poraja itd.²⁰

Marx se v svoji teoriji spoznanja loči od Hegla po tem, da zanj logično mišljenje ni stvarni človek in zapopadeni svet šele stvarni svet. Celota kot miselna celota, tj. spoznana celota je proizvod glave, ki misli in ki si prisvaja svet na edini način, ki ji je mogoč z mišljenjem, ta pa je drugačen od umetniškega, religioznega in praktično duhovnega prisvajanja. Tu vidim izraženo Marxovo pojmovanje dialektičnega spoznanja. Rada bi opozorila, kako Marx kaže na mnogovrstnost – bi lahko rekli – našega prisvajanja sveta.

E. Bloch razlaga na nekem mestu, kako je Marx od Heglovega duha pod vplivom heglovske levice prišel do človeka.²¹ Duhovni subjekt je zapuščen in dialektika ni nič več teza in antiteza svetovnega razgovora, stvarnika sveta s samim seboj.²² Dialektika je zakonitost gibanja in razvoja, ki jo moremo odkrivati, spoznavati v dolgi vrsti posredovanj. Bloch meni, da imata v marksizmu največ vpliva Heglovi deli Logika in Fenomenologija duha, in to po zaslugi dialektike.

Spoznanje se ne dogaja po lastni naravi ali kot nekdo, ki opazuje sam sebe – spoznanje je zrcaljenje dejanskih dogodkov in njihovih relativno trajnih načinov obstoja (kategorij).²³

Marx niti za trenutek ni pomislil, da bi pri spoznanju zapostavil aktivno stran zavesti, našega mišljenja.

Če bi na račun kontemplativnosti zapostavljali aktivni in ustvarjalni karakter mišljenja, tedaj sploh ne bi mogli govoriti o kakem znanstvenem predvidevanju. Socializem pa je bil v Marxovem času samo znanstveno predvidevanje. Toda iz prve teze o Feuerbachu je jasno razvidno, kaj ima Marx za odkritje in pozitivno stran idealizma, tj. aktivnost naše zavesti.

Znanstveno predvidevanje seveda nastaja na podlagi poznanja zakonov določenega področja; to poznanje je nastalo s proučevanjem dejstev, toda z odkrivanjem zakonitosti razvojnih tendenc lahko naše mišljenje prehiteva dejanski razvoj, lahko ga predvideva tudi na tistih področjih, kjer se ne samo ponavljajo stare poznane oblike, temveč kjer nastaja nekaj novega, kakor je to primer v človeški zgodovini. Naše znanstveno predvidevanje je kajpada omejeno, pogojeno po prejšnjem znanju, vendar pa obstaja in ga lahko uporabljamo v praksi.

19 H kritiki politične ekonomije. (Predgovor in uvod), str. 34.

20 Glej n.n.m. 35.

21 Subjekt-objekt 385.

22 N.m. 386.

23 N.m. 388.

Pred očmi nam mora biti dejstvo, da so po Marxu kategorije teoretski izraz dejanskih razmerij, zato meni, da so kategorije v politični ekonomiji prav tako malo večne kakor odnosi, katere izražajo. Kaj to pomeni? Popolnoma drug smisel kategorije zgodovine, družbenega razvoja, od kategorij fizike in matematike. Tudi kar zadeva najabstraktnješe kategorije, veljajo v polni meri edinole v teh določenih okoliščinah, v katerih so nastale, drugače pa nam v svoji odcepljenosti malo povedo o določeni družbeni formaciji in zgodovinski epohi.

Poznanje višjih razvojnih stopenj omogoča popolnejše razumevanje prejšnjih oblik.

Za razumevanje Marxove dialektične metode je neogibno treba razumeti pravi smisel Heglovega dialektičnega principa protislovnosti. To je ravno tako pomembna točka dialektične metode, katero sprejema in ugotavlja on v realnih družbenih odnosih. Mislim, da je Marxova formulacija tega vprašanja tako enostavna in prepričljiva, da jo moramo navesti. Pri kritiki Proudhona, ki ni razumel Hegla in zato v tem vprašanju za njim zaostaja, pravi Marx: „To, kar po Heglu tvori dialektično gibanje, je istočasen obstoj obeh antagonističnih elementov, njun boj in njuno zlitje v neko novo kategorijo.“²⁴ V marksizmu je govor o novih pojavih v dejanskosti, o novih družbenih oblikah, ne pa o kategorijah v Heglovem smislu.

Kakor hitro ni samogibanja, ni dialektike. Dialektika je zapopadanje samogibanja in razvoja. Nekaj časa so marksisti menili, da je za razumevanje Marxove dialektične metode odločilno to, da se razume in razloži najsplošnejše principe ali zakone oziroma poteze dialektike. Pri Marxu to ni posebej razloženo, toda to, kako je Marx formuliral Heglovo pojmovanje, je pojasnitev dialektične protislovnosti.

Izhaja iz celotnosti in iz vsesplošne povezanosti in medsebojnega delovanja v procesu, toda pri tem procesu poudarja to, kar je primarno, to, s čimer se proces začneja. V ekonomiki je to proizvodnja, v svetu pa priroda (to drugo po Engelsu).

Pomemben gnoseološki problem za razumevanje Marxove dialektične metode in za njegovo pojmovanje spoznanja je dialektično pojmovanje odnosa med subjektom in objektom. Mislim, da se pri razumevanju Heglove in Marxove dialektike temu ni mogoče izogniti. To vprašanje je mogoče obravnavati na področju teorije spoznanja, lahko pa tudi ontološko, na primer na področju proizvodnje ali na kakem drugem področju. Pri Marxu in pri Leninu imamo dovolj napotil, kako naj se tega odnosa dialektično lotevamo.

S tem v zvezi je v marksistični filozofiji, toda ravno tako v Heglovi dialektiki, zelo pomemben problem odnosa med subjektom in objektom. Lenin je na več mestih poudaril potrebo po pojmih subjektivno-objektivno in razliki med njima, toda tudi omejenost in relativnost te razlike.²⁵ Lenin govori o tem, da zoperstavljanje duha in materije ni absolutno in da ima meje. Te razlike ne gre absolutizirati, celo tedaj ne, kadar jo zapopadamo v dialektični enotnosti, prežemanju in prehajanju drugega v drugo. Hegel je konec koncev absolutiziral subjekt, nedialektični materializem po objekt.²⁶ Toda Hegel je gledal na idejo kot na enotnost subjekta in objekta, idealnega in realnega, ideja je prav nad to razliko v navadnem pomenu te besede.

Tudi pri Marxu poznamo vrsto neposrednih izjav o tem problemu. V ontološkem smislu, na primer, Marx postavlja človeštvo, kot subjekt, nasproti prirodi kot objektu. Če pa gledamo z vidika prirodne znanosti, je človek rezultat prirodnega razvoja, tj. prirodno bitje. Toda določila, ki veljajo za proizvodnjo nasploh, je potrebno prav jemati posebej, da bi ob enotnosti, ki izhaja iz samega dejstva, da sta subjekt, človeštvo, in objekt, priroda, ista, ne pozabili na njuno bistveno različnost.²⁷

24 Beda filozofije, str. 119, Zagreb, Naprijed, 1959.

25 Filozofske sveske 68, 170, 334.

26 E. Bloch.

27 Kritika politične ekonomije (Predgovor in uvod), str. 17

Sodobni meščanski razlagalci Marxa poudarjajo večidel reifikacijo. Nadalje je Marx v tem ontološkem aspektu odnosa med subjektom in objektom na primerih iz politične ekonomije, dialektično odkrival prehajanje drug v drugega. V delu, v proizvodnji se objektivira subjekt, v potrošnji pa se subjektivira objekt.²⁸

Vse to navajamo zato, da bi se dokopali do tistih pojmovanj razlike med subjektivnim in objektivnim, ki jih uporabljamo v teoriji spoznanja in v logiki. Tu je problem postavljen z drugega zornega kota. V logično-gnoseološkem opazovanju in preiskovanju sta naše mišljenje in naša zavest subjektivna plat in sta postavljena pred predmet spoznanja. Ta predmet spoznanja je lahko tudi sam človek, on pa ontološko nikakor ni objekt, temveč subjekt — toda logično je v tem primeru govor o predmetu mojega spoznanja itd.

Kakor vidimo, bi tu mehanično zoperstavljanje pripeljalo samo v slepo ulico, zato je prehajanje ene nasprotnosti v drugo v njenem medsebojnem prežemanju treba dialektično vsestransko opazovati. Če se tega vprašanja ne bomo lotili dialektično živo, tedaj se bomo hudo namučili, ko bomo reševali abstraktno posplošeno vprašanje odnosa med subjektom in objektom, kakor da obstajata absolutni subjekt in absolutni objekt, ko pa vendar ta pojma pogosto pomenita in izražata povsem različne odnose in pojave.

Lenin je mnenja, da je ta razlika najbolj zaostrena v gnoseološkem vprašanju odnosa zavesti (kot zavestne podoobe) do sveta, ki obstaja neodvisno kot predmet mojega spoznanja, odražanja.²⁹ Sicer pa je očitna relativnost in omejenost. „Seveda ima tudi nasprotje med materijo in zavestjo absoluten pomen le v mejah zelo ozkega področja: v danem primeru izključno v mejah osnovnega spoznavnoteoretičnega vprašanja o tem, kaj je treba priznati za prvotno in kaj za drugotno. Izven teh meja je relativnost tega nasprotja nedvomna.“³⁰

Marx je svoja izvajanja o spoznanju in o principih spoznanja razložil pri formiranju svoje dialektične metode v politični ekonomiji. Glede na to, da se je lotil svojih raziskovanj na področju politične ekonomije s popolno filozofsko izobrazbo, je nedvomno, da so bili njegovi metodični postopki in pota principialno izdelani in zavestno postavljeni. Zlasti še, ker je dialektično metodo prevzel od Hegla in odstranil z nje vse tiste plasti Heglovih filozofskih nazorov, tisto „mistifikacijo“, ki jo je opravil Hegel, ter jo uporabil v znanstvenem raziskovanju politične ekonomije kapitalizma in razvoja človeške družbe; to pomeni, da jo je prenesel s področja spekulativne filozofije in Heglovega filozofskega sistema na področje pozitivnega znanstvenega preiskovanja in znanstvene teorije. To je temelj različnega pojmovanja metode in spoznanja pri Marxu in Heglu.

Marx je kritiziral Heglovo pojmovanje absolutne metode in logičnih kategorij, kakor da so to substance vseh stvari. S tem v zvezi navaja Heglov stavek o metodi iz tretjega zvezka Logike: „Metoda je absolutna, edina, najvišja, neskončna sila, kateri se ne more upirati nobena reč. Je gon uma, da spet najde, spet spozna samega sebe v vsaki reči.“

Problem je v tem, da — če sprejmemo zvedbo stvari na logično kategorijo, akt proizvodnje pa na metodo — se utegne zgoditi, da politična ekonomija postane aplicirana metafizika. Tega se je — po Marxu — lotil Proudhon.

Mislim, da je razlika v razumevanju metode in spoznanja med Heglom in Marxom jasna; to je pomembno in neogibno za razumevanje same Marxove teorije in mišljenja. Marksisti morajo imeti to razliko stalno pred očmi, čeprav se še danes najboljše proučuje ravno Heglova dialektika. Toda pri tem se ne sme pozabljati na njegov filozofski okvir in temelj. Nam ostaja vprašanje, kaj in kako razložiti dialektiko v nekem splošnem marksističnem izobraževanju, naslednje vprašanje pa je logično-gnoseološka analiza Marxove dialektične metode.

28 Ibidem, str. 4

29 Filozofske sveske 68,170 in 174/5.

30 Materializem in empiriokriticizem 147.

Problem osnovnih teoretičnih dialektičnih modelov

Bogdan V. Šešić

Razen aksiomatične in statistične metode je metoda modeliranja danes ena osnovnih splošnih metod znanstvenega spoznanja. Tej metodi, še posebej pa raznovrstnim oblikam matematičnega modeliranja, se lahko zahvalimo za nastanek celih novih znanosti oziroma novih znanstvenih disciplin: kibernetike, teorij načrtovanja na različnih področjih tehnike in ekonomije, izobraževanja, medicine itd.

Vsak pravi model je rezultat določene stopnje enotnosti človekove aktivne, ustvarjalne, praktične in teoretične dejavnosti ter narave samega predmeta ali pojava, ki ga modeliramo. Tu se skriva in tu izvira osnovna spoznavna moč metode modeliranja. To pravi tudi Dj. Kurepe: „Dialektična enotnost in medsebojno prepletanje model-stvarnost je izrazito plodna pot v vedno širšem, vse bolj vsestranskem in globljem odkrivanju zakonitosti naravnih in družbenih pojavov“ (1.,29).

Od Demokrita do Einsteina so filozofi in znanstveniki trdili, da je spoznavanje realnih stvari ustvarjanje čimbolj zvestih „slik“ stvari, to se pravi zaznavnih, predstavni in miselnih „odrazov“ stvari, ki so predmet spoznanja.

Toda, medtem ko lahko vsako nedialektično teorijo odraza upravičeno kritiziramo zaradi pasivizma in kontemplativnosti, ker zanemarija „subjektivne aktivne plati“ spoznavanja, kot je to poudaril K. Marx, ne velja ta ugovor za metodo modeliranja, kajti ta, razen predmeta spoznavanja, dojema in poudarja tudi subjektivno, aktivno, ustvarjalno človekovo vlogo v spoznavnem procesu. Metoda modeliranja uresničuje dialektično enotnost tako objektivnih in subjektivnih kot tudi praktičnih in teoretičnih dejavnikov spoznavanja. Metoda modeliranja je torej predvsem dialektična metoda.

Danes še vedno nimamo natančne, jasne in enoznačne definicije „modela“. V vseh definicijah „modela“ pa srečavamo termine kot so „slika“, „odraz“, „analogna slika“, „analogen opis“ ipd. Končno, kategorija in termin „odraz“ in „slika“ sta od Demokrita do današnjih gnoseologov nenehno v rabi in to ne samo pri materialistih in realistikih, temveč tudi pri predstavnikih drugih gnoseoloških nauk. Tako razume tudi L. Wittgenstein spoznavanje realnosti kot „upodabljanje v slikah“, kajti tako pravi: „Slika je model realnosti“. „Stališče je model realnosti, kakor si jo predstavljamo“, „Stališče je slika realnosti“ in „Stališče je slika stvari“ (2., 40, 60)

Podobno definirajo „model“ tudi marksistični teoretiki. Tako Z. Czerwinski meni, da je „teoretično-ekonomski model poenostavljena slika (obraz) nekega fragmenta ekonomske realnosti“, medtem ko Leszek Nowak meni, da „ekonomski model predstavlja idealen tip realnih ekonomskih struktur“ (9., 75-76)

Da ekonomski model, čeprav je „slika“ in „opis“, nikakor ne predstavlja pasivno čutno sliko realnosti, je jasno iz nadaljnjih določil „opisnega ekonomskega modela“ Z. Czerwinskega, ki se glasijo: „Opisni ekonomski model razumemo kot sistem enačb, ki približno opisujejo razmerja med določenimi ekonomskimi velikostmi“ (10.,16)

Učinkovitost metode modeliranja, zlasti še v matematiki in tehniki, je vplivala tudi na nekatere sodobne filozofe. Tako W. Adorno kritizira Heglovo abstraktno dialektično metodo in se opredeli za metodo modeliranja tudi v filozofiji. Trdi: „Misliti filozofsko pomeni misliti in modelih“ (3.,37). Toda Adornova filozofska metoda modeliranja ostaja zgolj pri rabi nekaterih osnovnih pojmov-modelov: „subjekt“, „objekt“, „pojav“, „bistvo“ itd., pri tem pa je najosnovnejši model pojem „neidentičnost“. V nasprotju s

tako filozofsko metodo modeliranja je cilj tega poročila, da premislimo naslednja temeljna vprašanja:

I. Ali obstajajo in ali je mogoče konstruirati osnovne konkretne dialektične modele znanstvenega spoznavanja?

II. Če je to mogoče, kateri modeli so to?

III. Kakšna je vloga in pomen teh modelov: a) pri spoznavanju prirodnih in družbenih pojavov in b) pri graditvi konkretne dialektike?

I

Obstoj primitivnih, teoretično še neformuliranih kot tudi abstraktnih dialektičnih modelov je prvi pogoj možnosti zgraditve konkretnih dialektičnih modelov. Drugi bistven pogoj je obstoj posebnih znanstvenih modelov, matematičnih, fizikalnih, tehničnih, ki se lahko interpretirajo kot dialektični modeli. Tretji bistven pogoj je obstoj razvitih, strogo formaliziranih jezikov in možnost uporabe adekvatnega simboličnega jezika pri konstrukciji in formuliranju osnovnih teoretičnih dialektičnih modelov.

Dialektični modeli sami niso niti predstave niti pojmi posameznih lastnosti predmetov ali pojavov, temveč so to predstave in pojmi dialektičnih struktur prirodnih, družbenih in duhovnih pojavov, ki so izraženi v specifičnem simboličnem jeziku.

II

Bistvene prednosti elementarne logične predmetne določenosti so naslednje: enostavna identičnost (enost), neprotislovnost, medsebojna izoliranost, nepovezanost, neprepletenost predmetnih določitev, kar lahko prikažemo z $(a/b/c)$... Takšna očitna določenost oziroma elementarno logični modeli ležijo že v temelju celotne metafizike in mehanicizma.

V nasprotju z elementarno logiko, metafiziko in mehanicizmom so bistvene prednosti dialektičnega določanja predmetov, kot so to trdili vsi dialektiki od Heraklita do Hegla, Engelsa in Lenina, naslednje: medsebojna povezanost, prepletenost, dialektična protislovnost in dialektična prehodnost opredelitev iz ene v drugo. Tako medsebojno povezane opredelitve vedno tvorijo določeno dialektično enotnost, kar lahko najenostavneje prikažemo z $(a-b-c)$ za dialektično enotnost nasprotij in z $(a \leftrightarrow b)$ za dialektično enotnost protislovij oziroma za dialektično protislovje. (5., 195., 197.)

Ker so, razen dialektične enotnosti, temeljne miselno-predmetne kategorije še dialektična istovetnost, dialektično protislovje in dialektična spremenljivost, bodo osnovni dialektični teoretični modeli naslednji: 1. modeli dialektične enotnosti, 2. modeli dialektične istovetnosti, 3. modeli dialektičnega protislovja in 4. modeli dialektične spremembe in razvoja.

1. MODELI DIALEKTIČNE ENOTNOSTI

Te osnovne dialektične modele odkrijemo z analizo osnovnih dialektičnih pojmov, tj. dialektičnih kategorij, kot so: „dialektična enotnost nasprotij“, „dialektična polarizacija kategorij“, „dialektično protislovje“ itd. Te kategorije oziroma osnovni teoretični modeli so implicirani tudi v dialektičnih principih oziroma najsplošnejših dialektičnih zakonih.

Skoraj vse teoretične dialektične modele lahko dobimo tudi z analizo prirodnih in družbenih ved, katerih vedenje vsebuje skoraj neizčrpno bogastvo dialektičnih pojmov, dialektičnih modelov predmetov teh ved in v teh modelih so implicirani osnovni dialektični teoretični modeli.

Končno, do osnovnih dialektičnih modelov pridemo tudi po miselno konstruktivni poti, če pričnemo pri terminih pojmov predmetnih določil (a,b,c, . . .) in kategorijah enotnosti, razlike, nasprotja in protislovja, to pa, to se razume, vedno na temelju predhodnih analiz posameznih znanstvenih modelov. Posamezna znanstvena spoznanja so tudi tu res rodovitna tla, na katerih uspevajo pojmi in principi znanstvene filozofije.

Katerokoli omenjeno pot uberemo, pridemo do istega rezultata: da so osnovni naslednji teoretični-

Modeli dialektične enotnosti:

1. $M_1 = (ab \dots)$ – Model dialektične enotnosti različnega
 2. $M_2 = (a - b - \dots)$ – Model dialektične enotnosti nasprotij
 3. $M_3 = (a \leftrightarrow b \dots)$ – Model dialektične enotnosti protislovij
 4. $M_4 = (ab \dots \leftrightarrow mp \dots)$ – Model sestavljene enotnosti dialektičnega protislovja
 5. $M_5 = (a \leftrightarrow b) \leftrightarrow (m \leftrightarrow p)$ – Model enotnosti večkratnih dialektičnih protislovij
- Možni so tudi veliko bolj zapleteni modeli dialektične enotnosti, a jih tu ne bomo navajali ne shematizirali.

Primeri navednih modelov enotnosti so številni tako v naravnih kot tudi v družbenih in duhovnih vedah. Tako vsak sestavljen predmet vsebuje vsaj enotnost različnega, pogosto pa tudi nasprotnosti, a tudi živa, tj. dialektična protislovja, če se predmet spreminja in razvija. Vsaka molekula je enotnost atomov, vsak atom pa je enotnost vsaj enega para mikro-delcev (p,n,e . . .). Celo vsak nukleol, npr.: proton ali nevtron ali mezon ali hiperon je dinamična enotnost medsebojno povezanih fizikalnih lastnosti, ki so označene s štirimi t.i. kvantnimi števili. Vsaka celica živega tkiva tako kot vsako živo bitje, vsaka skupina in skupnost organskih bitij je živa enotnost različnih dejavnikov. Poseben pomen pa imajo enotnosti občega, posebnega in posameznega. Končno tudi vse oblike živega mišljenja, pojem ali sodba itd. so določena dialektična enotnost, kar lahko jasno vidimo v Leninovi analizi enostavnih sodb („Ivan je človek“, „Muri je pes“ itd.)

Ali gre za enotnost različnega ali enotnost nasprotnega in protislovnega, lahko določimo na osnovi logičnih kriterijev razlikovanj teh kategorij.

2. MODELI DIALEKTIČNE ISTOVETNOSTI

Tista najgloblja teoretična osnova Aristotelove, tj. elementarne logike je kategorični pojem „enega“ oziroma enostavno identičnega (6., B, 4). Ta kategorija v elementarni logiki ima vlogo najosnovnejšega teoretičnega modela, s katerim dojema Aristotel mišljenje in bivajoče, to se pravi oblike in principe resničnega mišljenja kot tudi opredeljenost in zakonitosti bivajočega. Model elementarno logične, tj. enostavno identične istovetnosti lahko napišemo kot $M = (a)$. Model enostavno sestavljene istovetnosti pišemo $MA = (a/b) \dots$, A nam pa pomeni katerikoli predmet ali sistem elementarno-logične opredelitve, medtem ko nam $(a/b) \dots$ pomeni enostavno identična, neprotislovna predmetna določila.

V nasprotju z modeli elementarne istovetnosti je že Heraklit uporabljal modele dialektične istovetnosti nasprotnega, ko so nasprotna določila eno . . . Toda ta Heraklitov model še ni teoretično zasnovan, temveč ga vsebujejo številni posamezni pojmi in stališča. Šele G.W.F. Hegel je teoretično zasnoval pojem oziroma model dialektične istovetnosti, ki ga imenuje „bistveni“ in ga definira kot pojem „istovetnosti biti in nič (nebiti) ali pa, še bolj splošno: „istovetnost istovetnosti in neistovetnosti“ (4., I.59).

F. Engels je nasprotoval elementarno-logičnemu pojmu istovetnosti in ga kritiziral, češ da je to pojem istovetnosti v starem, metafizičnem pomenu ($a = a$) ter dokazoval, da vlada v realnosti resnična, konkretna dialektična istovetnost enosti in različnosti. Novejše

prirodoslovje, tako trdi Engels, je že ovrгло abstraktno istovetnost in „dokazalo dejstvo, da resnična konkretna istovetnost vsebuje različnost in spremembo“ (7., 221).

Analiza osnovnih pojmov sodobnih znanosti kakor tudi znanstvene filozofije ter nadaljnja obdelava Engelsovega pojma konkretne dialektične istovetnosti nas pripelje do naslednjega rezultata, in to, da so osnovni naslednji:

Modeli dialektične istovetnosti:

1. $M_1 = (ab \dots)$ – Model dialektične istovetnosti različnega
2. $M_2 = B(a - b \dots)$ – Model dialektične istovetnosti nasprotnega
3. $M_3 = C(a \leftrightarrow b \dots)$ – Model dialektične istovetnosti enostavnega dialektičnega protislovja
4. $M_4 = D(ab \dots \leftrightarrow mp \dots)$ – Model istovetnosti sestavljenega dialektičnega protislovja
5. $M_5 = E(a \leftrightarrow b / \leftrightarrow / m \leftrightarrow p)$ – Model istovetnosti večkratnega dialektičnega protislovja

Ni težko sestaviti še bolj zapletene modele dialektične istovetnosti, česar pa mi ne bomo storili.

Vsi realni sistemi, to se pravi vsaka posamezna molekula, vsak atom, vsaka celica, vsaka posamezna žival ali človek, kakor tudi vsaka posamezna skupina, skupnost so primer oziroma eksemplarni model splošnih dialektičnih modelov. Vsak tak individualen sistem predstavlja neko dialektično istovetnost, če je 1) vsaj relativno ločen in po nečem „eden“ in 2) če ta sistem vsebuje medsebojno povezane dejavnike.

Če vsebujejo takšni sistemi, to se pravi prirodni pojavi kot tudi naprave, ki jih je naredil človek, dialektične protislovne dejavnike, npr.: antagonistične, mehanične, elektromagnetične ali nuklearne sile, potem so ti sistemi dialektične enotnosti protislovnega. Tipični takšni dialektični sistemi so vsi fizikalni in organski nestabilni sistemi ter nestabilni kemični elementi, npr. RaA s časom polovičnega razpada 3,05 minute ter RaB z 19,7 minut, itd.

V bioloških in družbenih pojavih so dialektične istovetnosti vsi sistemi, ki vsebujejo realna notranja protislovja oziroma protislovne dejavnike, sile, tendence sprememb ipd. Taka istovetnost je vsaka živa celica, ki se spreminja, vsak človeški individuum, vsak družbeni sistem, še zlasti pa v kriznih situacijah.

3. MODELI DIALEKTICNEGA PROTISLOVJA

Dialektično protislovje je jedro dialektične teorije in dialektične metode: „Protislovje je duša dialektike“, je trditev, s katero soglašajo večina dialektikov. Toda vprašanje je, kako razumeti „dialektično protislovje“ in kateri so teoretični modeli dialektičnega protislovja?

V Heglovi Znanosti logike so osnovni modeli dialektičnega protislovja naslednji: 1. „protislovje biti in ne-bit“ oziroma „protislovje istovetnosti in neistovetnosti“ in 2. model „negacija negacije“. Te modele lahko zapišemo shematično:

1. $M_1 = A \leftrightarrow \text{non} - A$
2. $M_2 = \text{Non}-(A \leftrightarrow \text{non}-A)$

Ni težko razumeti, da so to značilni abstraktni dialektični modeli, kajti v realnosti 1. ne obstaja nobena realna „negacija“ („nebit“), ki bi bilo resnično bivajoče določilo biti, tj. nečesa realnega in 2. realna dialektična sprememba ni nikakršna „negacija negacije“, temveč je razvoj nekega realnega protislovja, to se pravi protislovja določenih realnih

dejstev v okviru enotne celote nekega pojava (Glej moj članek „Hegelovo i savremeno naučno shvatanje kretanja, promene i razvoja“, Filozofski pregled št. 5, 1958).

Realno dialektično protislovje lahko napišemo shematično takole: $P(a, b)$, pri tem a, b pomeni katerikoli realni faktor, predvsem pa sile ali težnje k spremembam, okrogli oklepaji pomenijo enotnost sistema pojava ali procesa, medtem ko \leftrightarrow pomeni medsebojno izključevanje ali pa medsebojno nasprotno delovanje dejavnikov določenega enotnega pojava ali sistema, kar je tudi bistven vzrok spremembe stanja in oblike sistema.

Razen modela najbolj enostavnega dialektičnega protislovja so možni tudi drugi, bolj zapleteni in raznovrstni modeli, ki so bolj primerni realnim družbenim in naravnim pojavom. Med številnimi so osnovni naslednji:

Modeli dialektičnega protislovja:

1. $M_1 = a \leftrightarrow b$ model enostavnega dialektičnega protislovja
2. $M_2 = ab \dots \leftrightarrow mp \dots$ model sestavljenega dialektičnega protislovja
3. $M_3 = (a - b) \leftrightarrow m - p \dots$ model večkratnega dialektičnega protislovja
4. $M_4 = a \leftrightarrow b \leftrightarrow a \leftrightarrow p \dots$ model večkratnega dialektičnega protislovja
5. $M_5 = (a \leftrightarrow b \leftrightarrow c \dots / \leftrightarrow / m \leftrightarrow p \leftrightarrow q \dots /$ model kompleksnega dialektičnega protislovja

Modeli dialektičnih protislovij se kažejo kot bistveni dejavniki modelov dialektične enotnosti in modelov dialektične istovetnosti ter tudi še neformuliranih modelov dialektične spremembe in razvoja. Iz tega dejstva je jasna fundamentalnost modelov dialektičnih protislovij v vsaki, a še posebej v realni dialektiki.

Realna dialektična protislovja v vseh pojavih in dogajanju tako v narodi kot v človeški realnosti, če pri tem vključimo razen družbene tudi psihično realnost, so tisti procesi, v katerih se, znotraj enotnega pojava, pojavljajo medsebojno možno povezani dejavniki, ki delujejo medsebojno izključujoče.

Primere dialektičnih protislovij bomo navedli ob razlagi modelov dialektične spremembe in razvoja, katerih bistvo so prav dialektična protislovja.

4. MODELI DIALEKTIČNE SPREMEMBE IN RAZVOJA

Glede na strukturo dialektičnih protislovij znotraj enotnega pojava (P), lahko razlikujemo naslednje osnovne modele dialektične spremembe in razvoja:

1. $M_1 = P_1 (a \leftrightarrow b) \rightarrow P_2 / m \leftrightarrow p / \rightarrow P_3 \dots$ model enostavne dialektične spremembe
2. $M_2 P_1 / ab \dots \leftrightarrow mp \dots / \leftrightarrow P_2 \dots$ model sestavljene dialektične spremembe
3. $M_3 P_1 // a \leftrightarrow b / \dots \leftrightarrow / m - p \dots // \rightarrow P_2 \dots$ model dialektične spremembe dialektičnih protislovij
4. $M_4 P_1 /// a \leftrightarrow b / \leftrightarrow / m \leftrightarrow p // \rightarrow P_2 \dots$ model večkratne dialektične spremembe
5. $M_5 P_1 / a \leftrightarrow b \leftrightarrow c \dots \leftrightarrow m \leftrightarrow p \leftrightarrow q / \rightarrow P_2 \dots$ model kompleksne dialektične spremembe

Kot primere sprememb po dialektičnih modelih lahko navedemo akcijo in reakcijo, pojav pospeška in trenja kot tudi inuklearne procese transmutacije kemičnih elementov in nuklearne reakcije.

Ni težko pokazati, da je $P_1 / a \leftrightarrow b / \rightarrow P_2 / m \leftrightarrow p /$ osnovni model tudi številnih družbenih pojavov, kajti takšna je videti dinamična dialektična struktura spremembe družbenih sistemov z enim osnovnim protislovjem. Primer: meščanska družba (P_1) z osnovnim protislovjem (proletariat – meščanska država) se lahko spremeni v obliko socialistične družbe (P_2), katere osnovno protislovje je delavski razred – nova birokracija. Ali pa, če vzamemo drug primer: socialistična družba (P_1) z osnovnim protislovjem (republiško samoupravljanje – zvezni etatizem) se lahko spremeni v socialistično

družbo (P_2) z osnovnim protislovjem republiška samouprava – republiški birokratizem ali pa v kakšno drugo, manj zaželeno, družbeno obliko.

Razumljivo je, da so družbene preobrazbe veliko bolj zapleteni procesi, pogosto tako zapleteni, da zelo težko zajamemo njihovo dinamično strukturo in kinematiko. A v vsakem primeru sta ta dinamika in ta kinematika realno dialektični. Prav zaradi tega lahko uporaba konkretnih dialektičnih modelov dosti koristi pri njihovem odkrivanju.

III

Ko premišljamo vprašanje o vlogi in pomenu formuliranih dialektičnih modelov v znanstvenem spoznavanju, bomo začeli pri dejstvu, da je bila uporaba dialektičnih principov in zakonov v posebnih znanostih do zdaj otežkočena: 1) zaradi abstraktnosti teh principov, ki so jih večinoma nekritično prevzeli iz abstraktne Heglove dialektike (abstraktna istovetnost, negacija negacije), 2) zaradi neobdelanosti osnovnih teorij konkretne dialektike, 3) zaradi velike splošnosti principov konkretne dialektike, 4) zaradi zahteve, da ti principi, zakoni veljajo brezpogojno in univerzalno v celotnem vedenju, torej tudi v posebnih znanostih. Ravno tu se skrivajo nekateri bistveni razlogi, da ni prišlo in tudi ni moglo priti do pravega teoretičnega in metodološkega zblizanja med posebnimi znanosti in filozofsko dialektiko.

Toda s teorijo dialektičnih modelov je drugače, bistveno drugače. Teorija dialektičnih modelov nima osnovnih pomanjkljivosti večine sedanjih konceptov „najsplošnejših dialektičnih zakonov“, kajti: 1. dialektični modeli so veliko bolj konkretni koncepti dinamičnih in kinematičnih struktur raznih pojavov, 2. ti modeli ne pretendirajo na brezpogojno veljavnost in univerzalno uporabnost, 3. ti modeli so bližji teoretičnim modelom, ki jih uporabljajo v družbenih vedah in naravoslovju pri raziskavi svojih predmetnih območij. Zato teorija osnovnih dialektičnih modelov lahko zaigra veliko večjo vlogo v razvijanju posebnih znanstvenih spoznanj, in sicer: 1. pri dojemanju predmeta matematike, fizike, kemije in biologije pa tudi psihologije in sociologije, 2. pri posebnih znanstvenih raziskavah, znanstvenih predvidevanjih in znanstvenih odkritjih, 3. pri znanstveni razlagi v posebnih znanostih kakor tudi pri izdelavi splošne dialektične metodološke teorije.

Prepričan sem, da navedene osnovne dialektične modele lahko koristno uporabimo pri razreševanju protislovja med posameznimi pojmi klasične znanosti in sodobnih znanstvenih pojmovanj, kot tudi pri izdelavi posebnih teoretičnih modelov matematike ter naravoslovnih in družbenih ved: „število“, „kemični element“, „atom“, „atomsko jedro“, „mikroobjekt“, „živa celica“, „celično jedro“ itd.; to pa je naloga predvsem teoretikov posebnih znanosti in ne filozofov. Teorijo dialektičnih modelov pa lahko uporabimo tudi v filozofiji, in sicer pri izdelavi konkretne dialektike in to: 1. pri bolj konkretnem razumevanju in formuliranju teoretičnih dialektičnih principov in zakonov in 2) pri izdelavi dialektične metodologije znanstvenega spoznavanja sploh, torej tako v znanostih kot tudi v filozofiji.

Če zdaj primerjamo osnovne dialektične modele z osnovnimi „zakoni“ mišljenja, zlasti še s tistimi, ki sem jih imenoval „zakoni resničnega zamišljanja predmeta“, zlahka ugotovimo, da ti „zakoni resničnega zamišljanja predmeta“ temeljijo na dialektičnih modelih.

Končno, brez težave lahko pokažemo, da principi dialektične analize in dialektične sinteze, ki jih je formuliral Lenin, ustrezajo našim dialektičnim modelom istovetnosti in protislovja, modelom $2M_1$, $2M_2$, $2M_3$ in $3M_1$, kajti Leninovi principi, kot je splošno znano se glasijo:

1. „Ločevanje enega . . . je bistvo . . . dialektike“
2. „Istovetnost nasprotnega . . . je priznanje (odkritje) protislovnih, medsebojno

izključujočih tendenc v VSEH pojavih in procesih narave (vključno s pojavi duha in družbe)" (8., 327).

Ta Leninova osnovna stališča je avtor uporabil tudi v tem poročilu ter v drugih delih iz logike in metodologije.

In na koncu še eno teoretično in metodološko bistveno vprašanje: ali ni mogoče tukaj razločena teorija osnovnih dialektičnih modelov neutemeljen poskus formalizacije konkretnega dialektičnega mišljenja in prazna abstrakcija?

Odgovor na zgornje vprašanje naj bodo naslednje pripombe:

1) Marx sam je poudaril, da je njegova metoda abstraktna analiza,

2) Lenin je formuliral stališče o fundamentalni znanstvenospoznavni vlogi osnovnih, tj. „znanstvenih, resnih abstrakcijah“,

3) Leszek Nowak je v analizi KAPITALA pokazal, da je Marxova metoda v samem temelju metoda „operacij idealizacije in konkretizacije, metoda izdelave abstraktnih modelov ekonomskih pojavov, za katere je sam Marx menil, da se dajo razložiti edino z dedukcijo iz abstraktnih zakonov, resp. na temelju „idealizirane teorije“ (11., 334 – 337) in 4) danes se teoretični modeli uporabljajo v vseh vedah in to ne samo za deskripcijo, temveč tudi za eksplikacijo in predikcijo pojavov, ki jih raziskujemo. In če je izdelava teoretičnih oziroma logičnih in matematičnih modelov tako uporabna v empiričnih vedah, ali je mogoče zanikati pomen metode modeliranja tudi v dialektični logiki?

Avtor meni, da je to na sedanji stopnji razvoja znanstvene metodologije nemogoče.

Razen tega avtor meni, da si dialektična logika ne more privoščiti, da bi zanemarjala simboličen formaliziran jezik v formalizaciji vsaj temeljnih stališč. Razumljivo je, da so v konkretni dialektiki metodološki postopki abstrahiranja nerazlično povezani z operacijami konkretiziranja, kot je to tudi v Marxovi dialektični metodi.

LITERATURA

1. KUREPA DJ., „Matematički modeli u prirodnim i društvenim naukama“, Dijalektika, št. 1, 1967, Beograd.
2. WITTGENSTEIN L., Tractatus logico-philosophicus, London 1922.
3. ADORNO W., Negative dialektik, Frankfurt a/M, 1966.
4. HEGEL G. W. W. F., Wissenschaft der Logik, Herausg. von G. Lasson, Bde 1, 2.
5. SEŠIĆ B., Uvod u dijalektičku logiku, Beograd, 1958.
6. ARISTOTELES, Metaphysica, ed I Bekkeri.
7. ENGELS F., Dijalektika prirode, Beograd, 1951.
8. LENIN V. I., Filozofske tetradii OGIK, Moskva, 1947.
9. NOWAK L., Model ekonomiczny. Studium z metodologii ekonomii politycznej. PWE, Warszawa, 1972.p.
10. Z. CZERWINSKI, Matematyka na usługach ekonomii, Warszawa, 1969.
11. NOWAK L., U postaw Marskowskiej metodologii nauk, PWN, Warszawa, 1971.

Vsi bolj ali manj vemo, kako nastaja problem, ki ga implicira naslov pričujočega referata. Zato bom samo na kratko povzela zgodovino tega problema.

Običajne predpostavke so naslednje: klasiki marksizma so sprejemali Heglov sistem, ki „stoji pri njem na glavi in ga postavili na noge“, tako da so zamenjali pojem absolutne ideje s pojmom nič manj absolutne materije, ne da bi spremenili njegov notranji kategorialni aparat.

Ko so sprejeli Heglov sistem, so brez pridržkov in v celoti sprejeli tudi kritiko formalne logike. Odtod pri Engelsu formulacija, da od dosedanje filozofija ostajata samo znanost o mišljenju, tj. formalna logika in dialektika. Pri tem je formalna logika določena po analogiji z „nižjo matematiko“ kot nekakšna minorna, elementarna, šolska veda, medtem ko dialektika še vedno, vsaj terminološko, ni določena kot katerakoli oblika logike. Ker pa v Leninovih „Filozofskih zvezkih“ najdemo eksplicitno stališče, da so logika, spoznavna teorija in dialektika eno in isto (tisto znano: „niso potrebne tri besede...“), je nadaljnji razvoj situacije potekal približno takole:

1) Radikalna faza, v kateri so zanikali kakršen koli pomen in samostojen predmet logike, ki so jo določali kot formalno, pri tem pa mislili na tradicionalno logiko, na katero se je, vsaj taka je domneva, nanašala Heglova kritika;

2) Faza „paralelizma“, ki se naslanja bolj na Engelsa, torej faza, ki priznava dve logiki: formalno (tradicionalno) in dialektično, pri tem pa poskuša ta paralelizem razložiti in teoretično utemeljiti;

3) Namesto takšnega paralelizma pa se je, vsaj v naši literaturi, pogosto pojavljalo stališče, da je formalna logika vključena v dialektično, kar pomeni, da je „presežena“, tako da je hkrati odpravljena in ohranjena;

4) Odkritje, da je logika medtem precej preseгла svoje tradicionalne okvirje, je pripeljalo do priznavanja treh logik: formalne (tradicionalne), „matematične“ in dialektične.

Megleno in še negotovo spoznanje, da tradicionalna in t.i. matematična logika nista različni vedi, temveč le različni zgodovinski fazi razvoja iste znanosti, da je matematična legitimni dedič tradicionalne logike ter povsem določen vpogled v učinkovitost te logike, spet pripelje do vprašanja: razmerje dialektike do logike, zdaj še s to oteževalno okoliščino, da s sodobno logiko ne moremo ravnati več kot z elementarno, šolsko vedo, kot s šolskim predmetom. Moramo priznati, da so vse teoretične predpostavke tega problema negotove, od tiste najsplošnejše, ki govori o načinu Marksovega sprejemanja Hegla, do tistih specifičnih, ki menijo, da sprejemanje Hegla nujno pomeni tudi sprejemanje njegove kritike formalne logike in da je to kritika celotne formalne logike ter s tem tudi njenih temeljev samih.

To pa je absolutiziranje Heglove kritike formalne logike, saj se opazuje izven časa in okoliščin, v katerih je nastala, kar pa pomeni tudi nerazumevanje pravega pomena te kritike. Nihče med temi Heglovimi interpreti pa se ne vpraša, kateri tipi razumevanja in interpretacije predmeta logike, logične forme, formalno-logičnih zakonov itd. so v veljavi neposredno pred Heglom in na koga konkretno misli Hegel, ko kritizira formalno logiko.

Ali je zgolj slučajno in irelevantno, da je neposredno pred Heglom, npr. Wolfova ontološka interpretacija, ki t.i. formalno logične zakone raztegne čez celoto bivajočega, čez celotno bit. Ali pa Kantova formalistična interpretacija, za katero so forme našega mišljenja „prazne“. To pa vsekakor ima svoj učinek na smisel Heglove kritike, npr. na

takšno vprašanje: ali Hegel res zahteva odkritje nekakšne nove vsebinske forme ali pa poskuša odkriti dialektično vsebino že obstoječih oblik? Takšna in podobna vprašanja se lahko množijo kar naprej, toda, kolikor je meni znano, še vedno ni nobenih poskusov, da bi ta vprašanja resno zastavljali in premišljevali. Tako smisel same Heglove kritike formalne logike in marksističnega sprejemanja te kritike ostaja nedoločen in za zdaj temelji zgolj na bežnem vpogledu.

Toda, ne glede na ta zgodovinska vprašanja, ostaja naslednji problem: kakšno je medsebojno razmerje logike in dialektike, če tako eni kot drugi priznamo tisto minimalno: eksistenco v obliki sistema idej, ki so več ali manj že oblikovane.

1) Skoraj karikaturna verzija obravnavanja tega odnosa in ki jo najdemo tudi v III. delu sovjetske filozofske enciklopedije (Moskva 1964), je stališče, da razen formalno-logičnih pojmov, sodb, sklepov, ki so predmet formalne logike, obstajajo tudi dialektični pojmi, sodbe in sklepi, ki jih proučuje dialektična logika. Zadnje odmeve takšnega razumevanja je bilo slišati v SZ še leta 1965 (Aleksejev, Maljcev, Čerkesov, referat na simpoziju o dialektičnem materializmu v Moskvi), pri nas pa leta 1963 (B. Šešić: „Dva modela dijalektičkog mišljenja u Kapitalu Karla Marxa“, Marks in suvremenost, št. 1. leto 1963).

O takšnem razumevanju je zdaj že umrli sovjetski filozof Kopnin (direktor Filozofskega inštituta v Kijevu) lahko upravičeno rekel le, da je „delitev oblik znanstvenega mišljenja na dialektične in nedialektične bila le bolezenski izrastek na naši znanosti logike“ (v referatu „O smereh nadaljnje obdelave logike znanosti“ na četrtem vsezveznem simpoziju v Kijevu v juniju leta 1965; zbornik referatov s tega simpozija so izdali v Moskvi leta 1967 kot „Logika in metodologija znanosti“).

2) Drugo mnenje je tisto, ki trdi, da razen formalne logike obstaja tudi vsebinska logika, ki jo lahko, ali pa tudi ne, imenujemo dialektična.

V že omenjenem referatu o tem razumevanju pravi Kopnin naslednje: Pri tem se neki logiki – vsebinski – pripisujejo magične lastnosti, razglaša se, da je le ta zmožna prodrati v vse, medtem ko se ona druga prikazuje kot prazna, kajti če bi bila drugačna, bi ne bila izključena iz vsebinske. Avtorji vsebinske logike to ne poimenujejo dialektična, toda avtorji, ki so razdelili znanstveno mišljenje na dialektično in nedialektično, vztrajno zoperstavljajo dialektično logiko formalni kot nekaj vsebinskega temu, kar te vsebine nima. V temelju predstave vsebinske logike leži absolutizacija razlike med formalnim in vsebinskim . . . razglasiti neko logiko za brezvsebinsko samo zaradi tega, ker se po tradiciji imenuje formalna, ali pa meniti, da je vsebinska samo ena logika in to zaradi tega ker se razlikuje od tiste, ki jo imenujemo formalna, pomeni delati elementarno logično napako,“ (že omenjeni Zbornik, str. 12-13)

In res je težko dojeti, kaj je pravzaprav predmet tako imenovane vsebinske logike. Če so to nekakšne vsebinske forme, katere so in kakšne so? Kaj je tisto, kar jih določa kot vsebinske, formalno-logične pa kot – prazne? Če je to nekakšna logika, ki raziskuje tudi vsebino (in ne samo obliko) ali pa samo vsebino, kako se izognemo panlogizmu (porajanje celotne vsebine in logike) oziroma kje je potem meja med logiko in posebnimi znanostmi? Če gre za neke splošne vsebinske zakonitosti, ali se te ne pojavljajo spet kot forme glede na posebno in posamezno?

Obstaja neka koncepcija, ki razliko med formalno in neformalno (vsebinsko) logiko izvaja na naslednje: formalna logika se ukvarja s točnostjo in pravilnostjo sklepanja, pri tem pa ne zastavlja vprašanja resničnosti (premis in sklepov), medtem ko se vsebinska logika ukvarja z resničnostjo.

Nadalje se lahko, toda to ni nujno, znotraj te koncepcije trdi, da tista sklepanja, ki niso formalno pravilna, ne morejo pripeljati do resničnih stališč kot sklepov, medtem ko so formalno pravilni sklepi še vedno lahko neresnični. In spet sta lahko dve inačici: a) ali trdijo, da neresničnost sklepov formalno pravilnega sklepanja sledi kot nujna posledica

neresničnih premis ali pa b) trdijo, da je sklep lahko neresničen tudi ob premisah, ki so vsebinsko resnične in formalno pravilne.

To, kar lahko pri teh različnih variantah opazimo, je naslednje:

a) Če se logika ne želi istovetiti s celotnim vedenjem, to se pravi s celotnim sistemom znanosti, potem se ne more ukvarjati z vprašanjem resničnosti katerekoli konkretne sodbe, temveč se lahko in se tudi mora omejiti le na splošne pogoje resničnosti. Ostaja odprto vprašanje, ali so ti splošni pogoji resničnosti, ali pa vsaj nekateri med njimi, formalnega ali izven formalnega značaja. Za neko tradicionalno usmerjeno definicijo forme, ki meni, da je vsaka občost forma, so splošni pogoji hkrati tudi formalni.

b) Nesmiselno je logiko omejevati na preučevanje medsebojnih odnosov resničnih sodb. S tem bi resnično postala to, kar ji že itak mečejo v obraz: da je metoda dokazovanja že znanega. Tako bi izgubila precejšen del svojega metodološkega pomena. Mi moramo poznati tudi logične posledice neresničnih kot tudi hipotetičnih stališč (to se pravi stališč, katerih resničnost nam ni znana vnaprej, stališč, ki se lahko izkažejo kot resnična in kot neresnična), kajti drugače ne bi mogli raziskati svoje hipoteze in ne bi mogli indirektno dokazovati, kar je tradicionalno znano pod imenom „reductio ad absurdum“.

c) Predstava, da formalno logiko ne briga vprašanje resničnosti, ni točna. To velja samo do tedaj, dokler se še ukvarjamo z neinterpretiranimi kalkili; takoj, ko zastavimo vprašanje interpretacije, popolnosti, modela itd., je pojem resnice v veliki meri prisoten v logičnih raziskavah.

d) In tudi če bi pojem forme definirali na primeren način in nato odkrili izvenformalne splošne pogoje resničnosti (in jaz menim, da to lahko zadovoljivo naredimo), še vedno ostaja odprto vprašanje, na kakšen način bi tako razumljena neformalna logika bila dialektična.

A propos tistih specialnih trditev, ki se nanašajo na odnose med formalno točnostjo sklepanja in resničnostjo premis in sklepnega stališča, lahko rečemo naslednje:

a) Ni res, da je formalna pravilnost sklepanja *conditio sine qua non* resničnost sklepa; točno je le to, da o resničnosti sklepa, ki je formalno nepravilno izpeljan, ne vemo nič, je lahko resničen ali pa neresničen, toda to slučajno in neodvisno od resničnosti vrednosti premis.

b) Točno je, da je sklep, ki formalno pravilno sledi iz neresničnih premis, lahko neresničen, toda to ni nujno.

c) Popolnoma neupravičena in neutemeljena je trditev, da iz vsebinsko resničnih premis s formalno pravilnim sklepanjem lahko pridemo do neresničnega stališča in sklepa. Jasno, razen če z izrazom resnična premisa ne mislimo na nekaj, kar je v nedoločnem pomenu vsakdanjega govora „resnično“. Nasprotno, neresničnost (ki jo ugotovimo empirično ali kako drugače, ki je neodvisno od danega procesa sklepanja) sklepa, ki smo ga dobili s formalno pravilnim sklepanjem iz premis, za katere smo pred tem menili, da so resnične, vedno kaže, da je z našimi premisami nekaj narobe. Ali smo tisto, kar je v njih bilo mišljeno kot poprečje, vzeli kot splošno, ali smo govorjenje o večini razumeli kot govorjenje o vseh v strogem pomenu, ali smo neko premiso, ki velja le relativno, vzeli nerelativizirano itd. Tovrstna „napaka“ ne pelje k dvomu o načinu sklepanja, temveč o resničnosti naših premis in prav v tem je metodološki smisel in pomen te „napake“.

3) Seveda, odnos med dialektično in formalno logiko ni nujno razumeti, kot je to bil primer v dveh prejšnjih variantah, kot razmerje medsebojnega izključevanja, temveč si ta odnos lahko morebiti zamišljamo kot razmerje vključevanja formalne logike v neko širšo celoto, ki jo potem imenujemo dialektična ali vsebinska logika. *Mutatis mutandis* vsi že navedeni ugovori veljajo tudi za te variante.

4) Končno, obstaja tudi razumevanje, ki je v že omenjeni sovjetski enciklopediji formulirano takole: „Končno nekateri zagovarjajo obstoj le ene logike — formalne in

menijo, da dialektika ni logika, temveč filozofska metoda spoznavanja in spreminjanja stvarnosti. Tako piše K. S. Bakraze: „Ne obstajata dve znanosti o formah in zakonih pravilnega mišljenja. Je le ena znanost in to je logika ali tudi formalna logika... Dialektična logika ni učenje o formah in zakonih pravilnega konsekventnega mišljenja, temveč splošna metodologija spoznavanja, metodologija praktičnega delovanja. To je metoda preučevanja prirodnih pojavov, metoda spoznavanja teh pojavov.“ (Logika, Tbilisi, 1951).

Karkoli že mislimo o načinu, kako je tu definirana dialektika, se to mišljenje zdi najbolj uspešno glede na zastavljeni problem. Dialektika za gotovo ni logika v istem pomenu kot je to t.i. formalna logika, tako da je skovanka „dialektična logika“ brezsmiselna in brez upravičenosti. Toda če je dialektika filozofska stališče, ki vsebuje tudi določene ontološke in gnoseološke podmene, ni nobenega vzroka, da se to stališče ne bi razvilo tudi v tisto, kar pogosto imenujemo filozofija logike in da ne bi naredili določene definicije forme sploh in logične forme še posebej ter ne raziskovali metodološki pomen in funkcijo formalnega momenta znotraj celotnega človeškega vedenja itd.

Dolgo je že od tega, ko je na nekem simpoziju profesor Gajo Petrovič zelo duhovito in upravičeno govoril, da logika že od samega začetka nosi v sebi njej lastno problematiko: ena je tako rekoč „tehnične narave“, druga pa filozofske. Prva raziskuje pravilne strukture, medtem ko pri drugi gre za to, česa strukture so to pravzaprav (stavki ali stališča po sebi, misli itd.), kaj povzroča njihovo pravilnost in podobno. Tudi v logiki obstajajo stališča, s katerimi logika začena: realizem, konvencionalizem, apriorizem, nominalizem, intuicionizem itd. Ni nobenega vzroka, da dialektika odpove poskus odgovoriti na vsa ta filozofska vprašanja v zvezi z logiko. Te odgovore seveda ne more oblikovati nekje zunaj aktualne logične situacije in prakse. Koliko bodo njeni odgovori pravilni, je odvisno od poznavanja predmeta, o katerem želi soditi, koliko ustrezno bo uspela dojeti njegovo bistvo, predmet in metode.

Po vsem tem se zdi, da samo določanje „forme“ in „formalnega“ zahteva temeljito revizijo. Racionalna določila se gibljejo znotraj nasprotja forma – vsebina, ki se pogosto do take mere prepleta z nasprotjem obče-posamezno, da prihaja tudi do popolnega poistovetenja. Toda iz tega zornega kot ne samo, da je vsaka možna logika formalna, temveč je formalna tudi vsaka znanost.

V zadnjem času lahko slišimo in beremo nakazana mnenja, da je pojem forme pravzaprav istoveten, ali pa vsaj zelo soroden pojmu strukture. Če pojem forme tako razumemo, potem je zelo očitno, kako je nepriporočljivo nečemu, kar je označeno s pojmom forma ali „struktura“ odrekati vsebino in kakršnokoli določilo glede stopnje občosti. Opozicija struktura – vsebina je resnično brezsmiselna: korelativen pojem glede na strukturo je pojem elementa (predmeta, objekta), ki v tej strukturi sodeluje. Bilo bi resnično komično, če bi trdili, da so elementi neke strukture „bolj vsebinski“ kot je to struktura sama; bilo bi celo precej nesprejemljivo, če bi strukturi pripisovali nekakšno večjo nespremenljivost ali statičnost kot je tista, ki jo pripisujemo elementom te strukture. Sicer je res, da se neka struktura lahko realizira z različnimi elementi, toda tudi ti elementi, ki v nekem časovnem intervalu vhajajo v neko strukturo, lahko sodelujejo tudi v drugih, od te različnih strukturah. Struktura ni neka nujna občost (še zlasti pa ne glede na elemente ali predmete, ki v njej sodelujejo), kajti če govorimo o strukturi nekega umetniškega dela, je ta struktura lahko enkratna in neponovljiva in je zaradi tega v najbolj doslednem pomenu te besede nekaj posameznega.

Prav zaradi tega se mi zdi, da je kritično premišljevanje samega pojma forme in formalnega bistveno pomembno za razumevanje narave t.i. formalne logike in tako imenovanega formalnega mišljenja.

5) Obstajajo pa tudi nekatera stališča, ki zavračajo kakršnokoli razmerje med dialektiko in logiko ter področje delovanja dialektike prenašajo v metodologijo. To lahko storijo na nekaj različnih načinov:

a) ali dialektiko razumejo kot skupek metodoloških postavk, ki so obvezne za vse znanosti

b) ali menijo, da je dialektika metodologija družbenih ved, ali pa celo le metodologija filozofije

c) ali pa je dialektika metodologija zgodovinskih ved oziroma tistih ved, ki se ukvarjajo predvsem z dinamiko nekega predmetnega območja (diahronija v nasprotju s sinhronijo v lingvistiki, socialna dinamika v nasprotju s socialno statiko itd.).

Nekateri avtorji (kot tudi v Sovjetski filozofski enciklopediji in omenjeni Kopnin) povezujejo idejo o metodološki in ne striktno logični funkciji dialektike z idejo, da bi dialektika morala imeti heuristično funkcijo, da bi lahko bila temelj za heuristično metodologijo (v tistem pomenu, kot ko na zapadu govorijo o logiki odkritij).

Ker pa razmerje dialektike do metodologije ni bil problem tega referata, ne bom kritično ocenjevala tovrstna stališča.

Namen mojega referata je bil, da pokažem kakšno funkcijo bi lahko po mojem mnenju imela dialektika, glede na logiko; da pokažem, kakšna je možnost dialektike, ki jo lahko uresniči, če se odpove poskusom biti „dialektična logika“ v vseh pomenih, ki smo jih tu prikazali in kritično obdelali.

Dialektika socializma

Vido Boljević

Empirični material kot življenjska totaliteta družbe omogoča dialektiku dialektično vizijo prihodnjega. Ravno to prihodnje vsebuje kot resnični razvoj pozitivno dialektičnost. Moč dialektike čuti človek v stvarnosti, ki se močno spreminja. Metafizičnost je del njene totalitete, oblika njenega protislovja, zgodovinski trenutek njene negativnosti v zaostajanju.

O dialektiki in metafiziki govorimo doslej kot o dveh pojavih, o dveh ločenih protislovnih poteh, in to relativno upravičeno, ker sta to dva vzajemno odvisna relativno korelativna pojmovno stvarna odnosa, ki se v dialektiki svoje zgodovine uresničujeta in s tem tako izginjata.

Stojim na stališču, da ni samo potrebna, temveč zelo živo aktualna filozofska obdelava dialektično osvetljene teorije socializma in njegovega razvoja.

Znano je, da je praksa brez teorije slepa, vendar je tudi teorija brez kritične filozofije gluha. Dialektika pomaga filozofskemu kriticismu praktično uresničevati progresivne socialistične vizije na horizontih obstoječe totalitete določenih in konkretnih medčloveških odnosov, prav tako tudi, da se točneje ugotovijo bolj ali manj odprta ali pa skrita in spretno prikrita protislovnost stanja. Kajti prikrivanje stanja je vključeno v prikritost osebnosti. Zato stopa k vsaki dobro organizirani situaciji dobro organiziran, na določen način kultiviran osebni odnos na temelju progresivno oblikovane individualnosti posameznika z revolucionarno in kritično zavestjo.

Metafizičnosti socializma

Spretnost metafizične zavesti v družbenih akcijah, v katerih so človekovi interesi, določeni interesi določenih ljudi, se kaže kot družbeno politična dialektika z nujno smerjo gibanja. Toda če globlje in bolj vsestransko analiziramo smisel, smer in možne učinke nekega družbenega obsega sprememb, se pokaže samo quasi dialektika.

Zvedenje dialektike aktualnega večinoma in vedenje dialektike, ni dokončan abstraktni material, temveč postaja vedenje v svojem kritičnem prebujanju. Odsotnost kritične dialektične zavesti, če gledamo s stališča uvajanja radikalizma sprememb, pomeni, vsebuje določno stopnjo dialektičnosti, ki ji pogosto manjkajo bistveni ali pa celo najbolj bistveni elementi, ki jih zahtevajo ustrezni revolucionarni tokovi. Nobeno družbeno gibanje ne poteka gladko, po ravni črti brez ovinkov, čeprav v inačici socialističnih odnosov, temveč je v subjektivnih in objektivnih pasteh svojega razvoja. Socializem je v svoji zgodovinski konkretnosti bolj ali manj zapleten dialektični labirint, v katerem se ljudje pogosto ustavljajo v slepih kotih ostajanja ter nosijo tako s seboj subjektivno stran metafizičnosti družbenih gibanj. Ostajati v kotih metafizičnih rešitev družbene eksistence, se subjektivna plat metafizičnosti pogosto sklicuje na odsotnost objektivne pogojenosti. V tem odnosu subjektivnih možnosti in objektivnih pogojenosti zaide z obravnavo teh odnosov z vladajočih pozicij zelo pogosto v dialektično zmedo, da li je objektivno, ali prihaja v sfero objektivnosti samo to, kar (relativno) obstaja izven subjekta ali tudi tisto subjektivno, po čemer je subjekt postal določen pojav, po čemer je uresničil odločitev dejanja in se znajde pred novimi ustreznimi odločitvami. Dialektika socializma, kot enotnost svoje prakse in teorije, ni metafizična metoda in vizija, ne more in ne sme biti formalno in navidezno dialektična, toda v bistvu dogmatična ter tako metafizična.

Govoriti o metafizičnosti dialektike pomeni to za slabega dialektika ali-ali in nima zveze v enotnosti njihovega kakršnegakoli zgorevanja.

In čeprav obstaja moment razlike v razlagi medsebojne povezanosti metafizike in dialektike, klasično označena kot *contradictio in adiecto*, se vse giblje v dialektični sferi gibanja in se nikoli ne more izključiti po nečem moment dialektične zveze. To, kar je v tej povezanosti človeškega, je relativno svojevrstna in istočasno revolucionarna dialectica humana, ki v konkretnem, od katerega začenja, uresničuje svojo generično vizijo sprememb. Vprašanje revolucionarnega uveljavljanja družbenih sprememb kot humanitete, zahteva globljo analizo problema. Družbeno konkretno stanje odnosov v socializmu, položaj razlik na razvojni lestvici, na katerih je vzpostavljena vodilna skupinska sinteza katere moč in vpliv je v teh razlikah, in določeni določujejo stopnjo sprememb in uresničevanja revolucionarnega radikalizma. ...

Tako je lahko priti do logičnega absurda socialističnega razvoja, da vlak socializma, vlak, ki razglaša socializem, (kot tisto, kar ima prednost), drvi mimo, medtem ko čakajoče množice na obeh straneh zapornic čakajo svoj prehod, da to, kar je bolj razvito, dvigujemo v razliki, postane zavirajoče, in kaže metafizično zavest v konservaciji obstoječih odnosov. Pravica trajanja in razvoja v tradiciji je pravzaprav metafizično gibanje svobode, svoboda kot odnos, ki ukinja in trga tesne verige tradicije ter prehaja v vedno bolj prostrane in relativno in hkrati, univerzalne horizonte totalitete svobode.

Slaba dialektična in revolucionarna zavest, dvignjena v razliki, obsedena z zavestjo razlik, po pravici, včasih upravičeno na doživljanju sebe kot osvobojene razlike, ne more po osvoboditvi, zdaj kot formirana zavest, zdaj v drugačni situaciji, kjer so druge, drugačne, višje zahteve po družbeni enotnosti, v obstoječih družbeno dominantnih pogojih preseči sebe ter tako postati osvobojena zavest, ki je adekvatna zahtevi po nadaljnjih, družbeno potrebnih, revolucionarnih spremembah. V družbenih gibanjih lahko vladajoča zavest v kompleksu s tradicijo zdiferenciranih skupin uresničuje in krepi socialistično enotnost ter ustvarja višjo in svobodnejšo ter razvitejšo skupnost enotnosti samo z revolucionarno sintezo.

Swoboda in revolucionarna svoboda

Revolucionarna svoboda je po svoji določenosti glede univerzalnejsše kategorije svobode kvalitativna razlika.

Biti v zajetu svobode, bi se lahko v mnogočem razlikovalo od delovanja v samoosvobajanju kot oblikovanju svobode, kot odprtosti do svobode, kot kontinuirane človeškega, angažmaja kjer je uresničena človeška svoboda samo s človeško zgodovinsko določenostjo.

To, kar se po svoji nedoločenosti dogaja s svobodo, lahko opazimo in zapazimo v nedoločni kategoriji dialektiko in dialektično zavest, socializem in socialistično zavest, socialistične odnose in podobno.

Zaradi tega je vsako pojmovno in konkretno določanje odnosov obvezno, če želimo hkrati uresničiti revolucionarni in dialektični socializem, če želimo da dialektika uresniči svojo revolucionarno vsebino, revolucionarnost pa svojo dialektično kontinuiteto.

Izpolnjevanje družbene dialektike, konkretno dialektike socializma, kot uresničitev socialističnih družbenih odnosov, se lahko popolnoma izrazi v revolucionarni ostvaritvi vsebine dialektične stvarnosti.

Dialektična stvarnost določenih družbenih odnosov (ker se predvsem nanaša na totaliteto medčloveških odnosov) postavlja odgovarjajoča stanja v konkretizaciji že dosežene socialne nivelizacije svobode. Toda tudi ko govorimo o svobodi, moramo govoriti o razlikah v medčloveških svobodah ter kako z delovnostjo preseči te razlike, kako delo za osvoboditev določenega človeka najhitreje spremeniti v delo osvobojenega človeka, kako

povrniti filozofsko misel abstrakcij in odtujenosti stvarnemu pojmovnemu človeškemu bistvu konkretnemu, svobode in življenja potrebnemu človeku. Kako opustiti prazne abstrakcije, ki z njimi filozofska misel, če jo lahko tako poimenujemo, zavzema s svojo praznino in pogosto nejasnostjo prostor ustvarjalnemu in revolucionarnemu mišljenju.

Filozofska kot ustvarjalna misel ne zgublja, temveč mora kot ustvarjalno miselno oblikovanje izražati bolj prepričljive in tudi višje življenjske oblike svojih umetniških miselnih oblikovanj. Koliko le estetike in umetnosti miselnih izrazov je v oblikovanih idejah, ki jih zelo pogosto srečavamo pri Marxu in pri drugih, ko sporočajo, kako uresničiti pravi smisel življenja.

Vsaka dobra misel, ki vsebuje v sebi vedno višji in humanejši smisel možne stopnje osvoboditve človeka, v toliko nosi v sebi ustvarjalno in estetsko plat svojih vrednosti, in če s svojo invencijo razkriva nova obzorja svobode, še posebej, nove, do takrat skrite strani življenjske zasužnjenosti ali pa to, kar se prikazuje kot element osvobajanja; pravzaprav pa odtujitev družbenih psihologij, oddaljevanje, ki se vsestransko zarezuje in potrjuje kot poglobljanje razlik, čeprav je zgodovinsko omejeno. Če pritrdimo razumevanju zgodovinske kontinuitete, ki se giblje zaradi sile inercije tradicionalizma in predhodne revolucionarne moči, se relativno ne moremo izogniti sili inercije lastne, predhodno oblikovane dialektične zavesti, lastne predhodne koncepcije sveta, svojih ideologij, svoje individualne mentalne totalitete.

Dialektična stvarnost poraja protislovno dialektično zavest

Treba je določiti nedoločenost svobode glede revolucionarne določenosti svobode. To, kar je nedoločeno v odnosu do nečesa bolj določenega ali določenega, je vendar tudi določeno, in sicer z razliko od tega, kdo je nosilec teh razlik. Pozitivno vrednotenje teh razlik, ki so kot lastnosti različnega v primerjanju, se pojavlja kot neizražena negativna določenost, ki je prisotna in lahko vsak čas dobi svoj izraz. Toda to, kar se kaže pozitivno v svoji določitvi revolucionarnega kot to, kar je in zunaj tega kot tisto, kar ni, ampak je v različnosti, tudi kot najbolj oddaljeno, to je dialektična zveza. Če najdemo dialektično zvezo v ločenosti, nam bo to omogočalo sposobnost razumevanja, brez katerega ni pozitivne akcije in ustvarjalnosti v zgodovinskem trenutku medsebojnega odnosa gradacije in degradacije človeškega kakor tudi medsebojnega odnosa metafizičnega in dialektičnega. Kdor ni nikoli stopil na noge revolucionarne dialektike, ta zaradi tega slabo proizvaja negativna doživetja in vznemirjenja zaradi konzervativnosti metafizike. Ni prave in polnovredne ustvarjalne akcije brez ustvarjalnega in revolucionarnega dialektičnega mišljenja. Vsekakor je za vsako akcijo potrebna možnost dialektične enotnosti vsega tega, kar revolucionarno ustvarja. Metafizika se umika, toda še živi tam, kjer človek ne more živeti, živi tudi tam, kjer je človek dvignjen v razliki.

Dialektika in metafizika družbe se medsebojno prepletata. Metafizičnost in nerazvitost, nerazvitost in slaba dialektičnost izražajo po določeni zgodovinski nujnosti dialektično razvojno totaliteto. Ne da bi natančneje razlagali dialektično slabo dodelanosti dialektike same, je treba, zaradi možne pomoči socialističnemu razvoju, dialektično analizirati socializem konkretne socialistične odnose in gibanja, kot tudi revolucionarno dialektične korekture v obstoječem. Vladajoča metafizična zavest, ki se nujno po nečem drugem slabi protislovnosti in poraja stihijnosti po sebi in razvija za sebe sebičnosti, ne more v svojem samodoločanju izključiti dialektike moči, izkazano antidialektiko revolucionarne določenosti in nadaljne usmerjenosti. Zgodovina materialistične in družbene dialektike misli je našla družbenemu življenju človeka najustreznejšo zasnovo v zgodovinsko miselni določitvi predvsem pri klasičnih marksizma. Toda vsaka predhodna misel, ne glede na njeno genialnost in družbeno progresivnost, mora biti vsebovana samo v svoji celotnosti. Primitivna in manj razvita misel, ki je

rezultat splošne nerazvitosti, se mora bolj zmotiti kot teoretična detajlizacija iz razvitega k prihodnjemu.

Podrobnejše spoznanje nečesa s pomočjo analize, primerjanja načrtovalnost družbenega smisla omogoča dialektični viziji sam njen razvoj, doseg razvoja v določanju dialektike kot tudi spoznavanje gibanja dialektično ustvarjalnih konkretizacij tako prakse kot teoretične socialistične misli. Če nam še najgenijalnejša misel lahko da samo globalno zamisel oblikovanja družbenih odnosov, če želi čim manj napak, tedaj se mora določeno praktično uresničevanje socializma, ki sloni na prejšnjih socialističnih mislih in teorijah, naprej uresničevati v podrobnostih in konkretizacijah, ki naj jih ljudje iz dneva v dan socialistično ter vedno pravičneje eksistencialno uresničujejo. Teorija socializma ne more ostati le kritika teorije kapitalizma, v kateri se pojavljajo bolj ali manj socialistične teoretične marginalije, predvsem v globalni obliki. Oblikovanje ustrezne teorije revolucionarnega razvoja socializma kot revolucionarne teorije otežava obstoj metafizične zavesti, ki temelji na tradiciji, in ekonomske, družbene podedovane diferenciacije, kakor tudi to, po čemer je družbeno vladajoča zavest poklicana, da določa in nujno zadržuje metafizično določene družbene odnose, predvsem z večjim številom grupacijskih razlik in neenakosti. Edino revolucionarno dialektična zavest lahko ustvarjalno najhitreje skrajšuje totaliteto družbenih razlik ter uresničuje hkrati z enakostjo določeno univerzalno totaliteto medsebojno usklajenih individualnosti. Stopnja svobode je povezana in odvisna od prepojenosti vladajoče zavesti s svojim metafizičnim dosegom in povezavo fundirane stihije družbenega konzervativizma ter svoje zavesti za sebe odgovarjajoče različnosti.

Toda tudi to, kar je v različnem neosvobojeno, a se tudi nanaša na družbeno bistvo svobode, se v odnosu do inferiorne različnosti v skupnem razrednem položaju vede z določeno mero ideološke premetenosti ter pri tem pogosto prepušča vodilno vlogo tistim silam, proti katerim se bo moral pozneje zaradi teh napak idejno in razredno boriti, ker jih bo spoznal za razredno in revolucionarno zablodo s prave poti. Razlike v nerazvitosti zdiferencirane skupnosti socializma, ko politično govorimo s pozicij moči v razliki ter odobravanje z evforičnim zamolčevanjem, vidimo splošno nemoč v globalni razvitosti ekonomskih sil in tudi duhovnih razrednih sil, ko se razredna zavest določenih skupin začenja sprijaznjevati s svojimi možnostmi ter pri tem ustvarja luknje v uresničevanju razredne enotnosti kot resnične enotnosti. Razredna vdanost znotraj razredne zavesti, ne more zaradi splošnega uspeha in skupnega interesa zanemarjati imperativa razredne solidarnosti v socializmu.

ustvarjanje dialektične totalitete

Gre predvsem za uresničevanje revolucionarne totalitete v socializmu.

Toda niso še zadosti popolnejše in natančnejše določene dialektična določenost kot dialektični materializem, dialektičnost, materialistična dialektika in podobno. Definicija človeških odnosov, človeškega življenja ter širših družbenih odnosov, se celo v svoji zgodovinski razvojni sestavini dialektične vezi giblje v abstrakcijah in nedoločenostih, če ni določen značaj ter bistvo njenega pojma in če je izpuščen bistven kompleks lastnosti.

Dialektičnost je univerzalen pojem nekega procesa in metodološkega gledanja, toda brez natančne določenosti postane lahko prostor, v njegovih razsežnostih pa se skriva metafizična totaliteta človeškega konzervativizma, ki je reakcionarna. Vsaka družbeno veljavna kategorija in pojem morata v svoji vsebinski določenosti vsebovati smisel, ki teži k sedanjemu ali neposredno prihodnjemu človeškemu napredku. Drugače je vsaka pojmovana nedoločenost ali slaba določenost negativna določenost in poteka mimo smisla ali pa napeljuje k nasprotnemu smislu.

Dialektika smisla temelji na zoperstavljanju skupinskih družbenih interesov in zato je vsak smisel neenakih odnosov v toliko izpolnjen z dialektiko smisla in nesmisla. Totaliteta

človeka, ki naj bi izpolnila človeški individuum z napredkom revolucionarnih medčloveških odnosov, ni nikoli dosegla svoje popolne, idealne določitve, posebej pa še tedaj ne, ko je nezmožna samodoločitve kot največjega sodelovanja v samodoločitvi. Kajti tudi samodoločitev ni absolutno subjektivna določitev, ko je sama v odnosu do nečesa drugega, ko ne more biti osamljenost, če je že v odnosu do drugega tisto, izven česa ne more obstajati. Odnos (relacija) je dominantna kategorija, s tem pa tudi v socializmu dialektično nujna revolucionarna vez imperativna potreba in obveznost. Ustvarjanje družbene totalitete je progresivni osvobodilni proces, ki svoj realizivizem pomika v smer, sicer nikoli absolutnega, vendar v dialektični in zgodovinski absolutizaciji neskončnega progresivnega gibanja, ki pa vsebuje pastni vladajočih metafizičnih družbenih manipulacij. Če se človek še toliko zaveda razvojne dialektične intervencije in transformacije, nenehno vsebinsko ustvarja in uresničuje s svojo revolucionarno dialektično zavestjo vedno univerzalnejšo totalizacijo osvoboditve glede na enakosti ustvarjanja in življenjskih radosti.

Dialektična zavest je vsebinsko prav tako prazna in nedoločna, kot če preprosto govorimo o vrednosti človeške svobode, katere dimenzije se lahko, vulgarno gledano, gibljejo od svobode v zaporu, prek zdiferenciranih svobod v totaliteti neenakosti, do revolucionarno ustvarjalnega vzpostavljanja svobode zgraditve socialističnih odnosov.

Dialektična zavest zvez in odnosov še vedno ne pomeni in ne more govoriti, o pravi najnaprednejši možni zvezi, čeprav lahko vsebuje in izraža dialektično zvezo določenih struktur tudi zelo konservativnih odnosov. Strukture razmerij tako kapitalizma kot socializma prenašajo in kažejo določne dialektične procese, le da so pri prvem manj poudarjene komponente uresničevanja človeške humanizacije in se razlikujejo od drugega, ki zavestno in načrtno prehaja iz stihije v načrtno organizacijo graditve družbene celote socialistične skupnosti.

Totaliteta ni nikoli totaliteta, temveč je le na določen način relativna totaliteta, ki mora kot taka, kot specifičnost, preraščati v kvalitativno novo, univerzalnejšo totaliteto, to pa s pomočjo komunikacije širših proizvodnih in na sploh ustvarjalnih totalitet. Prav to, kar krepi kohezijsko moč družbe, omogoča tudi univerzalnost revolucionarne dialektike, razvoj dialektike kot bolj sestavljenega instrumenta zavesti, razvoj prakse kot zgodovinsko uresničenje dialektike.

Za ustvarjanje totalitete človeka, za ustvarjanje totalnega človeka, ni vedno dovolj niti vzajemnost niti včasih vsiljeni odnos, temveč glede zahteve po čim večjem pospeševanju progresivnega razvoja vzpostavljanje dialektike vzajemnosti in določitve nujne družbene potrebne zahteve, tako da iz nje izhajajo revolucionarni procesi ali pa najboljše možne rešitve.

To, kar je danes postalo edino možna dialektično procesualna zahteva kot njena nujna družbena možnost in potreba, postane tako kot včeraj danes ali jutri zavirajoča sila, ki ni več zmožna nove dialektike. Tako se želijo dialektični procesi z nekaterimi svojimi močmi kakega dosežka obdržati na ravni svojih zadovoljitev. Tako zadovoljiva stopnja uresničenja dialektike se zdaj kot dialektična inercija kaže zunaj in znotraj kot metafizični zastoj, kar pa je po sebi že tendenca negativne totalitete. Gibanje lahko po še vedno relativno razširjenem kroženju dialektične inercije slab dialektik, človek, enotnosti subjektivno objektivnih možnosti progresivne dialektične spoznavne analize prave, sodobne dialektične potrebe izkaže ter zamenja z dialektično inercijo tradicije kot metafiziko dejstev. Ustvarjanje totalitete družbenih dejstev je lahko prav tako regresiven, zavirajoč proces in tudi bolj ali manj progresivna stopnja, to pa po značaju sil, ki usmerjajo tiste procese dejstev, ki jih je treba usmerjati s kritično revolucionarno dialektičnostjo.

Razlikovati moramo dialektiko v teoriji od dialektike v praksi družbenih gibanj že po tem, kakšna je teoretična zasnova, koliko dialektičnosti vsebuje in kakšna je značilnost te

vsebine. Kajti eno dialektično razumevanje družbenih vezi in razmerij lahko izraža prakso metafizičnih gibanj izolacionističnega razvojnega tradicionalizma, in to vse dotlej, dokler taka razmerja, ki so zase posebnost, ne spoznajo s pomočjo revolucionarne zavesti zgodovinsko nujnost ter potrebo in interese neločljivosti splošne revolucionarne graditve socializma. Zakaj določena zavest pritiska metafizične elemente prave eksistence, ki je za sebe posebnost? Nastane še vprašanje, s katerih družbenih pozicij obravnavati odnos kot subjektivno nemoč pred zahtevami in tendencami, ne z ustvarjanjem ozko uokvirjenih vezi za sebe, ki se jih je potrebno ponovno osvobajati kot družbeno metafizično prehajanje na stranpota, temveč z nenehnim bojem znova za splošno revolucionarno vzajemnost, z uresničevanjem revolucionarne dialektike razvoja in človekovih svoboščin. Demokratični boj širokih množic nosi v sebi vedno tendence širših, ravno tako dialektičnih vezi in medčloveških odnosov, če pri tem odstranimo manipulacijo z njihovo zavestjo tistega zase lažnega interesa, ki se kot posebnost uresničuje nad njihovimi interesnimi občostmi. Sicer pa se občost posebnega ne more drugače niti uresničiti, če se pri tem ne uresničuje celota občosti, ki mora imeti kot razne posebnosti isti značaj razvoja socializma, isto tendenco uresničevanja dialektike revolucionarne enotnosti. Dobrohotno umikanje pred silami tradicionalizma ter kompromisi do razredne enotnosti so vidni kot tisto zunanje na intervenciji metafizike, ki nasprotuje dialektiki razredne enotnosti. Tega pa, pogosto zmanipulirana razredna zavest, ogrnjena v zase posebni formalizem interesov, pogosto ne vidi in se dovolj ne zaveda.

Razredna vzajemnost in revolucionarna zavest

Razredna solidarnost in revolucionarna zavest sta pred revolucijo v obliki združenega razmerja, enotnosti akcije in uresničujejo se s protislovjem, odvisna od družbeno pozicijskega stanja lastnih razredno skupinskih sil. Toda po revoluciji se znajdeti v drugačnih okoliščinah, z drugačnimi, ugodno bolj določenimi možnostmi ter z večjo pozitivno funkcionalnostjo. Pred socialistično politično revolucijo ima uresničitev solidarnosti po razredni zasnovi svoje zavesti kot enotnost moči in nemoči objektivno slabše možnosti. Tega v socializmu ni mogoče razumeti ter prepustiti dobri volji in stihiji liberalizma, ko mora socializem razvijati splošni, skupni sistem odnosov, načrtno revolucionarno zasnovanih določitev.

Razredna solidarnost vsebuje pred revolucijo mnogo številnejše protislovne omejitve in ovire v nekem družbeno bivajočem antagonizmu, tako da je ekonomska nemoč razreda nenehno ovirala vsako hotenje vzajemne aktivnosti, da je ekonomska nemoč razreda nenehno ovirala vsako hotenje vzajemne aktivnosti, ob vsaki taki akciji pa tudi primerna sovražna družbeno politična posredovanja, da ustvarja dialektično zavest, človeško univerzalnost družbe, ki naj bo vsota in da ustvari dialektično zavest, človeško univerzalnost družbe, ki naj bo vsota in individualnosti. Potrebno je tako dialektiko kot revolucionarnost razumeti dialektično, kjer vsaka protislovna stran izključuje totaliteto absolutne protislovnosti, čeprav se včasih kažejo kot takšne. Celotno stanje oblikovanja socialističnih družbenih odnosov se giblje v smeri uresničevanja revolucionarnega razrednega bistva.

Kar se zoperstavlja hitrejši graditvi socialistične skupnosti, je že podedovana večja zdiferenciranost skupin ter tradicij kot socialistična enotnost v množici posebnosti, to pa še zlasti, če se tedaj gradi socializem na temelju liberalistični odnosov in ob brezbriznosti za uživanje konzervativne zavesti in stihije tradicionalizma. V večnacionalni socialistični skupnosti, ki je združitev več posebnosti, omogoča politični liberalizem reakcionarnim in konzervativnim silam, da povečajo razlike, ki so lahko tudi nepomembne, vendar jih te pogosto poglobljajo, pri tem pa se vključujejo in pomagajo pri krepitvi etatizma in splošne birokratizacije ter tako združujoč desne nacionalne sile za prevzem oblasti. Ali je

pri tem dialektična zveza, določena pogojenost liberalizma v mednacionalnimi odnosi in v obstoječi politični mentaliteti vladajoče zavesti? Ali in v kakšni meri obstaja dialektika istosti in pogojenosti tistega, kar je fenomen, kar se pojavlja zunaj? To so vprašanja, ki nikakor ne morejo izključiti globoke razvojne vzročnosti s tem, kar je postalo z razvojnim določujočim principom, z dialektiko povezovanja in razdeljenosti interesov, kar poskuša dalje vzajemno razvijati svoj družbeni eksponent, tako da naredi samostojne svoje posebne družbene in politične sile, ki so revolucionarnemu zunanje, so zunaj razredni EGO interesov. Slaba razredna zavest, proizvodjalne baze, brez pravočasnega poudarjanja revolucionarne aktivnosti in kritičnih zahtev, se pravi tista zavest, ki molči in ki je tako sploh ni ter tako kaže svojo nemoč kljub zunanji razredni akcentuaciji interesov, zgreši z notranjo razredno avtentičnostjo ter ne more doseči polnejšega izraza in bistvenejše spremembe.

Vsaka človekova akcija, ki si postavlja cilje, da uresniči svoj obstoj, mora vključevati in nositi v sebi splošni smisel, ki ne nasprotuje uresničevanju skupnosti, v kateri bodo vladali progresivni in neprotislovni odnosi.

Vsaka svoboda acije mora omogočati akcijo svobode. Značaj svobode določa značaj odnosov, ki vladajo med ljudmi. Vsaka svoboda akcije med neenako razvitimi, pa če še tako priporočamo vzajemnost, vodi v stihijo svobode in revno vzajemnost. Prostovoljna vzajemnost, ki je neuresničena vzajemnost med posebnostmi v socializmu in z majhno možnostjo, da se uresniči, je manipulacija z možnostmi človekove medsebojne pomoči, je negacija smisla večje in polnejše vzajemnosti, ki bi jo bilo možno uresničevati načrtno in organizirano, socialistično ter bolj optimalno. Neprotislovni odnosi so dialektično dojeti in zgodovinsko določeni protislovni odnosi, le da se menjava značaj, moč in obseg teh odnosov. Dialektika socialistične vzajemnosti mora zajeti dialektiko uresničevanja njenega kolektivnega smisla ter nasprotovanje zavesti njenega brezsmisla. **Revolucionarna zavest mora z revolucionarno prakso združevati vse posebne protislovne interese.**

Zahteve po revolucionarnosti nikoli ne morejo delovati revolucionarno s stihijo prostovoljnosti, kadar razlike in neenakosti v zaostalosti povzročajo sebičnosti. Princip vzajemnosti zveni kot votla fraza, če ni revolucionarno opredeljena, če ni načrtno zasnovana solidarnost, če ne vsebuje v sebi skupnega načrtnega razvojnega interesa vseh v revolucionarnem enačenju. Socializem uresničuje svojo enotnost prav z revolucionarnim enačenjem. Revolucionarno enačenje je uresničevanje socializma. Zaradi tega je stopnja uresničene revolucionarne enotnosti hkrati stopnja uresničevanja socializma na temeljih že vzpostavljenega socializma.

Socialistična vzajemnost mora imeti svoj univerzalni pomen, svoj splošno človeški in skupni smisel, pri tem pa se postavlja kot nujna in zakonita potreba, katere cilj je, da jasno opredeli višjo družbeno progresivno konkretizacijo graditve strnjene skupnosti interesov ter hkrati in povezano s tem skupnosti relativno strnjene družbene in podružbene zavesti. V narodnostno in etnično zdiferencirani skupnosti mora socialistična skupnost uresničevati svojo enotnost na temelju razredno revolucionarne izgradnje celote družbene strnjivosti.

Da bi dosegli upravičeno in pravilno vzajemnost v razvoju socializma in jo pospeševali, ne sme imeti nobena nacionalnost prednosti pred razredno revolucionarno fundacijo. To pa ne zaradi enostavne in korenite pripadnosti revolucionarnim razrešitvam in pojmovanjem, temveč zato, ker takšne razrešitve in stališča revolucionarne zavesti uresničujejo maksimum najpravičnejših družbenih učinkov v medsebojnih človeških odnosih.

Človek mora delovati tako praktično kot tudi idejno ter ideološko proti temeljem in celoti družbenih neenakosti, razen tega pa tudi nenehno opravljati možne revolucionarne korekcije, ki so uporaba prisilne metode, da tako odpravlja stihijnost in počasnost evolucije in spreminja družbo progresivno revolucionarno. Če bi namreč dovolili svobodo

stihiji nerazvitosti, stvarnih in mentalnih razlik in neenakosti, tradicionalno konservativni dosocialistični formiranosti in ozki razcepljenosti zaradi navidezne humanizacije, ki se dogaja v imenu socializma, potem bi dovolili, da se izgubljajo razvojne perspektive za dosego in uresničitev višje socialistične humanizacije. Vzajemnost v pomoči razvitih, zlasti še ekonomsko močnejših, deluje na dialektično enotnost posrednosti in neposrednosti splošne graditve, s tem pa uresničujejo močnejši v socialistični skupnosti s svojo pomočjo razredne investicije kot razredno obveznost pri revolucionarnem odpravljanju družbenih neenakosti. Zaradi tega socialistična družbena vzajemnost ne more imeti mednacionalnega, temveč predvsem razredni značaj, čeprav poskuša razredno svobodna nacionalnost pod vplivom v tradicijo vkljenjene stihije in konservativizma prevzeti vodilno vlogo pri določanju mednacionalnih in družbenih odnosov.

Revolucionarna zavest ne sme izhajati samo iz razredne določenosti in razvoja medčloveških odnosov, temveč tudi iz zahteve, da se v svetovnem razmerju konkretni odnosi revolucionarno humanizirajo, da je budnost revolucionarne zavesti, ki s svojih pozicij nenehno vrednoti vsako stanje, ki ga je treba spreminjati in revolucionarno odpravljati.

Karakteristike ekonomskega razvoja

Dokler je začetni socializem na stopnji politične revolucionarnosti, mora zaradi družbene raztresenosti ekonomskih in duhovnih neenakosti, katerih trajanje na tem začetku ni določeno, vzpostavljati razredno organiziranost družbene skupnosti. Socializem gradi temelje sprememb in odnosov na temelju skozi precejalo razredne orientacije, kje in kdaj je uresničenje politične revolucije še vedno neuresničen socializem.

Večnacionalna enotnost v socializmu se ne more razvijati in politično določati po nacionalni osamljenosti v krogu svoje nacionalne osamitve, temveč mora poudarjati enoten revolucionarni značaj skupne graditve z enotno razredno usmeritvijo. Na teh istih nedeljivih razrednih interesih in principih se vzpostavlja in gradi revolucionarno združena skupnost, ki ji pripadajo vsa prirodna in družbena bogastva v realnosti obstajajočega in prihodnjega razvoja. Posameznik pa medtem kot celotna družba tako uresničuje svoje socialno bit družbenih odnosov v ekonomsko mentalnih elementih svojih osvoboditev z individualnim občutkom ustvarjalnih možnosti podružbene svobode na temelju podružbenih bogastev celotne realnosti. Občutek svobode temelji na značaju realno vzpostavljenih odnosov in pravic, ki se uresničujejo v družbeno individualnem izenačenju socialnih odnosov. Nacionalnost je lahko vidna v mednacionalni socialistični enotnosti le kot specifična ustvarjalna povezujoča usmeritev, kot trenutni, toda dialektično zgodovinsko spremenljivi instrument, jezik kot orientacijska vrednota, medtem ko ostale t.i. nacionalne vrednote, ki pomenijo in nosijo človeku življenjsko sporočilo ter ga humanistično in osvobajajoče krepijo, čeprav ustvarjene v določenem TUKAJ in TEDAJ, so vrednosti občečloveškega pomena in pripadajo vsem ljudem glede končnega cilja, ki je vedno bogatejše in popolnejše uresničevanje totalitete človekove emancipacije.

Vprašanje ali lahko in ali moramo uporabljati svoj lastni jezik, je za svobodo absurdno, toda tu je bistveno vprašanje razredni smisel, ki se nahaja pod nacionalno jezikovno lupino kot njegova razredna govornica.

Razredni revolucionarni odnosi kot temelj ustvarjanja socialističnih odnosov določajo svoje in mednacionalne odnose revolucionarno in enotno, pri tem pa nacionalnemu puščajo to, česar praksa trenutno ne more, ter še revolucionarno nespremenjeno miselnost, pri tem pa preprečuje to, kar bi lahko delovalo konservativno in razdiralno ter se razvilo v močna družbena konservativna in zavirajoča protislovja. S subjektivnimi močmi delavskega razreda kot tudi celote ljudi, ustvarjalcev in neposrednih

proizvajalcev kot vsote socialističnega ustvarjalca ob objektivni svetovni rasti možnosti vsakega gospodarjenja, ljudje, v tem posebnem, posameznem in splošnem porastu življenjskih možnosti pozabljajo v svoji, še sveži separatistični nacionalni miselnosti in jih pri tem vodi včasih upravičena ideologija osvobajanja in odcepitve od okupacije, kar za že uresničeni mednacionalni socializem pomeni politično ideološki dogmatizem in konservativizem. Takšne nacionalne moči, ki so politično in družbeno zbirokratizirane in ki želijo do konca uresničiti svojo nacionalno birokratizacijo in nacionalno ambiciozni etatizem, poskušajo izolirati že dosežene ekonomske možnosti, pri tem pa rušijo razredni internacionalizem ter ga prepuščajo v naročje nacionalnega pokroviteljstva. Potrebno je imeti razvito razredno revolucionarno zavest in razumeti, da rast družbenega bogastva in standarda ne sme pomeniti rasti družbenega birokratizma, in to prav takrat, ko raste relativno tudi standard delovnih ljudi in ko bi moral razvoj odpravljati neenakosti, ko bi moral vsak človek bolj in človeško individualno vedno širše ustvarjalno potrjevati sebe tako d družbeno kot razvojno in tako sebe kot generacijski novum.

Vsako pravno omejevanje pomeni dialektični odnos lastništva in nelastništva, pravico do nečesa bilo znotraj tega ali pa temu nasprotno. Omejiti nekaj ter se lastniško postaviti proti nečemu, pomeni pokazati in poudariti svojo lastniško moč in nemoč, pomeni vedno bolj poudarjeno prikazovanje splošne človekove nemoči in njegove nerazvite lastniške moči. Sodobne revolucionarne sile, ki se zavedajo razredne pripadnosti, ne utemeljujejo svoje družbene moči v nacionalni razdelitvi socializma, temveč v razredni enotnosti kolektivnega lastništva, v kolektivno ustvarjenem bogastvu, v bogastvu kot kolektivni ustvarjalnosti revolucionirajočih odnosov. Birokratske sile, ki stoje zunaj ustvarjalnosti, so pasivizirajoče družbeno negativne sile, v kolikor se kot neproduktivne sile krepijo v socializmu. Glede svoje številnosti postavljajo v toliko ekonomsko absorpcijo kot odtujitev bogastva skupnosti proizvajalcev.

Vzpostavljati dialektiko revolucionarne mednacionalne enotnosti postaja politična predpostavka in realna možnost, da vzpostavlja celotna proizvodna ekonomska struktura in capite et in membris z dialektično razredno zavestjo organiziran proces ustvarjalnosti in dela, kjer se ruši konservativna totaliteta zavesti in fetišizirani svet, ki se prazni. Z birokratizmom izpolnjeni nacionalni fetiš v kamevalski množici determinant pa se mora zamenjati z bogastvom razodtujenosti ustvarjalnosti dela in svobode nad odpravljenim birokratizmom. V zibelki življenjskega standarda, ko ga nosi stihija dejstev in ozkih navad ob blokadi njihove organiziranosti, se človek zelo težko iz izolacionizma znotraj socializma kritično usmeri v splošne območje ustvarjalne emancipacije.

Zmotno je, če v socializmu razvijamo nacionalno emancipacijo kot „specifičnosti nacionalnih bogastev“, če razvijamo večnacionalne strukture znotraj zahtev uresničevanja tendenc in nujnosti dialektike revolucionarne enotnosti. Vsaka drugačna enotnost, ki ni revolucionarno določna, se lahko v družbeni skupnosti, ki temelji na kompleksu razlik in neenakost, pokaže v nekakšni obliki liberalizma, ki je kompromisno sprejemanje konservativizma, približevanje nacionalnemu etatizmu, ki je polietatična istovetnost zadovoljevanja mednacionalne enakosti in pravičnosti. Pri tem pa nujno trpi in zaostaja v odgovarjajoči meri dialektika graditve sedanje in prihodnje, predvsem ekonomsko razredne revolucionarne emancipacije.

Pod krinko svobode in mednacionalne enakopravnosti eskalira politični liberalizem, ki ga vodi, manj odprto, toda postopno znotraj socializma, perfidni egoizem, k nacionalnemu večnacionalnemu etatizmu, kolikšna je ta nevarnost in kolikšna bi bila ta nevarnost za delavski razred, za razredno enotnost, za totaliteto optimalne emancipacije družbene graditve in človeka, konkretnih ljudi sploh, če bi se uresničila nacionalna in politična, z državno pomočjo potrjena birokratizacija, ki predstavlja v socializmu protislovje dialektiki razvoja ustvarjalnih delovnih samoupravnih procesov, kjer se namreč ljudje ne delijo po pripadnosti neki skupini preteklosti, temveč se nujno usmerjajo k

revolucionarnem uresničevanju sedanosti? Revolucionarna filozofska misel, v odnosu do aktualnih življenjskih vprašanj progresivne človeške naravnosti in uresničevanja človeškega bistva, biti človek, sposoben za vzajemno kreativno samopotrjevanje, mora preiti iz svojih bolj ali manj spekulativnih kategorialnih refleksij, iz malomeščanske problemske naravnosti k revolucionarni graditvi socialističnih odnosov, če hoče izraziti najprogresivnejše dialektično mišljenje problemov svojega časa in svoje aktualnosti, če se hoče kritično upreti idejnemu in političnemu dogmatizmu in metafizisu družbeno skupinskih separatističnih stvaritev ter nadaljnjih tendenc povečevanja razcepljenosti delovnih ljudi, gibajoč se pri tem v predsocijalistični miselni globalnosti marksistične teoretične nadstavbe, če ne želi tako ostati na razvoju liberalizma in pri kompromisu s salonsko filozofijo socializma. Naravno je misliti, da revolucionarne sile ne morejo dovoliti, da se uresniči protirevolucionarna mobilizacija ali da tiho, postopno, toda zelo nevarno prodira v etatizem.

Podedovana večnacionalna zapletenost v socializmu **zahteva** revolucionarno vsklajenost graditve, iz katere kot fundamentalne potrebe izhajajo in se uresničujejo vse ostale individualne in družbene potrebe.

Podedovanost in stanje sporazumevanja v materialno proizvodni in duhovni sferi z vzpostavitvijo socializma, vzpostavljata zdaj z nujnostjo in zakonitostjo optimalnega razvoja ljudi **ново zgodovinsko totaliteto** vseh družbenih odnosov ter **ново** zgodovino revolucionarne razredne enotnosti. To spoznanje pa zmede nacionalno etatični izolacionizem v nasprotju z razredno emancipacijo in revolucionarno inspiracijo.

Dialektika boja za uresničevanje zgodovine revolucionarne enotnosti interesa in eksistence se razvija v enotnost zgodovine. Enotnost zgodovine določa enkraten značaj odnosov, ta enotnost pa temelji predvsem na medsebojni dialektični odvisnosti razredno osvobodilnih aktivnosti. Toda kljub dialektiki revolucionarne logičnosti in njene določene univerzalne upravičenosti postaja logika tradicije razredno nerazvite zavesti, zavesti primitivizma in različnih oblik konservativizma v območju politike, kulture in miselnosti sploh negativna osnova graditvi večnacionalnega etatizma, v kolikor samoupravna razredna enotnost ne bi spreminjala oblasti nad ljudmi in skupno upravljanje stvari in v kolikor se ne bi takoj ustavili katerikoli procesi etatizacije kot nacionalizacije, nepotrebne politične nadstavbe kot odtujene ekonomsko politične negacije posebne in splošne družbene graditve in rušenja njene revolucionarne kontinuitete. Vse, kar je v graditvi socialističnih odnosov, mora imeti revolucionarno dopolnilo: **skupno imetje**, kjer ni izključena niti ekonomija niti politika niti oblikovanje miselne enotnosti, da bi se najhitreje uresničila osvobodilna bit človeka po svojem bistveno in splošno osvobodilnem značaju. Vse, kar je v socializmu, mora graditi razredno revolucionarne odnose kolektivnega imetja, pri tem pa mora izključevati in odpravljati izolacionistično, družbeno posebno imetje, kajti vsako etatično okrepitev posebnega dvojno slabi notranje in zunanje razvojne vezi, svojo moč birokratizacije pa pripelje do lastnega pasivizma, družbeno proizvodne slabitve in nemoči, do resnične in miselne degradacije človeka. Mednacionalna politična preokupacija v boju za politično razdelitev oblasti naravnava ljudi, da rešujejo bistvene družbeno-ekonomske probleme, odvajajo od revolucionarnih odnosov, ki nujno izhajajo iz razrednega bistva socializma, ne glede na konglomerat etnične mnogoštevilnosti in razlik. S tem pa jih odriva na stranski tir stalne politične preokupacije, kar pa nujno mora pripeljati ne samo do krize samoupravljanja, temveč tudi do družbeno-ekonomske krize na splošno. Boj, ki se dvigne v območje politike, izbojuje pri izrazito nacionalno vodilnih političnih silah rešitev družbene krize, da preneso čim več kompetenc na družbene posebnosti. Vse to pa zaradi tega, da dosežejo domnevno enakopravnost in skupne odgovornosti, kot da bi čim bolj porušena povezanost ali pa popolna ločenost ne pomenili prenehanje enakopravnosti, medtem ko

vlečejo za sabo višje stopnje etatične ločenosti manj odgovornosti do tako in toliko revolucionarno oslavljeni in z etatizmom razdeljeni ter razbiti socialistični enotnosti.

Kajti komu so odgovorne in enakopravne, če sta dve ali več strani ločene, še zlasti, če so popolnoma ločene, tako da bi lahko zastavili vprašanje odgovornosti in vzroka, zakaj je prišlo do ločevanja. Katerim silam ustreza nacionalni etatizem, čigavi interesi so pri tem prisotni in čigavi se odrivajo ter kolikšna je stopnja splošne družbene degradacije, zastoja in ustavljanja v sedanosti na poti v prihodnost?

Socializem ima svojo temeljno potrebo revolucionarno graditi družbo, kar opažamo v dialektičnem prepletanju dveh komponent: vzajemna graditev revolucionarne zavesti in ustvarjalno ekonomska graditev celotne skupnosti, kjer se posebne nerazvitosti in zaostalosti dvigajo v smeri izenačevanja z dvema istočasno ustvarjalnima dejavnikoma, medtem ko se z revolucionarno razredno zainteresiranostjo, z nujnim revolucionarnim posredovanjem pomaga tam, kjer ni možnosti vzajemne aktivizacije, še zlasti pa ne družbeno zadostne samoaktivnosti. Samoupravljanje, samoaktivnost nikoli nista možna v osamljenosti, temveč pomenita maksimum svobode razvojnih možnosti in vzajemno ustvarjalne povezanosti, kjer nikdo ne zaostaja zaradi revolucionarne vzajemnosti in družbeno nujne pomoči. Hkrati ne sme krepiti nacionalnega etatizma, kajti delavski razred mora vztrajati na svoji posebni večnacionalni politični neoformaciji. Nujno se mora ohranjati in razvijati in v razrednem ter splošnem interesu hitrejšega in celovitejšega gibanja v komunizem, revolucionarna dialektika družbene enotnosti, predvsem pa na polju ekonomije, politike in kulture. Zgodovina večnacionalnega socializma je enotnost zgodovine, je nova zgodovina, ki temelji na razredni revolucionarnosti, pri tem pa se vsaka posebna vrednota optimalno uresničuje v dialektiki razvoja splošnih vrednot, izguba nacionalne zgodovine pa pomeni dialektični proces revolucionarno razrednega značaja njenih sprememb.

V konstelaciji svetovnih nasprotij, ki je univerzalni dialektični proces, vpliva negativno njegova zunanja stran v toliko, koliko je njen konservativni metafizis močnejši v političnih odnosih in ekonomskem razvoju v nasprotju z še zlasti začetno splošno nerazvitostjo socializma. Njegove nujne razvojne zakonitosti medtem vzajemno odpravljajo svetovne protislovne pregrade ter stopajo v univerzalna prostranstva svetovne dialektične povezanosti ter z določenimi kompromisi gradijo svojo essentia humana. Tako se v zgodovini vedno znova, toda kontinuirano odpravlja in istočasno znova rojeva dialektika družbenega progressa.

Dialektika razvoja ekonomske graditve socialistične družbe gre mimo nacionalne jezikovne koncentracije ter organizira enotnost ekonomske strukture, temelječe na razredno-revolucionarni koncentraciji graditve. Pri tem pa razvija in usposablja nerazvite naravne in žive družbene sile ter jih s svojo aktivnostjo vodi v samoaktivnost, v vzajemno ustvarjalne družbeno življenjske tokove, ko proizvodno in ustvarjalno usposobljena celota dosega svojo kvalitativno višjo raven revolucionarnorazrednih stvaritev.

Nacionalno poudarjena emancipacija človeka kaže na skupinsko omejeno nacionalno evforijo in bahavost o nacionalni moči in nadvrednosti glede ostalih nacionalnih skupin, ki so pogosto ogrožene (primer poskusa nedavne znane nacionalistične izolacije pri nas v letu 70/71), medtem ko nacionalna evforija pomeni graditev resnično evforijo človeka individuuma, ki vidi sebe v ogledalu prisotne revolucionarne graditve. Če je vse materialno in duhovno, uresničeno in obstoječe, kot tudi tisto možno last družbe ustvarjalnih sil, potem ni, kar je narejenega, kjer je treba in kar je kjerkoli zamujenega, nič izgubljenega in nič odtujenega. Vse je v dialektičnem dezalienantnem procesu za nove družbeno kvalitetnejše in humanejše odnose, ko delavski razred in vse ustvarjalne sile v celoti s svojimi revolucionarnimi prijemi odpravljajo mednacionalne mejne pregrade, te smešne relikvije primitivizma politične in idejno konservativne zavesti, ki so očitno zavirajoče in protislovne sile na poti socialističnega progressa. Administracija, ki je nujni

spremljevalec produkcije, ne more prerasti v birokratizem, in tudi hierarhični polietatizem ne more dobiti kakršnega koli opravičila pred razredno enotnostjo na polju ekonomske graditve, ki je dialektična enotnost zvez in odnosov s politiko, enotno državo na področjih, ki še niso odmrli. Iz vsega tega pa mora slediti kot rezultat človekova osvobajajoča bit. Vsaka intervencija, ki hoče enotnost, mora imeti revolucionarno razredni značaj.

Socializem mora zapuščati politično preokupacijo in njegove znotraj nacionalne in mednacionalne rotirajoče tokove, ki s svojo pasivnostjo vsrkavajo velik del pomembnih družbenih sil, ki tako zaustavljene na področju politike malo ali pa nič ne prispevajo k hitrejšem podružabljenju produkcijske prakse. Delavski razred s svojimi revolucionarnimi silami, če so zares revolucionarne in družbeno močne in odločujoče politične sile, nikoli ne bodo, zavedajoč se pomena svoje enotnosti, sprejele možnosti nacionalno etatične odcepitve in to po nekem malomeščanskem liberalističnem in mednacionalnem kriteriju. Njena avtentična razredna zavest namreč vidi, da razredna enotnost najhitreje osvobaja tako njo samo kot tudi celotne mednacionalne odnose od iz skupinske družbeno ekonomske in politične odtujenosti. Pri tem pa se drže predvsem **revolucionarnega kriterija** za razreševanje, pomirjevanje in oblikovanje medčloveških, čeprav zdiferenciranih odnosov, to pa zaradi graditve revolucionarne kompaktnosti socialistične totalitete. Da bi lahko uresničevale revolucionarno prakso in ustrezne odnose, morajo revolucionarne sile ustvarjati osnovne revolucionarne predpise in akte, ki ne bodo dovoljevali možnosti miniranja družbene razredne enotnosti in nacionalistično etatične odcepitve. Ravno tako morajo oblikovati dialektiko revolucionarne in revolucionirajoče prakse in njej ustrezne zavesti in ideologije. Revolucionarni akti so ogledalo časa, ogledalo politično vodilne zavesti, položaja splošne konstelacije družbeno zdiferenciranih sil in odnosov, ki so vizija in praksa revolucionarne graditve.

Toda dela izraženih misli o socialistični enotnosti, o enotnosti kot formalno politično poudarjeni potrebi in še zlasti, če v praksi zvenijo mednacionalne etatične izolacijske kompetence, se pred takšnim možnim procesom odcepitve ruši obstoječa avtoriteta, ki degradira in v kolikor degradira enotnost nujna postaja tako tudi sama degradirana avtoriteta skupaj z vsemi združenimi silami, ki so nosilke degradacije. Kdor misli slabo dialektično ali pa nasprotuje dialektiki družbe in njeni revolucionarni vsebini, stoji na metafizičnih pozicijah dogmatizma in liberalističnega tradicionalizma ter poskuša zasnovati razvoj socializma še dolgo po revoluciji na starih koncepcijah, ki so nastale mnogo prej ali v času revolucije ter za svoje družbene zmote ne uvideva vedno možno kritiko revolucionarnih zmot.

Dialektika **samoupravljanja**, ki je živ proces osvobajanja vsake politične nadarjenosti, mora nasprotovati politični realizaciji, ki bi na temelju mednacionalne osamostalitve kot politične krepitve posebnosti nujno peljala in pelje k zunanjemu in notranjemu medčloveškemu oddaljevanju. Samoupravljanje ne podreja človeka, temveč ga osvobaja in ustvarjalno določa in usmerja, pri tem pa odpravlja posebne in splošne razvojne omejenosti. S samoupravljanjem uresničuje človek tako svojo kot človeško humanizacijo na temelju razredno-revolucionarne emancipacije.

Uresničevanje splošnega smisla v posebnem ima svoj pravi človeški smisel.

Oblikovanje posebnega je le toliko človeško smiselno, če lahko na kakršenkoli način razvija splošni, obči smisel in pot za njegovo realizacijo. Toda če je s socialistično enotnostjo dosežen relativno politični dosežek občega v svojem pozitivnem smislu kot možnosti in resničnosti človeka, možnosti za njegovo nadaljnjo samorazvojno pot, potem je vračanje k posebnemu kot poudarjanje politične nadstavbe toliko časovna in tudi resnična izguba človeka, njegov razvojni primanjkljaj, njegova zavezanost za skupno samoosvobajanje. Človek mora zaradi svobode razvijati dialektiko svoje osebnosti v revoluciji osvobajanja osebnosti. Ustvarjanje etatične duplicitete občega z vsakim

posebnim postavlja ustrezno obremenitev ustvarjalno revolucionarnim silam v ekonomskem in političnem smislu, s tem pa se povečujejo možnosti akta revolucionarnih dovršitev v novih in bolj možno poudarjenih razredno-revolucionarnih zahtevah združenih posebnosti po notranji in medsebojno odvisni deetizaciji. Kajti z istim progresivnim značajem združenih zahtev in naporov tako na ekonomskem kakor na političnem polju vzajemnosti se dosegajo pravi in edino možni uspehi, ki imajo svoje opravičilo v skupni odločitvi, kar je tudi njihov smisel. Če pa najdemo bolj progresiven smisel in kvaliteto v kolektivni odločitvi progresivnih, potem je tudi logično upravičeno, da je to, kar je v tem trenutku vrednota, določeno za prihodnjo negacijo. Razen tega pa ostane skupen tudi problem razvoja kolektiva, ki je kot skupnost ravno s tem najširše uresničljiv. Socializem mora revolucionarno uresničevati dialektiko razvoja protislovij in razlik, pri tem pa lahko uporablja tudi progresivne evoliucijske in administrativne metode kot elemente zgodovinsko in družbeno ustrezne revolucionarne ustvarjalnosti, katere naloga je razvijati in varovati socialistično skupnost. To pa je pogoj zanesljivejših in večjih možnosti združevanja, katerih namen je nadaljnje revolucionarno in vsečloveško osvobojanje.

... določajo trdimo, da vsak človek, ki sliši, odgovarja, in pomeni, pomenijo kognitivno in racionalno človekovo bit. Določajo svetovni daleč od tega, da bi bil človek bolj obsejen, je vsak človek, ki sliši, odgovarja, in pomeni, pomenijo kognitivno in racionalno človekovo bit. Na različne načine, na različni dušni ravni, in se različno potrudijo, da napredujejo materialnega, dušnega, političnega in filozofskega, in je človek v svoji zgodovini s določevanjem vrednot, smisla, in s tem svoj privilegij - naša polje in privlačni.

... Svetovni svet je razdeljen na polje kognitivno in racionalno človekovo bit, ki je bolj obsejen, je vsak človek, ki sliši, odgovarja, in pomeni, pomenijo kognitivno in racionalno človekovo bit. Na različne načine, na različni dušni ravni, in se različno potrudijo, da napredujejo materialnega, dušnega, političnega in filozofskega, in je človek v svoji zgodovini s določevanjem vrednot, smisla, in s tem svoj privilegij - naša polje in privlačni.

V odznanosti svetovni svet je razdeljen na polje kognitivno in racionalno človekovo bit, ki je bolj obsejen, je vsak človek, ki sliši, odgovarja, in pomeni, pomenijo kognitivno in racionalno človekovo bit. Na različne načine, na različni dušni ravni, in se različno potrudijo, da napredujejo materialnega, dušnega, političnega in filozofskega, in je človek v svoji zgodovini s določevanjem vrednot, smisla, in s tem svoj privilegij - naša polje in privlačni.

1. V terminu BIT razločujemo kognitivno in racionalno človekovo bit, ki je bolj obsejen, je vsak človek, ki sliši, odgovarja, in pomeni, pomenijo kognitivno in racionalno človekovo bit. Na različne načine, na različni dušni ravni, in se različno potrudijo, da napredujejo materialnega, dušnega, političnega in filozofskega, in je človek v svoji zgodovini s določevanjem vrednot, smisla, in s tem svoj privilegij - naša polje in privlačni.

Dialektika udejanjanja svobode

Marija Brida

Dejanskost svobode – medtem ko se eksplicira v dinamiki človekovega obstoja – ustvarja zapleten kompleks, v katerem se razločujeta neposredni doživljaj in njegovo objektiviranje v realnem dogajanju, kot pola, okrog katerih se koncentrira dinamika. Jedro kompleksa je doživljaj, saj bi brez njega tudi izraznega opredmetovanja ne bilo. Njune medsebojne relacije se zelo zapletene in so odvisne tako od specifičnosti osebne doživljaja kakor tudi od specifičnosti prirodnega in družbenega dogajanja, kateremu pripada kot prostorsko-časovni pojav. Vendar dejstvo, da se doživljaj svobode ne izgublja v pojavnosti prostorsko-časovnega sosledja, temveč deluje v njem, tako da usmerja in tudi ustvarja, ne izvira iz njegove pojavnosti, temveč iz vsebinsko-smiselnega bistva. V njem se namreč osredotočajo izvirne pobude osebnosti, ki njihovo udejanjanje pomeni afirmacijo integritete in resnice človekove biti.¹ Doživljaj svobode, daleč od tega, da bi bil človek nanj obsojen, je redek dosežek duševno-duhovne napetosti, dosežek budnosti in izvorne zbranosti osebnosti. Na različne načine, od podzavesti do polne zavesti, in na različnih področjih, od neposredno materialnega do umetniškega, religioznega in filozofskega, se je človek v svoji zgodovini z občudovanja vredno energijo boril za ta svoj privilegij – muke poln in privlačen.

Svobode torej ne razumevam kot golo kontingentno dejstvo oziroma psihično poljubnost, temveč kot eno od posebnosti človekove biti. Le-ta se razodeva v doživljaju, v katerem se osebnost zbira v izvirnost svoje biti, katere doživljeni smisel je izražen v resnici. Izražanje doživljenega smisla izvirnosti kot resnice je ustvarjalnost svobode. V njem dinamika doživljaja transcendirira periferno čutnost in sega na področje realnega dogajanja, ki jo hoče človek kot dejanski nosilec doživljaja preobraziti glede na smisel v doživljaju aktualizirane resnice. To hotenje izvira iz vrednotenja, v katerem je resnica intencionalni predmet, torej vrednota, ki naj bi postala tudi v objektivnosti dejanska. Doživljaj svobode je torej vrednoten doživljaj, ki v udejanjanju prehaja iz subjektivnosti v ustvarjalno delovanje. Lahko bi rekli, da je svoboda doživljajska totalizacija, v kateri se z izvirnim osmišljanjem prevladuje razdvojenost subjekta in objekta, tj. objektivna področja se ustvarjalno transformirajo glede na determinante in pravilnosti, aдекватne doživljenemu smislu.

V udejanjanju svobode se mora človek torej držati določenosti, in to v dvojnem smislu: a) človek ontično pripada plastem prirodne in družbene določenosti, b) on sam postaja to, kar določa. – Popolna določenost kake iz vrst plasti, katerim človek ontično pripada, bi negirala možnost, da bi človek sam postal to, kar določa. Smisel udejanjanja svobode bi bil tedaj sam v sebi kontradiktoren, zato bi bila svoboda lahko samo idealna. Kategorija kavzalnosti, ki razlaga relacijo vzroka in posledice kot enoznačno matematično enakost, pa prikazuje dogajanje kot popolnoma določeno, bi imela to za neizbežno konsekvenco. Toda statistično pojmovana kavzalnost, ki danes ponekod formilano zbližuje prirodnoznanstvena in sociološka raziskovanja, daje teoretsko možnost za to, da se s tako razlago vrste pogojev prikaže nekaj, kar ni določeno po teh pogojih, torej nekaj, kar je v odnosu nanje nepogojeno. To v odnosu do dane določenosti

1 S terminom BIT označujem substantivirano BITI (ki je glede na časovne določitve nevtralnno). Casovna izkazovanja biti označujem s terminoma BIVANJE in – kadar gre za izkazovanje skozi subjektivnost – DOŽIVLJANJE.

nedoločeno in nepogojeno še ni svoboda, kot kontingenca znotraj prirodnega in družbenega dogajanja pa je pogoj za možnost udejanjanja svobode.

Analično vzeto, lahko razločujemo negativni in pozitivni aspekt svobode. Negativni aspekt svobode sestoji iz dejstva, da smisel, aktualiziran v doživljanju, ne pripada redu realne pogojenosti prirodnega in družbenega dogajanja, temveč ima lastno zakonitost. V odnosu do te pogojenosti ni pogojen, ampak dano pogojenost transcendirata. Pozitivni aspekt svobode sestoji iz ustvarjalnega impulza človekovega samopotrjevanja, iz udejanjanja zmeraj novega smisla, doživljenega v izvorni zbranosti osebnosti. Negativna plat svobode je torej transcendenca smisla, pozitivna plat pa je ustvarjalnost.

Neko bitje se lahko odloči, da bo spremenilo okoliščine lastnega obstajanja samo takrat, če po nekaterih svojih lastnostih transcendirata pogojenost, katero bo spremenilo, torej v primeru, da ni po njej brez ostanka pogojeno. „Takšen je odnos človeka do konkretno obstoječega prirodnega in družbenega okolja: v njegovo danost vceplja idealno zadanost svojih ciljev – (on) „ne spreminja v naravnih snoveh samo oblike, temveč uresničuje hkrati v teh snoveh svoj namen, ki ga pozna, ki uravnava njegovo delovanje tako kakor zakon in ki mu mora podrediti svojo voljo“.² Ta razlika med človeškim delom in dejavnostjo živali, da namreč „na koncu procesa dela nastane rezultat, ki je bil že ob njegovem začetku v delavčevi zamisli, ki je torej miselno že prej obstajal“³, omogoča človeku, da postane izvir novih določenosti, v katerih se on pojavlja kot to, kar določa. Pri tem mu ne zadošča samo poznanje lastnih smotrov, temveč tudi spoznanje tipov določenosti, ki mu lahko služijo pri realizaciji teh smotrov: teleološka komponenta mora priti v zvezo s tipom zakonitosti, ki približno ustreza ontični plasti (prirode ali družbe), v kateri naj bi se smoter udejanjil. Korespondenca v principu ni popolna, toda kolikor je večja – kar omogoča boljše uskladenost tipov določenosti, ki sodijo sem – toliko več je možnosti, da se bo cilj realiziral. Ko človek spoznava svojo parcialno določenost, mu vse bolj uspeva postajati, to, kar določa, sprva v odnosu do lastne prirodne določenosti, potem pa tudi do določenosti lastnega proizvoda, namreč družbe. Tako je negativnost svobode – kot določanje, ki negira dano določenost – ena bistvenih gibal zgodovine. Medtem ko negativna stran svobode omogoča bistvene posege v dano pogojenost, pozitivna stran svobode – kot vsebina človekovih potreb in ciljev – določa smer, ki jo bo ubralo spreminjanje dane pogojenosti. Že v zelo zgodnjih človekovih posegih v lastno pogojenost se kaže avtonomnost smisla, s katero mu v odnosu do lastne (parcialne) določenosti vse bolj uspeva postati to, kar določa. Svoje tvorbe ustvarja po zgledu pravilnih geometrijskih likov, katerih ni našel v prirodi, temveč v zakonitosti lastnih razumskih postopkov. Misel in domišljija starih filozofov in arhitektov sta naravnost obsedeni od njihove formalne pravilnosti in nujnosti, tako značilne za red, kateremu pripadajo. Fasciniran nad pravilnostjo matematičnega reda, je človek pripravljen gledati v njem temeljno zakonitost prirode, od katere je odvisen tudi sam, v imenu te občudovanje zbujujoče pravilnosti je pripravljen celo lastno svobodo razglasiti za ničevno. Vendar pa pušča pri delovanju take konsekvence v nemar in jemlje matematični red za pripomoček pri realizaciji svojih ciljev. Njegovi cilji so v odnosu do dinamike prirode stabilni, zato mu ko jih z merjenjem izbranih pozicij fiksira v tej dinamiki uspeva, da najde zadosti gosta presečišča abstraktnega reda, s katerim operacionalizira tudi dogajanja v prirodi. Abstrahirani deli prirodnega dogajanja, ki jih je moč matematično izraziti, postanejo tako oporna točka tehničnega delovanja. Prevaro, ki nastane, ko se ti, po razumski poti abstrahirani deli zamenjujejo za samo bistvo prirode in celo biti, je spoznal že Platon, ko je obravnaval, kot da „sanjajo o bivajočem“⁴.

2 K. Marx, KAPITAL I; 5., I.

3 Ibid.

4 Platon, POLITEIA, 533 b, c.

geometrijo in znanstvene discipline, ki ji sledijo, v primeru da ne raziskujejo predpostavk, katerih se držijo. To pa marsikateremu kasnejših raziskovalcev ni preprečilo, da ne bi nasedel prevari. In vendar gre samo za dialektiko človekove svobode, ki se ne bi mogla realizirati brez različnih tipov določenosti: nepopolna določenost narode mu omogoča, da izkorišča parcialno skladanje narodnega dogajanja z nujnostjo matematičnega reda za realiziranje svojih ciljev. Popolna nedoločenost narode bi človekovo ustvarjalnost prav tako onemogočila kot popolna določenost.

Uspešnost tehnične prakse je torej utemeljena na usklajevanju dveh ali več tipov določenosti, od katerih je moč karakterizirati s popolno določenostjo (nujnostjo) samo tiste, ki človeku služijo, kadar nastopa kot to, kar določa. Ob tem je človek svoboden pri izbiri ciljev, ni pa svoboden pri izvedbi (parcialnega) usklajevanja, ker mora ravnati po zakonih tistih določenosti, katere je spoznal in ki jih namerava uskladiti. Način uskladenosti izražajo pravila tehničnih postopkov. Medtem ko se tehnična praksa dogaja v dimenziji pravilnosti-nepravilnosti postopkov, usmerjenih k prostorsko-časovni ekstenziji, sestojijo višje oblike človekove ustvarjalnosti iz izražanja doživljene resnice. Svoboda je tedaj tudi vsebinsko izražena v resnici človekovega duhovnega samopotrjevanja, medtem ko tehnična pravila spadajo v področje izraznih sredstev, s katerimi se vrednotenje umetnika oziroma moralno, socialno ali religiozno usmerjenega ustvarjalca udejanja.

Za popolnost udejanjanja človekove svobode ni odločilno, na katerem področju se bo le-ta udejanjila, temveč v prvi vrsti v izhodiščni zbranosti doživljena resnica, ki osmišljuje delovanje. Kadar ta doživljajsko-ustvarjalni kompleks zaradi ranjene integritete človeškosti pride v nevarnost, ima to največkrat za posledico revolto, ki pod njenim vplivom intenzivnost kompleksa ne slabi (kakor bi morda kdo hotel), temveč se celo krepi. Ker ima ogroženost človeštva in svobode svoj temelj največkrat v družbeno-ekonomskih relacijah, srečamo najpogosteje prav na tem področju kali revolte, ki rezultira iz take nevarnosti. Revolta utegne iz posebnosti osebnega doživljaja preiti v spreminjanje pogojenosti družbe, če pa se poloti množic, preraste v revolucionarno gibanje. Revolucionarno gibanje nikoli ne nastane samo kot rezultat vnanje določenosti (ekonomske, vitalne ali kake druge). Vplivi vnanje določenosti ga lahko pogojujejo samo z večjo ali manjšo verjetnostjo, vendar pa ga neogibno ne povzročajo, saj tvorijo samo eno plat v medsebojnem delovanju subjekta in objekta. Zaradi tega revolucije pogosto izostanejo, kjer bi bile po tej pogojenosti verjetne, izbruhnejo pa v okoliščinah, ki so daleč manjše objektivne verjetnosti, če obstajajo osebnosti, ki postanejo z ustvarjalnostjo svobode njihove iskre in kondenzacijska središča, okrog katerih se gibanje koncentrira. Revolucija ima nujno svoje heroje, posameznike in revolucionarne množice, katerih avtentični doživljaj svobode ustvarjalno obeležuje samo revolucijo; če pa tega doživljaja ni, se revolucija spremeni v prazno rušenje in teror ali pa stagnira, vkljenjena v forme, ki so nasprotno dejanski vsebini. — Revolucionarno usmerjena gibanja se utegnejo pojaviti celo v okoliščinah, v katerih ni nobene verjetnosti, da se bodo pozitivno končala, pa vendar nasprotna logiki ekonomskega razvoja, taka utopična situacija, močno prevzame ljudi ter jih, medtem ko črpa svojo moč iz revolte, pogosto pripelje do tveganja in celo do preziranja fizične samoohranitve. Taki pojavi ne izvirajo iz ekonomskih ali bioloških zakonitosti, saj so tem tipom zakonitosti tuji, temveč pripadajo dimenziji celovite človeškosti, katero karakterizira kompleksnejša zakonitost.

Eden bistvenih principov, ki jo konstituirajo, je eksistencialna svoboda, razodevajoča se doživljaju izvorne zbranosti osebnosti in ustvarjalnemu izražanju tako doživljenega smisla. Odločnost za resnico na vseh njenih ravneh — od izvorno — doživljenega smisla do raziskovalnega dela v prostorsko-časovnih relacijah — je utemeljena v tem aktualiziranju eksistencialne svobode; bitje, kateremu ni lasten neposreden doživljaj svobode, ne more postaviti lastne pogojenosti pod vprašaj. Ostajajoč v mejah dane pogojenosti, se ne more

odločiti za spoznanje niti te niti katerekoli pogojenosti, niti se ne more odločiti za njeno spremembo. Brez doživljaja svobode bi torej ne bilo človekovega zavestnega spreminjanja lastne prirodne in družbene pogojenosti, tj. ne bi bilo dela kot zavestne smotrne dejavnosti, na kateri temelji zgodovinski obstoj človeštva. Brez doživljaja svobode se zgodovinski proces ne bi bil niti začel niti se ne bi mogel razvijati.

Ta proces je zrasel z doživljanjem svobode tudi tedaj, kadar se prebija skozi tragični boj s premočnimi silami določenosti. V sodobni situaciji družbenega razvoja pri tem ni toliko relevantna določenost prirode in objektivna komponenta družbene zakonitosti, kolikor determinante, zasnovane na subjektivnosti volje do moči, v katerih človek nastopa kot to, kar določa. Omogočeni po hitrem razvoju specializiranega eksaktnega znanja in njegove tehnične uporabe, se namreč, na razrednih ali birokratskih družbenih temeljih, formirajo organizirani centri moči, ki kažejo tendence po totaliziranju, tj. težijo za tem, da bi si podredili vse drugo družbeno in kulturno dogajanje, išoč v tej podrejenosti učvrstitev svojih premočnih pozicij. Tako začenjajo celovitost humanosti, ki je smisel in cilj človekovega obstajanja, obravnavati kot sredstvo za razvijanje tendenc, ki so resda izšle iz te humanosti, toda ker so krenile na pot parcialnega gibanja, preraščajo v njeno negacijo. Komponente družbenega razvoja, v katerih te tendence delujejo, se zavoljo tega odtujujejo celovitosti humanosti, iz katere so prvotne izšle. V tej zamenjavi odnosa sredstvo-smoter, tipični za odtujitev, se tudi doživljanje svobode samo v sebi razceplja, zato se po eni strani povezuje z odtujenimi tendencami moči, kar ji daje karakter subjektivne poljubnosti, medtem ko se po drugi strani, kadar ostaja zvesto izvorni humanosti, koncentrira v odpor. Pomen hipertrofije parcialnih in odtujenih tendenc so zadnjih nekaj več kot sto let obravnavali predvsem v družbeno-zgodovinskih raziskovanjih Karla Marxa, nato z drugega zornega kota v Nietzschejevem razgaljanju volje do moči, skrite pod videzom moralnih vrednot, danes pa zlasti v Heideggrovem orisovanju nihilistične nevarnosti. Tem trem raziskovalcem je skupen vpogled v to, da je ena bistvenih karakteristik odtujitve, katera kaže epohalno simptome nihilizma, ta, da originalne kvalitete vrednosti odstopajo pred kvantificirajočimi tendencami (npr. pri Marxu odstopanje uporabne vrednosti pred menjalno vrednostjo blaga), torej pripravljane nekega v bistvu nesmiselnega sveta, v katerem kvalitete vrednosti izginjajo, zamenjavane za medsebojno zoperstavljanje kvantuma moči. Marx je problematiko odtujitve v temelju zapopadel in obdelal na družbeno-ekonomskem področju in je s tega gledišča dal perspektivo njenega prevladanja z družbeno revolucijo. Antropološka problematika, ki je s tem povezana in ki prihaja v ospredje tudi v sami revoluciji, zlasti v njenih poznejših fazah, pa je v veliki meri še neraziskana. Analize dveh omenjenih mislecev bi, ob ostalih, mogle v tem pogledu marsikaj osvetliti, če ne izgubimo spred oči specifičnosti njunih enostranosti in sem pa tja naknadno formiranih simplifikacij. Ko se Nietzsche skuša prebiti skozi nihilizem z afirmacijo prav tiste volje do moči, katero je bil odkril kot protislovno bistvo različnih oblik moralne in politične pojavnosti, ne uporablja v zadostni meri svoje lastne analize,⁵ temveč skicira globalno rešitev z zoperstavljanjem dveh plati alternative močan-sibek. Različna izkazovanja moči – ustvarjalna, umska, fizična, moralna, ekonomska in politična moč – ostanejo pri tem kvalitativno nediferencirana, zato rešitev nujno postane kvantificirajoča simplifikacija. Tako pade v isti nihilizem, katerega je hotela prerasti. Ko Heidegger, navezujoč v tem na Nietzscheja, v samozavedni afirmaciji volje do moči gleda najvišji doseg metafizike kot preddvorja nihilizma, jemlje ravno tako neizdiferencirano razlago moči, po kateri se pod vplivom moči vrednostne kvalitete vse bolj preobražajo v kvantume subjektive moči. Ko ima pred

5 Izpeljane zlasti v razvojni fazi od MENSCHLICHES-ALLZUMENSCHLICHES (1878) do ZUR GENEALOGIE DER MORAL (1887). Simplifikacije so pogostnejše v poznejših delih, verjetno pod vplivom bližajoče se bolezni.

očmi nihilistično obeležje takega sveta, išče rešitev onstran afirmiranja moči, kakor tudi onstran tiste specifične forme racionalnosti, ki je kot zgodnji simptom nihilizma pripravila njena izkazovanja. Če se ta onstranost kontemplativne priprave na razodetje biti, v kateri človekova subjektivnost ne zakriva smisla razodetja s poljubnostjo, razume kot sestavni del v kompleksnosti človekovega obstoja, je lahko Heideggrova rešitev pomemben prispevek k našemu času, razkrojenem od odtujenih tendenc. Toda v zvezi s tem moramo poudariti tudi dejstvo, da je tista specifična komponenta racionalnosti, ki se že pri starih Grkih prikazuje kot razumski moment metafizike in ki od renesanse naprej stopa v ospredje kot formativni faktor eksaktnega znanja in njegove tehnične uporabe, dejansko samo ena od parcialnih tendenc, ki je pognala znotraj filozofije, zato pa še ni samo bistvo filozofije. V nasprotnem primeru namreč ne bi mogli resnično vrednotiti avtentičnega prispevka filozofije k svojevrstni humanosti sodobnega človeka, kar brez dvoma vpliva tudi na projektiranje prihodnosti, vsaj kolikor morejo nanj delovati zavestna človeška hotenja.

Čeprav je torej zgodovinski proces utemeljen na svobodi kot eksistencialni lastnosti človeka in ga prežema doživljanje svobode, v katerem se ta lastnost izkazuje, ne pelje razvoj tega procesa nujno k svobodi, temveč utegne peljati tudi k vedno večjemu konsolidiranju odtujitve. Tendence, ki vodijo v to smer, imajo karakter parcialnosti, toda nevarnost, ki jo nosijo v sebi, ni zato nič manjša, kajti ravno parcialnost in specializiranost jim omogočata hitrejši razvoj, s tem pa preraščanje v dominanten položaj v odnosu do celote, iz katere so izšle. Samo ob sebi je umevno, da te sile odtujitve slutijo osrednjo nevarnost za realiziranje takih svojih teženj, bolj ali manj zavestno, v konsolidiranju in aktiviranju ravno tiste originalne celote človekosti, iz katere so izšle in kateri hočejo vsiliti svojo premoč. Zato se borijo v prvi vrsti proti doživljanju svobode in ga poskušajo na razne načine onemogočiti ali vsaj udušiti, saj se zlasti v njem koncentrirajo in poglobljajo izvorno-človeška dinamika. Kot najučinkovitejša od teh načinov sta se izkazala eliminiranje izvorno usmerjene budnosti osebnosti in zamenjevanje sokratskega iskanja resnice z udobnim gibanjem znanja na ravni tehnične in ideološke pravilnosti. Ta pota se namreč izogibajo reagiranju direktne revolte in se zato dozdeva, da z večjo gotovostjo pripravljajo sivo bodočnost, v kateri bi človek posameznik in človeške množice postali pripravno sredstvo manipuliranja, ki izvira iz centrov politične in tehnične moči.

V zgodovinskem dogajanju pa je trajno navzoča tudi izvorno-človeška dinamika, ki je dovolj močna, da se takšni organizirani centri moči počutijo od nje bolj ogroženi kakor od kateregakoli tekmeca njihovega lastnega kova. Ta dinamika ne sestoji iz nagle rasti med seboj ločenih tendenc – eksaktno usmerjenega razuma in volje – ki se jih v njihovi hipertrofiji zlahka vključi v aparat alienacije, temveč iz celovitega razvijanja humanosti, ki kot taka ne prerašča v silo nad kom, ampak so to resnično ustvarjalna tla, iz katerih poganja vse, kar človek bistvenega vnaša v svoje obstojanje. Ta humanost je torej tudi izhodišče celovite človekove moči, ki je moč svobode, kadar se aktualizira v izvorni zbranosti osebnosti in premi ustvarjalnosti, ki izhaja od tod, ki pa utegne v med seboj ločenih opredelitvah, v katerih poteka udejanjanje, preiti v lastno negacijo⁶ in se utrjevati z izolacijo v abstraktnosti negativitete. Če pa se v komponentah udejanjanja izraza v njih ohranjena originalna kvaliteta, tedaj se ustvarjalnost svobode kaže za superiornjšo od tistih tendenc, ki ubirajo pot k utrditvi alienacije. Njihova abstraktna samostojnost se tedaj razodeva kot relativnost tehničnega posredovanja svobode. Pota tega posredovanja gredo čez območja tragike. Zgodovinski proces bi bil v resnici že zdavnaj degeneriral v revščini ali norosti, če se humanost kot moč svobode zmeraj znova ne bi pokazala za močnejšo od trpljenja, ki ga odtujeni človek povzroča človeku.

6 Dialektična relacija substanca-modusi pri Spinozi je v bistvu mišljena na ta način.

1 Eksistencialno vzeto je svoboda ena od bistvenih človekovih lastnosti, ki se izkazuje v specifičnem doživljanju. Če jo pojmovno ekspliciramo, se pokaže kot struktura, ki dialektično vključuje antitezo določenost-nedoločenost in različne tipe določenosti na eni strani te antiteze. V zgodovinskem udejanjanju svobode se izkazuje kompleksna dialektika medsebojnega delovanja teh momentov. Nedialektične razumske interpretacije skušajo svobodo razložiti s pomočjo samo ene od plati te antiteze, zato tudi kot samo neki tip navidezne nedoločenosti.

Dialektični temelji kulture dela

Mr. Vjekoslav Butigan

Sintagma „kultura dela“ je novejšega datuma. Danes je vse pogosteje srečujemo na častnem mestu v političnih programih sindikalnih organizacij doma in po svetu. O njej razmišljajo programerji vzgojno-izobraževalnega in kulturnega razvoja nacionalnih skupnosti. Vse to pomeni, da je delo doseglo tisto razvojno stopnjo, ko se ne postavlja vprašanje samo njegove ekonomske uspešnosti, temveč tudi stopnje humaniziranosti, tj. v kakšni meri delo razvija individualne sile in sposobnosti delavca v skladu z najprogresivnejšimi vrednostmi in ideali.

Tematiziranje kulture dela kot posebne oblike subkulture vse bolj izzivajo:

1. procesi dezalienacije dela in afirmacije samoupravnih družbenih odnosov doma in v svetu.

2. sodobna znanstvena, tehnično-tehnološka in kulturna revolucija in

3. spontane ali organizirane akcije delovnih organizacij doma in v svetu, da bi humanizirali proizvodne razmere, proizvodne odnose in proizvodjalne sile.

Kategorialni aparat „kulture dela“ ni dovolj razvit, zaradi tega niso izključeni nesporazumi glede pomena termina „kultura dela“. Ta termin je brez dvoma nesmiseln za ljudi, ki mislijo v kategorijah tradicionalno-aristokratskega pojmovanja o kulturi, po katerem je kultura privilegij samo človeškega duha. Torej je povsem umestno vprašanje, ali je delo sploh mogoče povezovati s kulturo. Odgovor na to vprašanje je bistveno odvisen od načina definiranja pojmov „kultura“ in „delo“. Zapletenost fenomena kulture in možnosti različnega gnoseološkega obravnavanja kulture implicirajo veliko število različnih definicij kulture. Američana Kroeber in Cluckon sta ugotovila, da obstaja 257 definicij kulture. Jaz se bom v nadaljnji analizi opiral na definicijo dr. Miloša Ilića, ki pretendira na integralno definiranje kulture, poleg tega pa je plodna tudi za nalizo odnosa kulture in dela. Pod kulturo razumemo „celoto vseh tistih procesov, sprememb in tvorb, ki so nastale kot posledica materialne in duhovne intervencije človeške družbe (v prirodi, družbi in mišljenju). Osnovni smisel kulture pa sestoji v tem, da olajša ohranitev, nadaljevanje in napredek človeške družbe.“¹

Tudi pojem dela je mogoče definirati na različne načine. Najsplošnejši, filozofski, pomen termina „delo“ je opredeljen kot dogajanje, v katerem se nekaj dogaja s človekom in svetom, v katerem človek živi, v katerem se transformira priroda, kakor pravi Karel Kosik.² Tako dejavnost, s katero človek zavedno in svobodno spreminja svoje okolje in sebe v njem, imenujejo marksistično orientirani filozofi praksa. Na bistveno razliko med prakso in delom je pokazal Hegel, ki je imel „prakso“ za filozofsko, „delo“ pa za ekonomsko kategorijo. Marx se je, kakor tudi njegov veliki učitelj Hegel, po dokazih dr. Vanja Sutlića dosledno držal distinkcije med pojmom „praksa“ in „delo“.³

Georges Friedmann⁴ je mnenja, da je za antropološko proučevanje dela zelo pomembno, da razlikujemo „delo“ in „dejavnost“ zato, ker je delo prisilna, dejavnost pa svobodna aktivnost.

Radikalni privrženci teorije o odtujitvi dela bodo trdili, da je kultura dela navaden paradoks, klasičen primer *contradictio in adiecto*. Delo kot mezdno delo, kot odtujena

1 Dr. Miloš Ilić: Sociologija kulture i umetnosti, „Naučna knjiga“, Beograd, 1966, str. 13.

2 Karel Kosik: Dialektika konkretnog, „Prosveta“, Beograd, 1967.

3 Vanja Sutlić: Bit i suvremenost, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1967.

4 G. Friedmann et P. Naville: Traite de sociologie du travail, Librairie Armand Collin, 1964.

dejavnost, ki poteka pod pritiskom, brez svobodne izbire, ustvarjalnega impulza in veselja, ne more biti del kulture. Tako pridemo do stališča, na podlagi katerega se razpravljanje o vprašanju kulture dela znajde pred resnimi pomisleki.

Prav res, kultura in delo sta se na zgodovinski poti družbe pomikala po različnih kolesnicah, šele v poznejših razdobjih so ju premišljeno postavljali drugega ob drugega. Iz pojmovanja o polarnosti kulture in dela je vzniknila teza, da je celotna človeška kultura kot rezultat dela v inferiornem položaju v primerjavi s prakso, ker je nastala iz odtujenega dela in je zato tudi sama postala odtujena sfera, ki predstavlja hudo oviro za svoboden človekov razvoj, za samorealizacijo človekove humanosti.⁵

Videz nerešljivega paradoksa med kulturo in delom bo nemara izginil, ko bomo začeli razpletati vse tiste tenke niti dialektičnih relacij kulture in dela, ki kažejo, da ima delo poleg svoje slabe strani tudi dobro stran. Delo kot ekonomska aktivnost ni samo sfera odtujitve, temveč tudi sfera kreativnosti in samorealizacije generičnega bistva človekovega bitja, sfera naraščanja humanosti, s tem pa tudi kulturne realizacije.

Negatorsko stališče aristokracije starega in srednjega veka do proizvodnega dela je že zdavnaj izgubilo tla pod nogami. Buržoazija je dala proizvodnemu delu dostojanstvo temeljne vrednote kapitalistične družbe in ni proizvodnih aktivnosti kot materialne kulture vrednotila nič slabše od duhovne kulture. Prioritetni eksistencialni pomen materialne kulture za človeški rod najprepričljiveje govori o nedvomnem pomenu, ki ga ima aktivnost, s katero se ta kultura ustvarja. Rezultati človeškega dela so obogatili človekovo življenje in so omogočili vsestranski razvoj. Ravno zavoljo tega ne moremo delu odvzeti atributov kulture. Delo nosi v sebi nujno tudi lepoto svojega dejanja.

Tako obravnavanje dela skriva v sebi nevarnost metafizičnega gledanja na delo kot na posebno bistvo izven in neodvisno od subjekta dela, od človeka in njegovega odnosa do svojega in tujega dela. Zato Karel Kosik po pravici trdi, da je vprašanje „kaj je delo“ nujno povezano z vprašanjem „kdo je človek“. Tako dobiva vprašanje „kaj je delo“ antropološko dimenzijo, brez katere je nemogoče prodreti v bistvo kontroverze o delu.

S pedantno antropološko analizo človekovega bitja je Marx ugotovil, da je človek generično, svobodno, kreativno, univerzalno, prirodno-družbeno in zavestno bitje. Marxovo stališče, da je človek predvsem bitje prakse, implicira tezo, da se človek kot prirodno bitje transformira v družbeno, humano, kulturno bitje, ki ustvarja okrog sebe kulturno okolje in kultivira svoje potence v sebi v procesu dela kot posebni obliki človekove prakse, Marxova analiza dela, če jo gledamo v zgodovinski genezi, se je začela z analizo odtujenega dela v Ekonomsko-filozofskih rokopisih in se je končala z ugotovitvami o realnih potrebah, možnostih in zgodovinski neizogibnosti kultiviranja dela.

Človekovo delo vsebuje attribute kulture v tisti meri, v kateri korespondira s človekovim bistvom, z njegovimi sposobnostmi in kolikor pomaga pri konstituiranju osebne integritete, psihičnega ravnotežja, strukturiranju pozitivnih lastnosti osebnosti in omogoča človekovo samorealizacijo.

O delu, ki bo popolnoma, brez ostanka kulturno, je težko govoriti, ker vsebuje delo v svojem temelju napor, vsak napor pa terja odrekanje, izgubo dela osebnosti. Zaradi tega je bolj upravičeno govoriti o večji ali manjši meri kultiviranosti človekovega dela, ki poteka v večjem ali manjšem skladu s človekovo naravo, z njegovimi generičnimi možnostmi, pred vsem pa v skladu z njegovimi kreativnimi potrebami. Te teze ne morejo spraviti ob veljavo številni primeri nekreativnih, rutinskih, repetitivnih operacij razdrobljenega izkoriščanega dela. Ti lahko samo dokažejo, da ima kultivirano delo močno antitezo, kakor imajo svojo antitezo humanizem, napredek, lepota in druge vrednosti.

Proizvodno delo kot ekonomska dejavnost lahko gledamo kot kulturni fenomen, v mejah zgodovinsko določene kulturne situacije, in to v meri, v kateri delo omogoča osebno napredovanje osebnosti, v meri, v kateri omogoča naraščanje ustvarjalnosti. Spoj

kulture in dela se konstituira v obliki kulture dela kot fundamentalni obliki elementarne kulture, ki predstavlja osnovni pogoj obstanka in razvoja človeka in njegove skupnosti. V kulturi dela so združeni najpomembnejši dosežki človekovega duha v smislu uporabne znanosti v proizvodni tehnologiji, v konstrukciji strojev, umetniškem oblikovanju predmetov.

Kulturo dela lahko razumemo kot KULTURNI KOMPLEKS, SITUIRAN V ELEMENTARNO KULTURO, KI NOSI V SEBI OPLEMENITENE PSIHOFIZIČNE POGOJE DELA, HUMANIZIRANE SOCIALNE ODNOSE PRI DELU, DELOVNO IN SAMOUPRAVNO KULTURO. OGRODJE DELOVNE KULTURE TVORIJO KULTIVIRANE DELOVNE SPOSOBNOSTI, DELOVNE NAVADE, NEGOVANJE USTVARJALNOSTI IN KULTURNA IZPOLNITEV PROSTEGA ČASA;

Kultura dela ima svoj vir v prvotni težnji človeka, da bi delo napravil znosnejše, da svojo temeljno, bistveno življenjsko dejavnost, delo, napravi za smiselno in prvo življenjsko potrebo, da pri delu najde zadovoljstvo in življenjske radosti. Neizogiben spoj kulture in dela je dolgo spodkopaval paradoksalni razvoj človeške družbe, ki je temeljil na RACIONALNO ORGANIZIRANEM DELU IN USTVARJANJU IRACIONALNIH SOCIALNIH ODNOSOV IN OBLIK, KI SO UNIČEVALI HUMANISTIČNO VSEBINO TEHNIČNO-TEHNOLOŠKEGA NAPREDKA.

S krepitvijo družbeno-ekonomske in politične moči delavskega razreda je nastala sila, ki s katalizatorsko močjo svojega razrednega interesa teži za tem, da bi osvobodila delo, da bi integrirala vse oblike zgodovinsko diferenciranega dela, predvsem intelektualno in manualno delo, proizvodno in neproizvodno delo. Ta sila spontano teži za tem, da bi delu vrnila kreativnost in da bi tako delo naredila vsebinsko bogatejše, KULTURNO.

Kultura v obliki visoko razvitih in oplemenitenih sposobnosti delavca je najpomembnejši element proizvodnih sil, zaradi česar ima tudi velik ekonomski pomen. Kultura je neposredni vzrok in posledica sodobne znanstvene in tehnično-tehnološke revolucije. Zavaljo tega priklepa kultura, predvsem v funkciji kulture dela, pozornost številnih raziskovalcev tehnično-tehnoloških in kulturnih sprememb v sodobni družbi. Pomemben prispevek k proučevanju teh sprememb so dali Radovan Rihta in sodelavci, ki v kultivaciji delovne sile in proizvodnega okolja gledajo prioriteto nalogo zavestne človeške akcije, ki gre novim, prihajajočim proizvodnim silam naproti.

„S porastom ustvarjalnih elementov v delu se bo verjetno težišče premikalo bolj k individualni skrbi za kultivacijo človekovih sposobnosti pri delu. Stališča inženirske psihologije, ergonomike, ponekod že danes vodijo k rekonstrukciji neprijetnih, zanemarjenih tovarn, ki imajo zmeraj obliko temnih silhuet, v zavestno harmonizirane, psihološko premišljene, estetsko koncipirane prijetne delovne prostore, podobne laboratorijem, obdane z zelenjem in opremljene s sodobno higiensko tehniko; ta pojav označuje bližino meja industrijske civilizacije, temeljne spremembe, ki nastaja v vsebini „zaposlitve“ in v funkciji „delovnega prostora“ za človeka in družbo.“⁶

Klasično industrijsko delo se je razvijalo ob domnevi, da se mora delavec prilagoditi teku stroja. Osnovna koncepcija moderne industrije pa je zasnovana na tem, da se daje prioriteta človeškemu dejavniku, s katerim je treba uskladiti delovne razmere. Z ozirom na to pričakujemo od sociologije, psihologije, medicine in drugih specializiranih znanstvenih disciplin, ki se ukvarjajo s problematiko dela, da pokažejo, kako je mogoče vzdigniti na znanstveno raven skrb o kulturi delovnega okolja, o profesionalni orientaciji in osebni perspektivi, o razporedu delovnih ljudi, o delovni motivaciji, in da ugotovijo, kako je mogoče v celotnem sodobnem proizvodnem sistemu materializirati „zorni kot človeka“.⁷

6 Radovan Rihta in sodelavci: Civilizacija na raskršću, „Komunist“, Beograd, 1972, str. 177.

7 Ibid., str. 176.

Zaradi tega „pomen kulture dela v času tehničnih prevratov naglo raste. Njegov rezultat je nastanek znanstvene discipline, ki se trudi izkoristiti spoznanja psihologije, sociologije dela in fiziologije direktno v projiciranju in konstrukciji ter reševati probleme kulture dela na najvišji pojmovni ravni (ergonomika).“⁸

Radovan Rihta in sodelavci so prepričani, da je človeštvo na pragu nove epohe, v kateri izginja navzkrižje kulture in dela, v kateri kulturni razvoj koincidira z razvojem proizvodjalnih sil, kajti najpomembnejši dejavnik razvoja proizvodjalnih sil in človeškega življenja postaja samorazvijanje človeka, naraščanje njegovih ustvarjalnih moči. Zaradi tega razvijanje človekovega bitja postaja tudi ekonomski smoter. Ekonomija prerašča horizonte logike samo uporabe delovne sile in prehaja na teren kultiviranja in humaniziranja človeka-delavca. Nikoli doslej ni bil ekonomski pomen kulture tako velik. . . . medtem ko je imela kultura v preteklih stoletjih svoj obstoj samo na obrobju človeškega življenja v družbi, nad osrednjim tokom civilizacijskega procesa, sedaj pa nasprotno posega kot odločujoči dejavnik neposredno v središče dogajanja. Znanstveno-tehnična revolucija tako korespondira s KULTURNO REVOLUCIJO doslej nepoznatih razsežnosti in pomena.“⁹

Sodobne tehnično-tehnološke spremembe so dosegle korenita predrugačenja v stilu dela, življenja, načina mišljenja in vrednotenja ljudi. V tem smislu pomenijo te spremembe kulturno revolucijo, ki je iztanjšala senzibilnost človeka in mu odprla nepoznane prostore humanosti.

Ta revolucija je do neslutnih razsežnosti razširila fond akumuliranega vedenja, pomnožila človeške potrebe in razvila raznotere sposobnosti človeka. Tako je kultura prodrla v bistvo dela in oplodila moderne proizvodjalne sile z najpomembnejšimi kulturnimi vrednotami sodobne družbe. S tem je kultura prevzela nase poslanstvo humanizacije dela, osvobajanja in kultivacije kreativnih sposobnosti in afirmacije talenta kar največjega možnega števila ljudi. Z znanstveno-tehnološko in kulturno revolucijo naših dni nastajajo objektivne možnosti, da se delu, rojstnemu kraju človeka in njegove zgodovine, vrne dostojanstvo, ki je postalo vprašljivo zavoljo nasilnega ločevanja duhovnosti, lepote, dobrote in splošno humanosti od dela in vsakdanjega življenja ljudi.

Zgodovinsko neizogibnost integracije kulture in dela in podrejanje dela merilom človeškega roda je zelo dobro občutil in pregnantno izrazil Clement Greenberg s temile besedami: „Če hoče človek še naprej odkrivati in udejanjati svoje možnosti v zgodovini, se bo moral na tej točki lotiti problema KULTURE IN DELA – z drugimi besedami svoje oblasti nad delom.“¹⁰

Neizogibnost srečanja kulture in dela je med prvimi, če ne kar prvi, anticipiral Marx v svoji viziji tehnično-tehnološkega razvoja industrije. Po tem ga imamo lahko za modernega misleca industrijskega dela. Marx je jasno videl, da osrednji vir človekovih proizvodnih moči ni neposredno fizično delo, temveč delo, opredmeteno v znanosti, tehniki in tehnologiji. „Vrednost stare industrije se ohranja tako, da ustvarja osnovo za novo, pri kateri se odnos kapitala in dela prikazuje v novi obliki; . . . kultura vseh lastnosti družbenega človeka in proizvodnja tega človeka, po možnosti čimbolj bogatega s potrebami, kajti biti bogat po lastnostih in odnosih – njegova proizvodnja naj ustreza po možnosti čimbolj totalnemu in univerzalnemu družbenemu proizvodu (kajti če želi uživati v mnogočem, mora biti za uživanje sposoben, torej kar se da visoko kultiviran) – JE RAVNO TAKO EDEN NUJNIH POGOJEV (podčrtal V. B.) na kapitalu utemeljene proizvodnje.“¹¹

8 Ibid.

9 Ibid., str. 36.

10 Tekst C. Greenberga v knjigi Charles Walker: Moderna tehnologija i civilizacija, „Naprijed“, Zagreb, 1968, str. 394.

11 Citirano po knjigi Rudija Supka: Sociologija i socializam, „Znanje“, Zagreb, 1966, str. 237.

Marx je na osnovi skrbne analize dela v kontekstu družbenoekonomskih in kulturnih pogojev kapitalistične družbe zahodne Evrope 19. stoletja ugotovil, da je človeško delo zašlo v slepo ulico, iz katere bo našlo izhod samo, če se kultivirajo vsi njegovi elementi in funkcije, če ga začnemo radikalno očlovečevati. Samo kultivirano, humanizirano delo ustvarja možnosti za neokrnjeno afirmacijo delavčeve osebnosti, njegovih kreativnih sposobnosti, pozitivnega emotivnega odnosa do dela, s tem pa tudi za doseg takih rezultatov dela, ki bodo ustvarili družbo tako materialne kakor tudi duhovne blaginje. Temeljno sporočilo celotne Marxove teorije o delu in človeku lahko skržimo na poziv vsem progresivnim silam družbe, zlasti pa proletariatu, na boj za humanizacijo človekovega in družbenega dela.

Psihološka in sociološka raziskovanja človeškega dejavnika v proizvodnji v visoko razvitih deželah kapitalistične družbe so ugotovila, da je človeško delo prišlo v krizo, iz katere se lahko izvleče samo s humanizacijo vseh elementov dela, toda v okviru kapitalistične družbe. Dejanska humanizacija dela v kapitalizmu ni mogoča.

S sodobno kulturno revolucijo vse bolj prodira mnenje, da lahko reši človeka in njegovo skupnost pred iracionalnimi in antihumanimi produkti industrijske civilizacije edinole vsestranski kulturni razvoj, mišljen v najširšem smislu te besede. Kultura, kot kultivirane lastnosti in sposobnosti človeka, kot humanizirano socialno, tehnično in prirodno okolje, more edina subjektivno motivirati in angažirati masovne zavestne sile družbe za ustvarjanje vseh potrebnih možnosti, da se generično bistvo človekovega bitja neposredno, praktično, svobodno realizira.

Absolutno vedenje in totalna praksa

Blaženka Despot

„Filozofi so svet samo različno interpretirali, gre za to, da ga spremenimo“ (Marx)
„Tehniki so svet samo spreminjali, gre za to, da ga osmislimo“. (Axelos)

Absolutna znanost, po Heglu posredovano razumevanje vsega, kar je, je najvišja možnost zahodnoevropske „interpretacije“ biti iz mišljenja. To „zoževanje“ razumevanja biti je utemeljeno na svetovnosti sveta. Odnos je bistvena struktura biti, zakaj čeprav bit ni nič, kar obstaja, vendar ni bivajoče, marveč je šele v odnosu do bivajočega in človeka kot bivajočega. Relati odnosa in sam odnos so mogoči po človeku, zakaj on je edino bivajoče, ki je v odnosu. Odlikovanost človekovega bitja je utemeljena tako na odnosu, kakor tudi sam ta odnos utemeljuje. Da je odnos ne samo določen (odrejen) po relatih, temveč njim nadrejen, nakazuje, da je bit že tudi neko razumevanje biti, da torej temelji v mišljenju, to mišljenje pa ni zgolj kako človeško igranje s pojmi, temveč je mišljenje, pojmovano kot razumevanje biti, zmerom že neki odnos do biti. Odnos do biti je njena določena „interpretacija“, razodeva se v kulturi, v zmeraj že nekako razloženem delu, ljubezni, smrti. Ta „kulturološka“ razlaga uvaja v ontologijo skupnosti, v vprašanje o pojmovanju in smislu skupne biti kakor tudi biti vsega, kar je. Toda govornost govora, možnost, da govor kot odnos posameznika in odnos do skupnosti sploh spregovori, se kaže kot družbena predpostavka ontologije. S tem je povedano, da nobena filozofija ni absolutna, ni absolutno vedenje, ampak bolj – recimo pogojno – „družbena akcija“.

Svetovnost sveta, razumljena kot odnos, utemeljuje: 1. možnost spremembe razumevanja tega odnosa in 2. različne „interpretacije“ biti. Sprememba razumevanja odnosa biti, bivajočega in človeka kot odlikovanega bivajočega je ontološko-ontična revolucija, različnost „interpretacije“ biti pa različna ontologija, ki smo jo že prej razumeli kot družbeno predpostavko ontologije, kot različnost kultur.

Glede na to, da je vprašanje ontologije zmeraj že predpostavljeno družbeno razumevanje ontološkega odnosa, bomo pustili kronološko zaporedje ob strani in bomo postavili marksistično vprašanje absolutne znanosti in totalne prakse. Temeljna predpostavka razumevanja absolutne znanosti in totalne prakse kakor tudi celotnega marksizma pa je vprašanje udejanjenja filozofije.

Ontološko-ontična revolucija, mišljena pri Marxu o udejanjenju filozofije, je mišljena tudi znotraj zahodnoevropske metafizike, zlasti novoveške filozofije in absolutne znanosti, kakor tudi zunaj nje: kot filozofija in kot revolucija. V spremenjenem razumevanju biti kot revolucionarnem odnosu je tu mišljeno delo: po njem so človek in природа kot tudi prirodna človeškost in človeška природа sploh možni kakor tudi njihov odnos. Da ne-umna dejanskost in dejanska ne-umnost bivata še po Heglovem absolutnem pobotanju v absolutni znanosti, navaja Marxa na to, gleda vzrok v „empiričnem“, ontičnem.

Družbena predpostavka ontologije kot razumevanje spremenjenega odnosa biti, bivajočega in človeka kaže še na neki pododnos. Odnosa med relati kot delovnega odnosa, praktičnega odnosa, ni moč razumeti kot odnos človeka nasplošno do drugih relatorov, kar kot delovni odnos, zakaj „človek, to ni nikakršno . . . izven sveta zdeče bitje. Človek, to je svet človeka“. Ta njegov odnos kot delovni odnos je odnos tudi družbenih skupin, „razredov“, ljudi, ki niso enaki v tem odnosu kot človeška bitja, ker eni imajo privatno lastnino, drugi pa je nimajo. Ontološko-ontična revolucija kot temeljni delovni odnos se razširja na ontično-socialno-politično revolucijo, ki jo je treba marksistično interpretirati kot revolucijo „pod-odnosa“, zahtevo po enakosti ljudi pred delom, v delu

in po delu, revolucijo, ki bi pod-odnos tako ontično kot empirično vzdignila na raven ontološkega odnosa med bitjo in bivajočim kot delovnim odnosom. Socialno-politična revolucija je taka zahteva po tem, naj se pod-odnos vzdigne na višino ontološkega odnosa, razumevanje biti kot dela. Povzdiga dela na ontološko raven in ontično-socialno-politična zahteva po enakosti pred delom je hkrati tudi filozofija in revolucija in absolutna znanost s celotno svojo evropsko-metafizično, zlasti novoveško tradicijo, in nekaj, kar to filozofijo že presega. To je pot, kakor jo je imenoval Axelos, od absolutnega vedenja k totalni praksi.

Na poti k udejanjenju filozofije in k analizi kapitala se kapital odkriva kot ontološki pogoj odtujenega, povnanjenega dela, ki ni delo iz svobode in za Svobodo, temveč golo sredstvo za ohranitev eksistence... „Vsa nasprotja povnanjenega dela postanejo protislovje šele za nasprotjem med delom in kapitalom. Šele protislovje dela kot izključitve lastnine in kapitala kot izključitve dela je protislovje, ki kot dialektični princip zahteva negacijo negacije, energično pelje k razrešitvi protislovja“ („Grundrisse der politischen Oekonomie“). Ker je glede na delo šele kapital razvit odnos protislovnosti, so vse prejšnje zgodovinske protislovnosti, lastnina in nelastnina („družbeno-ekonomske formacije“), samo nižje, uposameznjene strani pritislovnosti dela s samim seboj. To ima za posledico, da zgodovina ni nič drugega kot fenomenologija dela, kapital pa delo v njegovi drugobiti, v dejavni odtujenosti.

Misel, ki spravlja v medsebojno razmerje Svobodo, delo in privatno lastnino, je revolucionarna misel, misel revolucije, „energična zahteva“ po odpravi protislovja, še zmeraj pa MISEL. „Ontična“ razlaga povnanjenega dela je družbeno razumevanje ontologije dela. Svoboda, ki se ne more razodeti drugače kakor v zgodovini, je še tradicionalna razlaga dela, utemeljitev absolutne znanosti kot znanosti dela, svobodnega dela – praksologija. Zaradi tega bomo delo, ki se zgodovinsko razodeva ob sebi in za sebe, v svoji izpolnitvi pa je kot negacija negacije svobodno delo oziroma delo Svobode, imenovali **samosmotrno delo**. Udomačena distinkcija prakse kot svobodne dejavnosti in dela kot odtujenega ne ustreza povsem, ker Marxa antropologizira v skladu z antropocentrizmom in subjektivizmom novoveških znanosti, kakor da je praksa samo človekova dejavnost. Samosmotrno delo kot Svoboda je, narobe onto-kozmo-antropološki princip kot svobodno delo ali delo Svobode, po katerem šele je odnos človeka, bivajočega in biti možen kot svoboden samosmotrni delovni odnos. Praksologija je tako marksistična ontologija, zgodovinskost dela pa je „Razodetje“ biti z zahodnoevropsko razlago biti. Delo je „usoda“ Evrope, praksologija kot absolutna znanost pa samozavedanje dela ob-sebi, za-sebe, ob-se-bi-in-za-sebe, „carstvo svobode“. S tem je Marx še zmeraj v tradiciji zahodnoevropske metafizike, teoretik, filozof, nekdo, ki razlaga svet.

Smotrno delo s samoobratom v kapitalu in profitu, po katerem tudi je, ustvarja privatno lastnino, ne-umno dejanskost, neenakost med ljudmi, utemeljeno na njihovi različnosti v odnosu do dela. Proizvajalec smotrnega dela – proletariat, proizvaja tudi ne-delavca, kapitalista. Enakost pred delom je zahteva ontično-ontološko-socialno-politične revolucije, da bi se izenačil odnos človeka in človeka kot pod-odnos v odnos biti, bivajočega in človeka. Zahteva po odpravi privatne lastnine in kapitala kot smotra odtujenega dela je revolucija, politična akcija in ni več misel, zgolj zavest o... , temveč zahteva po umni dejanskosti in dejanskosti uma.

Negacija samosmotrnega dela v smotrnem kot negacija in tako nujen pogoj negacije negacije je prehod od praksologije kot absolutne znanosti v **TEHNOLOGIJO**. Praksa, samosmotrno delo, se mora zmeraj nekako dogajati. Ta njen način, kako je vse, kar je, je tehnologija kot logos tehne in tehne logosa. Tako je tehnologija v ontološkem smislu praksologija. Spravljanje v zvezo tehnologije kot absolutne znanosti in njenega ontološkega temelja s tehnologijo v ontičnem, tako v posameznih pozitivnih znanostih

kakor v „znanosti o materialu“, je ontološka diferenca samosmotrnega in smotrnega dela. Tehnične stvarnosti kot ontičnega korelata tehnologije, razumljene kot absolutna znanost, ne bi mogli spravljati v odnos, če razumemo pod njo le empirično entiteto sodobnega načina bivanja. Tehnična stvarnost se pojmovno spravlja v zvezo s principi tehnične dejanskosti, ki upostavljajo to golo stvarnost, z znanostjo o tehniki, tistim kako biti – s tehnologijo. Tehnična stvarnost je upostavljanje tehnoloških principov v tehnološki odnos do bivajočega, biti in vsega, kar je. Taka metafizičnost tehnične stvarnosti je možna zavoljo zgodovinskega ujemanja transcendentalnega bistva tehnike s takim človekovim odnosom do celotnosti bivajočega, ko v njem gleda samo surovino – s povnanjenim, odtujenim, smotrnim delom. Tehnološko samozavedanje tehničnih principov in ne gola refleksija zasebnosti tehnike v pozitivnih znanostih osvešča onto-kozmo-antropološke principe tehnike v njeni transcendentalni določenosti. materialistično ravno, kolikor je fenomenologija dela. Znanost dela je absolutna znanost. Glede na delo kot to, KAR je in po ČEMER vse je, je tehnika to, KAKO bit je. Ker ni mogoče vprašati, KAJ je tehnika, temveč KAKO je tehnika, je tehnika TAKŠNOST dela, FORMALNI PRINCIP SAMOSMOTRNEGA DELA. Kot forma, modus samosmotrnega dela je tehnika pogoj možnosti prevajanja iz potencialnega stanja v aktualno, iz ničesar v nekaj. Kot formalni, dejavni vzrok tehnika proizvaja stvarnost kot kozmo-antropološki princip, ki je tudi nujnost. Vsebinsko samosmotrno delo, formalno pa tehnika, je kreator bivajočega ex nihilo. V tem smislu je tehnika samoustvarjanje, samokonstrukcija. V tem bistvenem, ontološkem smislu kot forma samosmotrnega dela kot njegov KAKO je tehnika nujnost tudi biti same – SVOBODE, je forma forme. Kot causa formalis je tudi causa efficiens in causa finalis, je instrument biti same kot SVOBODE, ker se svoboda kot an und fuer sich sein prikazuje kot tehnična svoboda.

Tehnologija kot absolutna znanost sloni na dveh predpostavkah in z njima pada: 1. samosmotrno delo kot svoboda in tehnika kot njegov KAKO in 2. kapital kot smoter smotrnega dela, tehnika in tehnologija pa kot KAKO takega dela. Diferenca domnev je v razponu od ontološkega do ontičnega, od absolutnega do pozitivnega, od samosmotrnega do smotrnega.

Absolutna znanost ali tehnologija je tako instrument biti kot Svobode in se zgodovinsko dogaja v dialektiki udejanjenja samosmotrnega dela v smotrno in z njegovo negacijo negacije, s svobodo v nujnosti, esenco v eksistenci, večnim v minljivem, teoretskim v praktičnem. Kolikor je razumljena še tako, je transcendentalna in apriorna metafizična spekulacija, kolikor pa je ontološko-ontično-socialno-politična zahteva po odpravi spekulacije, qua filozofične stvarnosti, je revolucija in ne filozofija. Tehnologija torej je absolutna znanost in ni absolutna znanost, je misel in akcija hkrati.

Smotrno delo s samoobratom v kapitalu in profitu, po katerem tudi je privatno-lastniška, ne-umna stvarnost, ustvarja neenakost med ljudmi, utemeljeno na njihovi različnosti v odnosu do dela. Proizvajalec smotrnega dela, proletariat, proizvaja tudi ne-delavca. Enakost po delu kot socialno-politična revolucija, pod-odnosa bivajočega in biti kot delovnega odnosa, je zahteva po univerzalnem svetu dela. Ta zahteva po tej družbeno-politični revoluciji je vsebinska opredelitev pojma, ki ga je upostavila meščanska socialno-politična revolucija z enakostjo ljudi pred zakonom kot predpostavko „svobodnega“ človeka, da bi v sekularizirani izdaji svobode mogel svobodno prodajati svojo delovno silo kot blago. Svobodni človek meščanskega zakonika je socialno-politična revolucija znotraj ontološko-ontične revolucije novoveške razlage odnosa bivajočega in biti kot delovnega odnosa, utemeljenega na kapitalu, qua gibalno smotrnega dela, in novoveški subjektiviteti in metodologiciteti in njima pripadajočim sodobnim kalkulatorskim, matematiziranim, utilitarnim znanostim. Tehnologija v tej odtujeni upodobi je znanost tehnike in tehnična znanost, ki je do vsega bivajočega v

odnosu kot do „objekta dela“. Njena metafizična misel je nujno dejanje, akcija, delovanje.

Zahteva po odpravi privatne lastnine, ontološko-ontično-socialno politična revolucija je zahteva po odpravi kapitala kot smotra smotrnega dela in na njem utemeljene odtujitve kot negacija negacije v samosmotrno delo, ki je zunaj nujnosti in ki deluje po zakonih lepote in je najvišja človekova potreba.

Ko proletariat odpravi privatno lastnino, s tem ne postane absolutni pol družbe, zakaj zmaguje samo, kolikor odpravlja sebe kot svojo nasprotnost. Udejanjenje filozofije in filozofičnost dejanskosti se meri po udejanjenju samosmotrnega dela in odpravljanju smotrnega. Samosmotrno delo, „carstvo svobode“, ni še bit, razodeta socializmu, ni še komunizem. „... komunizem je ... resničen razplet spora med človekom in naravo ter človekom, resničen razpad spora med eksistenco in bistvom, med upredmetovanjem in samopotrjevanjem, med svobodo in nujnostjo, med individuom in rodom. Komunizem je rešena uganka zgodovine in ve, da je ta rešitev.“ Socializmu še ni „dana“ ta rešitev, ker odpravlja samo nasprotje dela in kapitala in se uveljavlja kot protislovnost dela s samim seboj, upostavlja vsebinsko enakost ljudi pred delom. Toda: „Komunizem ni stanje, temveč zahteva.“ Ta zahteva, da se um udejanji, da se filozofija kot zavest smisla destruiira v smiselni realnosti, to pojmovanje, da komunizem ni stanje, terja, da se obstoječe tu in zdaj destruiira, da se smisel udejanji v času, samosmotrno v smotrnem.

Ontološko-ontični prevrat je možen samo v proizvodnji kot toposu odnosa biti, bivajočega in človeka.

Ontološko-ontična revolucija, empirično zasnovana na mezdnem delu, je zgodovinskost samosmotrnega dela, toda tudi prve evropske grško-krščanske ontološko-ontične revolucije. Kolikor je tehnologija samo absolutna znanost, je tudi miselna kontinuiteta te prve revolucije. Že grško metafiziko lahko pogojno imenujemo „pozaba biti“, ker namesto biti misli najvišje bitje, summum ens, kot Prirodo, Idejo, Boga. Ontološki problem proizvodnje je postal problem ontologije. V bistvenem smislu proizvaja samo najvišje bitje, človekova proizvodnja pa je proizvajanje iz potencialnega v aktualno, iz skritosti v odkrito, vsa njegova proizvodnja je bistveno preeksistentno določena. Stvarnost Ideje, Prirode ali Boga obsega vse, kar bi sploh kdaj moglo biti bivajoče. Vse, kar se proizvaja, je, je zmeraj že bilo, je starejše od starega. Neskončna premoč najvišjega bitja v vseh možnostih, večni red večnega uma v kozmosu, sta z ontološko-ontično revolucijo zaprla razumevanje biti kot najvišjega bivajočega v neko finalno celoto. Bit bivajočega kot „predročnost“ se prikazuje teoriji kot predmet zavesti, objekt. „Delitev dela je nacionalno-ekonomski izraz družbenosti dela znotraj odtujitve“ (Marx). Ergo, delitev dela na intelektualno in fizično, razrednost te družbe, je samo nacionalno-ekonomski izraz odtujitve dela, ki se v tej revoluciji razodeva kot teoretsko, intelektualno delo. Ta ontološko-ontična revolucija je prinesla s seboj tudi socialno v pod-odnosu človeka in družbe. S pojmovanjem biti kot najvišjega bitja – Boga, z upostavitvijo Boga na grškožidovskih tradicijah, se socialna revolucija razodeva kot enakost ljudi po Bogu in pred Bogom.

Tehnologija kot absolutna znanost je „interpretacija“ biti kot dela, samozavedanje Svobode, ki je delo misli, toda tudi misel dela, filozofija, ki je tudi revolucija. Tehnologija pojmuje bit kot delo, ki je v Evropi „razodeto“ kot delo v treh ontološko-ontično-socialnih revolucijah: 1. Grško-krščanska metafizika z razumevanjem biti kot najvišjega bitja, s „teoretskim delom“ in njima pripadajočo enakostjo ljudi pred Bogom. V tej „družbeno-ekonomski formaciji“ se fenomenologija dela uresničuje kot ljubezen do modrosti. 2. Novoveška filozofija, ki kot subjektiviteto razodeva fenomenologijo mezdnega dela, smotrnega dela v njegovem znanstveno-tehničnem odnosu do bivajočega kot golih objektov in temu pripadajoči revoluciji kot enakosti ljudi pred zakonom in 3. Marksizem kot tehnologija, kot znanstveno delo in znanstveno

razmerje kot misel in akcija, teorija in praksa, kontemplacija in revolucija, absolutno vedenje in totalna praksa, kot samopostajajoče bistvo vsega, kar je, samosmotrnega dela in Svobode, vzpostavlja enakost ljudi po delu in pred delom.

Abstraktnost pojma samosmotrno delo in Svoboda dobivata zgodovinsko konkretizacijo z ontološko-ontičnimi revolucijami od teoretskega prek meznega do znanstvenega dela, tako kakor se tudi abstraktni pojem enakosti ljudi po najvišjem metafizičnem bitju konkretizira v tuzemski enakosti pred zakonom in državo do vzpostavitve enakosti z delom kot svobodnim proizvajanjem svobodnih ljudi v izpolnitvi smiselnega življenjskega smisla.

Zgodovinska pogojenost enotnosti pozitivne znanosti, „tehnologije“ in meznega dela je potiskala znanost v njeno matematično-kalkulatorno, instrumentalno zvezo s profitom kot najučinkovitejše sredstvo smotrnega dela. Tehnologija v odtujenem smislu kot osnovna proizvajalna sila smotrnega dela in kapitala—profita zapira univerzalni svet dela v funkcionalnost profita, poglobljajoč odtujitev dela in človeka. Znanstveno-tehnične revolucije so inovacije v sferi smotrnega dela, njegovo izpopoljevanje in racionaliziranje. To izpopoljevanje je negacija svobode in negacija človeškosti, odtujitev tehnologije od absolutne znanosti v pozitivno znanje.

Asociacija neposrednih proizvajalcev, ki predpostavlja podružbljenje sredstev za proizvodnjo, pomeni danes predvsem podružbljenje znanosti kot zgodovinskega „razodetja“ dela. Podružbljenje znanosti pomeni njeno pretrganje s profitom, ontološko-ontično-socialno-politično permanentno revolucijo v odnosu biti, človeka in bivajočega kot samosmotrni, svobodni odnos. Da bi znanost danes to mogla biti, mora biti tehnologija kot absolutna znanost tehnologije kot odtujenega znanja. Tehnologija tehnologije kot samozavedanje instrumenta svobode in nujnosti njenega svobodnega prevajanja v tehnologijo kot metodologijo smotrnega dela je edina pot asociacije neposrednih proizvajalcev, katerim se je bit razodela v delu in kot delo, kot znanstveno delo, kot totalna praksa govoriti o njem samem.“ Od matematike in na njej utemeljene iz Svobode in v Svobodi. S tem je tudi definiran odnos absolutnega vedenja in totalne prakse.

Podružbljenje znanja kot predpostavka absolutno znanstvene totalne prakse in totalnega prakticanja absolutne znanosti kot predpostavka udejanjenja uma in umne dejanskosti, naposled kot socialno-politična revolucija, je hkrati zahteva po politizaciji socialnega in socializaciji politike, kar je že predmet posebne razprave.

Udejanjiti odnos absolutnega vedenja in totalne prakse brez impotentnosti „čiste misli“ in anarhizma v tem kontekstu pomeni zavestno pretrgati vez med znanjem in smotrnim delom. Če bi preprečili, da bi absolutni nivo tehnologije, kot še zmeraj abstraktne zavesti o . . . , sodeloval z „neposredno proizvodnjo zavesti“ kot znanjem, bi ne zmotili meščanskega sveta v njegovi ambiciji, da misli vse, kar se more misliti v mišljenju in da prakticira vse, kar se more prakticirati v neskončni volji do moči abstraktnega človeka, postavljenega na mesto metafizičnega najvišjega bitja.

Socializacija političnega in politizacija socialnega v podružbljenju znanosti kot totalne prakse je mogoča kot prisotnost samosmotrnega v smotrnem. Tehnologija kot absolutna znanost zapopada tehnologijo kot znanje smotrnega dela v njegovi zgodovinski omejenosti. Ob zgledu matematike kot paradigmatični obliki sodobne znanosti v njenem kvantificiranju in zato idealni metodi smotrnega dela pravi Gerhard Frey („Die Matematisierung der Welt“, Kohlhammer Verlag, 1967, str. 52): „Odločilni karakter vsakega formalističnega računa sestoji iz tega, da je v takem govoru formul nemogoče govoriti o njem samem.“ Od matematike in na njej utemeljene znanosti tega ne zahtevamo, ker jo tehnologija kot absolutna znanost zapopada kot zgodovinsko razumevanje: „matematike in matematične znanosti so stvaritve človeškega duha in torej pripadajo Humanumu“. Pripadanje človeškemu duhu kot humanumu je instrument Svobode in s stališča tehnologije se Svoboda za Svobodo pojmuje iz zgodovinske artikulacije biti kot

smotrnega dela. Zatorej se totalna praksa kot delo uma, dela, dogaja v vsakem znanstvenem obravnavanju, ki s stališča tehnologije udejanja um in umno dejanskost.

Da se absolutno vedenje upira totalni praksi, samosmotrno delo smotrnemu, koristno umnemu, je utemeljeno v odtujitvi. „V bistvu odtujitve je utemeljeno, da polaga vsaka sfera name drugačno in nasprotno merilo, morala eno, nacionalna ekonomija drugo merilo, ker je sleherna določena odtujitev človeka in ker vsaka fiksira poseben krog odtujene bitne dejavnosti, ker je vsaka v odtujenem odnosu do druge odtujitve.“ (Marx: „Potreba, proizvodnja in delitev dela“.)

Absolutno vedenje je – kakor smo rekli na začetku – „absolutno“ ob svoji lastni družbeni predpostavki. Te družbene predpostavke kot vprašanje pojmovanja in smisla skupne biti in biti, vsega, kar je, spregovarjajo danes kot energične zahteve po udejanjenju uma v zavestnem pretrganju zveze med znanjem in odtujenim delom. Neogibna povezanost absolutnega vedenja in metode s totalno prakso je kot taka še povezanost filozofije in znanosti, v kateri tehnologija je in ni filozofija, ker je filozofsko zapopadanje bivajočega, biti in človeka, toda tudi razodevanje Svobode v revoluciji znanosti kot revoluciji proizvodnje iz smotrnega v samosmotrno.

Tako je doseženo absolutno znanstveno totalno prakticiranje in totalno praktično absolutno vedenje. V tem smislu ima Sartre prav, ko pravi: „Velikokrat sem ugotovil tole: kak „antimarksističen“ argument je samo navidezno pomlajevanje kake predmarksistične ideje. Domnevno „preseganje“ marksizma je v najslabšem primeru vrnitev k predmarksizmu, v najboljšem pa ponovno odkritje kake misli, ki se že nahaja v filozofiji, ki so jo hoteli preseči.“

Imanentna in transcendentna dialektika človeške zgodovine

Milan Damnjanović

Če je vsaka logična in zares dobro vodena eksplikacija v resnici razlaganje lastnega naslova, potem to tembolj velja za pričujočo eksplikacijo. Ta se zares lahko izčrpa v sami pojmovni in terminološki razlagi strokovnih terminov, ki so vsebovani v naslovu, to pa tembolj, ker ti strokovni termini niso niti splošno sprejeti niti splošno uveljavljeni.

Toda kaj pomeni, da je nek termin „splošno znan“ in „splošno sprejet“, in sicer najprej v tradicionalni filozofiji, nato pa, in to predvsem, v marksistični filozofiji?

Če je v evropski, „zahodni“ tj. tradicionalni antično-krščanski filozofiji pojmovni in terminološki aparat sestavljen, po eni strani glede izraznih možnosti starogrškega jezika, ki je izvirno doživel preobrazbo vsakdanje govornice v znanstveno-filozofsko in ki je nato bil „preveden“ v univerzalno latinščino, ki je vsebovala drugačne izrazne možnosti, in po drugi strani glede temeljnega položaja človekovega obstoja, potem sploh ni možna s stališča te tradicije kakršnakoli bistvena sprememba tega aparata, razen če ni diletantska pretenzija, lažna inovacija ali pa modno površno valovanje. Zato že od samega začetka razumejo nekatere restavratorske težnje današnje poznomeščanske filozofije smisel in nalogo filozofije kot razlaganje velike in še nepresežene tradicije helenske in krščanske filozofije, kot tudi kolosalne sinteze obeh v nemški klasični filozofiji, kot vračanje antično-krščanskemu logosu, katerega „pozabljenje“ je pripeljalo do aktualne babilonske zmede filozofskih jezikov. Tako eksegeza starih tekstov in stroga uporaba stare terminologije postane edino adekvaten odnos do tradicionalne filozofije. Toda to je stališče, ki izhaja iz te iste tradicije, iz tradicionalne metafizike, iz njenega platoničnega, nezgodovinskega načina mišljenja, ki je obrnjeno k preteklosti, iz katere izhaja splošna veljavnost in priznanost vseh pojmov in terminov.

Toda kako je s to stvarjo, če jo pogledamo s stališča, ki je zunaj te tradicije, ki je časovno po „prelomu s to tradicijo“, po Marxovem obratu Heglove filozofije in, še več, po obratu celotne idealistične tradicije, po Marxovi zahtevi „prevajanja“ dotodanje filozofije v jezik prihajajoče epohe socializma, kar je nujno pomenilo tudi zahtevo po popolni spremembi pojmovnega in terminološkega aparata v filozofskem mišljenju? Od kod zdaj izhaja obveznost filozofskega jezika?

In če se je tradicionalna filozofska terminologija kljub vsemu ohranila kakorkoli in v kakršnikoli meri že v marksističnih razpravah do današnjega dne in če je celo sam Marx, zlasti v zgodnjem strokovnem filozofskem delu, še vedno uporabljal stare termine in pojme in če to bolj ali manj velja tudi za njegove naslednike, potem to lahko razumemo predvsem, če razumemo dejstvo, da revolucionarno dogajanje v svetovno-zgodovinskem procesu nastajanja socializma ne zajame enako radikalno osnovno družbeno tehnično-ekonomsko proizvodnjo, družbeno zavest in družbeno nezavest – kar bi bil definitiven konec epohe meščanskega sveta in stare filozofije. Tako bi nova družbeno zavest in preobrazeno družbeno nezavestno rodilo tudi novo filozofsko orientacijo (in novo, ustrezno terminologijo), kar, glede stare filozofije, včasih imenujejo „transfilozofija“.

Toda v persistenci filozofske terminologije je treba videti tudi ohranjanje tistega filozofskega stališča in drže, ki je formalno že bilo doseženo v helenizmu in je od tedaj ostalo v vseh zgodovinskih modifikacijah bistveno znamenje naše človečnosti. Tako in v toliko je tudi marksistična filozofija kot filozofija smiselno povezana s filozofsko preteklostjo, in sicer kot sprejemanje določene tradicije in samega filozofskega stališča (filo-

zofske distance), kot potrjevanje filozofije enega izmed načinov človeškega bivanja, kar je vidno tudi v zelo aktualnem in polemično obarvanem vprašanju o možnosti „marksistične ontologije“.

Zares, ali sploh obstaja Marxova in marksistična ontologija ali pa je to, kar tako imenujemo le modna, iz tradicije in sodobnega poznomeščanskega mišljenja nekritično prevzeta terminologija? Ali zadostuje spoznavno-teoretični nazor dialektičnega materializma, ki se le konkretizira v zgodovinsko-materialističnem nazoru kot to formulira G. Lukacs, ki se je nato kljub vsemu odločil za ontološki nazor v marksizmu? O vprašanju možnosti marksistične ontologije bomo razmišljali ob Lukacsevih zaključkih in zahtevah iz pogovora s H. H. Holzem (H. H. Holz, L. Kofler, W. Abendroth: Razgovori sa Dj. Lukačem, prev. K. Prohić, V. Masleša, Sarajevo, 1969).

Čeprav se Lukacs zaveda težav, ki se pojavijo, če hočemo tradicionalno ontologijo funkcionalno preusmeriti po zahtevah marksizma, tako da meni, da je problematično že samo ime „ontologija“, kljub temu hoče on ontološki nazor za marksistično perspektivo. Ontološka vprašanja so bistvena za Lukacsa in imajo „realitetno prioriteto“ glede socioloških, psiholoških in drugih posebnih znanstvenih vprašanj ter prav tako glede spoznavno-teoretičnega in logičnega vprašanja. Za Lukacsa je predmet ontologije realno obstoječe (bivajoče), njena naloga pa – raziskovanje vsega bivajočega, tako da začenja z bitjo, ki je, kot to trdi, vedno zgodovinska.

Ker se v navedenem pogovoru Lukacs najprej sklicuje na N. Hartmanna in ker je Hartmannov spis *Novi putevi ontologije* ravno izšel v našem jeziku (v „Mali filozofski biblioteki, prev. V. Pavičević, BIGZ, Beograd, 1973; prva izdaja originala 1947., vendar je tudi ta original izšel iz predhodnega zelo dolgega Hartmannovega ukvarjanja z ontologijo), bomo tudi tu iskali odgovor na vprašanje o možnosti marksistično razumljene ontologije.

V zaključni besedi z naslovom „Hartmanov prilog ontologiji“ prevajalec kot marksist kritično meni, da rezultati Hartmannovih ontoloških raziskav „pomenijo pomemben prispevek k ontologiji in v praksi dokazujejo, da je ontologija – možna“ (cit. delo, str. 138). Pavičević celo sprejema Hartmannovo idejo o potrebi „obnavljanja ontologije“ in iskanja „novih poti“ v ontoloških raziskavah. Toda pri tem ves čas ostaja pri zgodovini ontološkega mišljenja in sistematičnega pomena tradicionalnega učenja o „bivajočem kot bivajočem“, zato ne zastavlja vprašanja o družbenem smislu in zgodovinskih predpostavkah Hartmannove zahteve po obnavljanju ontologije v našem času in Hartmannovega razglasanja zastarelosti tradicionalne ontologije, ki za Pavičevića niti ni tako zastarela, kajti „vprašanje je, če je Hartmannova kritika stare ontologije vedno utemeljena“.

V. Pavičević sploh ne sprejema sedanje polemike o možnosti marksistične ontologije, temveč začenja enostavno z dokazom o možnostih ontologije sploh, ki jih vidi v rezultatih Hartmannovih raziskav. Tako tudi tu ostaja odprt problem marksistično razumljene ontologije, ki, po Lukacsevemu mnenju, mora opraviti svoje delo pred sociološkim, psihološkim, zgodovinskim in principiarno pred kakršnimkoli znanstvenim delom; mora namreč razjasniti, kaj je naloga „socialne ontologije“ (to je termin M. Theunissen, toda tu z drugim pomenom kot ga ima v svoji knjigi *Der Andere. Studien zur Sozialontologie*, De Gryuter, Berlin, 1965.) v marksistični perspektivi, kaj pomeni „družbena bit“ (po terminu G. Lukacsa „gesellschaftliches Sein“), katera so nadaljnja ontološka določila te biti in v čem je zgodovinskost te biti.

Ob vprašanju, ali marksistični filozofiji zadostuje spoznavna teorija in gnoseološka raven razpravljanja ter ali nujno potrebuje tudi ontološki nazor, se pota sodobnega marksizma nujno razhajajo. Če se G. Pavičević z Lukacsem in vsemi tistimi marksisti, ki želijo marksizem kot filozofijo, odloči za ontološko razsežnost filozofskih problemov, potem nujno izziva že ta odločitev burno reakcijo vseh tistih sodobnih marksistov, ki verjamejo, da spoznavna teorija in logika popolnoma zadostujeta, da utemeljita dialekti-

ni materializem ter njegovo konkretizacijo v zgodovinskem materializmu. Tako tudi pride do zavračanja Hartmannovih ontoloških raziskav ter do zavračanja Lukacsevih zgodnjih in poznih opcij do ontologije. Tako v nekem vehementnem spisu W. R. Beyerja, ki je naperjen proti Lukacsu, lahko beremo: „Marksist dvomi o vsaki ontologiji, ki nastopa s pretenzijo po zamenjavi ali funkcionalni preusmeritvi dialektičnega materializma“ ... „Moramo odkloniti predlog o nadstavbi „marksistične ontologije“, saj je nepotreben, neploden, nevaren in v sovražnem odnosu do dialektičnega in zgodovinskega materializma“ ... Ter končno: „ontologija mora braniti ves svoj program kot učenje o biti bivajočega v njegovem bivanju ter tako samo v njem. Ta holistično razumljiva „Bit“ v svojem procesu totalizacije spreminja tiste materialistične pasaje, ki se nahajajo v vseh ontologijah, v idealistično strukturirane miselne tvorbe, tako da ti, vsesani od pogleda na Bit, zgubljaljo svojo materialistično potenco“ (W. R. Beyer: „Marxistische Ontologie – eine idealistische Modeschoepfung“, in: Zeitschrift f. Philosophie, 1969/11).

Če je vprašanje o možnosti marksistične ontologije enako vprašanju o možnosti marksistične filozofije in če marksizem pomeni, glede možnosti aktualnega svetovno-zgodovinskega dogajanja, filozofijo epohe socializma, tedaj iz tega sledi, da je ontološki nazor v marksizmu nujen. Če je v predhodnem kulturno-zgodovinskem razvoju formalna filozofska raven bila dosežena, tedaj je ne moremo zanikati ali odpoklicati, tako da se s socialistično eksistenco lahko le smiselno dvigne in demokratično okrepi. Toda samo s to trditvijo težave pri koncipiranju in realiziranju marksistične ontologije niso odstranjene, prav tako tudi ne ugovor Beyerja in tistih, ki mislijo tako kot on. S prvim smo že nakazali eno smer možnega raziskovanja, toda s tem še ni nakazana temeljna ideja marksistično zasnovane ontologije. „Mišljenje biti“ kot „mišljenje temelja“ se sicer lahko obdrži v Heideggerjevem (zgodnjem) stališču kot tudi v tradicionalni onto-teologiji, toda ne tudi v marksizmu. V zvezi s prvim ne moremo zanemariti spoznavno-teoretične ravni in predmetnega načina mišljenja niti tedaj, ko zahtevamo in ohranjamo ontološko stališče: tako se gnoseološka raven dialektičnega materializma lahko sprijazni z ontološkim premišljanjem v marksistični filozofiji, tako kot se znanstvena raven mišljenja lahko sprijazni z Marxovo idejo „ene same zgodovinske znanosti“, ki jo razumemo kot filozofijo znanosti, katere predmet je dostopen le ontološkemu mišljenju.

Toda, tudi če bi formalno zagotovili ontološko raziskovanje z marksističnega stališča, ostane vprašanje, kako to raziskovanje vsebinsko določiti, kako ga konkretno realizirati. S precejšnjo gotovostjo lahko rečemo, da marksistično razumljena ontologija mora biti „socialna ontologija“, kar pomeni, da ji „družbena bit“ ni predpostavka, temveč predmet kritičnega spraševanja in to ne le kolektivna družbena bit, temveč tudi moja lastna kot tudi družbena bit drugega (drugega človeka, tovariša, prijatelja ipd.). V razmerju do najširše pojmovane Biti se človek morda pojavlja kot partner, in sicer kot enakopravni partner, torej v socialni vlogi, ki skoraj v enaki meri velja tudi za „čisto“ humano zgodovino gospodovanja in suženjstva. ...njstva.

Od tu izhaja, da vsa „čista“ določila realnosti in biti, ki imajo kot ontološke kategorije „realitetno prioriteto“ glede socialno-filozofskega določila biti, v resnici niso in ne morejo biti marksistična določila, kot to postavlja Lukacs. V toliko lahko sprejmemo že omenjeno Beyerjevo kritično pripombo in ugovor Hartmannovi, Heideggerjevi ter vsaki drugi ontologiji meščanske provenience, toda takoj tu že lahko opazimo ohlapnost Beyerjevega stališča, saj zanika že samo možnost ontološkega nazora znotraj marksističnega mišljenja. Tako je končno treba povedati, da se z mišljenjem biti in znanstveno-filozofskim ontološkim raziskovanjem ne zgublja racionalnost našega humanega obstoja in se ne utaplja v iracionalnosti same biti, kot to postavlja Beyer, temveč doseže tu ta racionalnost šele največji pomen.

To, v čemer pa Beyerjev ugovor neomejeno velja, se ne nanaša toliko na uporabo kot na zlorabo te terminologije, ki jo srečavamo tudi v naših kolegialnih krogih, najprej v

nekem, sicer nevzdržnem, zato pa iskrenem poskusu, da bi meščanstvo določili kot ontološko kategorijo, pri tem pa ostali znotraj marksističnega obzorja, medtem ko se nato položaj spreminja, tako da se ontološki nazor pojavlja v službi restavracijskih ideologij, npr. v stavku: „Približati se in odkrivati bit je možno šele . . . potem ko najdemo stalno zatočišče v njej“. Končno lahko ugotovimo tudi nekritično sprejemanje Heideggerjeve ontološke perspektive, ki je postala popolnoma nedejavna in neučinkovita v poznomeščanskem svetu, medtem ko je pri nas doživela čuden razcvet: in medtem ko lahko razumemo in upravičimo zanimanje za zgodnje Heideggerjevo delo in njegovo neposredno soočenje z Marxom, toliko manj lahko razumemo dobesedno prevzemanje in ponavljanje njegovega poznejšega stališča v že zgotovljenih formulacijah, kot so: „govorica same biti“, „nagovor biti“, ki bi ga morali „poslušati“ in mu biti „poslušni“ in druge.

Beyerjev ugovor takšni modni ali celo v tem smislu zastareli uporabi ontologije v marksističnem mišljenju je upravičen, o čemer ne pričajo le strokovni, zgodovinsko-filozofski razlogi, temveč tudi družbeno-zgodovinski, sociološki in socialno-psihološki, kar ima nujno ustrezno ideološki pomen. Če se, v skladu z metodo pričujoče razprave, nekoliko ustavimo in kritično premislimo samo terminologijo ali jezikovno-kritični aspekt tega problema, tedaj bi lahko zastavili vprašanje o tistih „besednih igrah“, v katerih se pojavlja takšna terminologija, pri tem pa sociološko relevantno pripisujemo Wittgensteinovemu terminu „Sprachspiele“, ki jih vedno igrajo določne družbene skupine, ki so komunikativne jezikovne skupnosti in po katerih jih lahko spoznamo, kajti obstaja observanca pravil igre vseh pripadnikov skupine.

Ni težko spoznati družbeni smisel tiste besedne igre, v kateri „bit“ in Bit včasih fungira tudi kot Bog, tako da je treba najprej „najti zavetje“ v njem, da bi se lahko „približali in ga odkrili“. Takšna azil-filozofija se pojavlja, tako pravi neka samointerpretacija, na „brezpotju filozofske orientacije“ našega časa, ko je „pot navzdol“, to je novoveška pot profane, znanstvene filozofije pokazala svojo nemoč (kot to izrecno trdi avtor neke sicer v celoti neobjavljene, toda javno potrjene doktorske disertacije).

Toda prav tako ni težko spregledati neko popolnoma drugačno vrsto „besednih iger“, ki so pri nas imele resnejši praktični pomen, saj so ovirale razvoj znanstveno-filozofskega mišljenja in raziskovanja ter tako odklanjale vsak morebiten terminološki napredek ter še pred kritičnim spraševanjem in preverjanjem odklanjale celo idejo ontologije samo. „Zaprti jezik“ dogmatične ideologije, ki vidi izvir svoje odtujene praktično-politične moči v nekritičnem sprejemanju nekaterih besednih formul, ki intendirajo k dialektiki in materializmu, pri tem pa se ne meni niti za humanistično izobrazbo niti za znanstveno raziskovalno delo na področju marksistične filozofije, nujno mora zvrniti tudi termin „samoupravljanje“ v teoriji socializma.

Nasprotno, v zgodovinskem marksističnem mišljenju ni samo možna, temveč je celo nujna nova filozofska terminologija in nov pojmovni aparat, ki nam ni na voljo predvsem zaradi tega, ker socializem oziroma komunizem ni določeno „stanje, ki naj bo vzpostavljeno, ideal, po katerem naj se ravna dejanskost . . . (temveč) dejansko gibanje, ki odpravlja zdajšnje stanje. Pogoji tega gibanja se podajajo iz zdaj obstoječih predpostavk . . . (K. Marx, F. Engels: **Nemška ideologija**. Kritika najnovejše nemške filozofije v njenih reprezentantnih Feuerbachu, B. Bauerju in Stirnerju in nemškega socializma v njegovih raznih prerokih, prev. cit. po MEID II, Cankarjeva založba v Ljubljani, 1971. prev. Marica Dekleva-Modić; prevod redigiral dr. Božidar Debenjak, str. 41) (Original cit. po Rani radovi, 3. izd., Naprijed, Zagreb, 1967., prev. S. Bošnjak, str. 381) Torej, „zdajšnje stanje“ in „obstoječe predpostavke“ „svetovno-zgodovinskega gibanja“, ki je socializem, zahtevajo tudi v filozofskem mišljenju ter tako tudi v ustrezni terminologiji preobrazbo in inovacijo, ki naj bo v skladu z razvojem socialistične eksistence. Toda ta razvoj in ta preobrazba le nista anticipirani in vnaprej določeni po ideji ali idealu, po fiks-ideji ali negibnem idealu, temveč sta svetovno-zgodovinsko dogajanje in sta prerašča-

nje „zdajšnjega stanja“ in „obstoječih domnev“ v koeksistenci z meščanskim svetom v smeri graditve socialistične eksistence.

Od tod niso le razumljivi, temveč tudi nenehno nujni napor, da pojmovno in terminološko razvijamo in negujemo marksistično filozofijo po zahtevah našega socialističnega obstoja, napor, da čistimo filozofski slovar, tako da, če vzamemo kot minimalen primer, kot je to zahteval V. Benjamin, strokovni termini, ki jih uporabljamo, ne bi bili uporabni za nesocialistične namene. Benjamin o tem govori s stališča filozofije umetnosti ter pri tem prihaja do naslednjega pomembnega sklepa: „Trajalo je več kot pol stoletja, dokler ni preobrazba nadstavbe, ki je potekala precej počasneje kot preobrazba baze, spremenila pogoje produkcije na vseh področjih kulture“. Takoj nato Benjamin poudarja potrebo izvajanja določenih prognostičnih sklepov iz tega stvarnega stanja in ne toliko potrebo postavljanja tez o „umetnosti proletariata po prevzemu oblasti in še manj brezrazredne družbe“, to pa zaradi tega, ker tako postavljanje tez „pušča ob strani cel kup ustaljenih pojmov – kot so ustvarjalnost in genialnost, večna vrednota in skrivnost – pojmov, katerih nekontrolirana uporaba“... pripelje do predelave dejstev v fašistični smeri. Pojmi, ki jih prvič uvajamo v teorijo umetnosti, se razlikujejo od ustaljenih, saj so popolnoma neuporabni za cilje fašizma. So pa uporabni pri formuliranju revolucionarnih zahtev umetniške publike“ („Umjetničko delo u doba svoje tehničke reproduktivnosti“, cit. po

Če zdaj lahko sklepamo, da sprejemanje marksizmu tuje terminologije le ni samo terminološka in za bistvo našega vprašanja postranska zadeva, tedaj ne moremo dovoliti mumifikacijo marksistične filozofije, ki bi jo spremenila, če zadevo opazujemo s formalno zgodovinskega stališča, v sholastični način mišljenja, podobno razlagi izvornih, odločujočih ali svetih tekstov in dobesednem sprejemanju v filozofski tradiciji že utrjene terminologije oziroma že utrjene uradne ideologije in Weltanschauunga v obvezni besedni preobleki. Pri tem gre namreč v obeh primerih za platonsko metafiziko, ki načelno izključuje možnost kakršnekoli spremembe (čeprav ne tudi gibanja), do katere bi lahko prišlo v novi zgodovinski situaciji ter celo zgodovinski način človekovega bivanja. Tako se, nadalje, načelno zanika možnost kakršnegakoli nadaljnjega prispevka k marksistični teoriji, dovoljeno je le populariziranje, razlaganje in uporaba že potrjenih idej. Končno, tako je formalno zanikana tudi skozi zgodovino že uresničena pot polimorfne in glede neenakih življenjskih pogojev specifično diferenciranega svetovno-zgodovinskega razvoja človeštva k socializmu.

Torej, če principielpno dovolimo nov besedni in pojmovni filozofski izraz v marksistični filozofiji kot tudi v vsakem znanstvenofilozofskem mišljenju, tedaj mora biti uvajanje novih terminov pojasnjeno *lege artis*. Razen tega pa je potrebna kritična ocena tudi izven imanentnih potreb filozofskega teksta, ki naj omogoči začetek kritičnega postopka tudi glede že obstoječe, tradicionalno filozofske terminologije ter, ravno tako, glede popolnoma novih terminov.

Tu začenjam takšen postopek ob izrazih „imanentna dialektika“ in „transgredientna dialektika“, ki sta sposojena pri novejši zgodovini dialektike, niso ju pa še pojasnili in sprejeli v marksističnem mišljenju. Ker opazujem posamezne besede ali termine oziroma izraze in ne kontekst, v katerem nastopajo, je treba najprej opravičiti ta postopek sam.

Najbolj sprejemljivo argumentacijo v prid kritičnemu soočanju s posameznimi besedami in ne s širšimi smiselnimi celotami najdemo pri G. Klausu. Pri njem „jezik ni razredno določen, temveč je komunikacijsko sredstvo celotne družbe... Toda določne besede pa še kako lahko ustrezajo interesom določenih razredov“ (Georg Klaus: *Die Macht des Wortes*. Ein erkenntnistheoretischpragmatisches Traktat, D.V.W. Berlin, 1965., str. 28). Klaus nadalje meni, da „relativna avtonomnost jezika“, „indirektna povezava med družbeno produkcijo in jezikom“ povečuje težave v zvezi z „izkorenitvijo ali pa z novim osmišljanjem tistih sestavin jezika, ki potrebujejo reformiranje, tistih besed, kate-

rim ne ustreza nobena družbena realnost več“, kajti „sestavine jezika, ki ohranjajo presežene družbene odnose in tako živijo naprej kot okosteneli relikti, lahko ovirajo razvoj novega“.

Torej, kaj lahko pomeni izraz „imanentna dialektika“ in še prej, kaj termin „imanenten“? In kaj pomeni še bolj nenavaden izraz „transgredientna dialektika“?

Tako kot uvajanje novih terminov, npr. „producent“, „recipient“ ali „konsument“ v marksistično teorijo jezika, ki se danes obrača k problemom semiotike, ne pomeni nujno tudi resničnega napredka glede nekoliko rapsodične starejše marksistične terminologije, ki ve za konkretnega človeka, za delavca ipd., tako tudi stari termini nimajo nujno tudi zastarelega pomena, ki bi kot „okosteneli relikti“ „ovirali razvoj novega“. Ravno zaradi tega nismo pripravljeni, da bi za naprej zavrnili termin „imanenten“ zaradi njegovega utrjenega in splošno znanega pomena, ki ga tu ne bomo navajali, ki bi v marksističnem mišljenju lahko pomenil ostajanje v mejah neke epohe ali pa v mejah nekega sveta, tu meščanskega sveta. „Imanentna dialektika“ je izraz, ki pomeni gibanje, ki ostaja znotraj neke celote, neke strukture, nekega predmeta, znotraj nekega organizma ali pa nekega področja realnosti, nato znotraj neke zgodovinske dobe in končno, znotraj človeške zgodovine, ki jo razumemo kot smiselno celoto v nasprotju s transcendentno zgodovino narode, t.i. historie naturelle (termin iz XVIII. stoletja). Toda, „imanentna dialektika“ pomeni gibanje in razvoj skozi nasprotja znotraj zgoraj omenjenih meja. Če se ta nasprotja morajo izraziti s pomočjo nasprotnih stališč, potem je imanentnemu nasprotno transcendentno stališče, tako da resnična celota v svojem razvoju mora zajeti tako eno kot drugo stališče. Ali je potem sploh možna „imanentna dialektika“ in na kakšen način? Ravno zaradi tega, ker sta imanentno in transcendentno stališče dialektično eno ju v terminu ne zoperstavljamo, temveč z drugim terminom poudarimo transgredientno stališče, ki, če gledamo z ontološkega stališča, omogoča drugo, drugo bitje, drugo epoho, drugačen zgodovinski svet in to po poti radikalne preobrazbe, ki jo imenujemo revolucija, kar pa ni nikoli nenadna prekinitiv, totalni obrat (katastrofe), temveč dogajanje, ki traja kot preraščanje, kot transgrediranje nekega zgodovinskega sveta v drugi zgodovinski svet.

Torej, imanentno imenujem tisto dialektiko, ki ostaja v mejah človeške zgodovine, ki že vsebuje nekaj transcendentnega, in sicer pred tem že dani svet, ki je človeški svet ali pa po sebi bivajoča naroda, ki je humanizirana naroda. „Imanentno“ tu pomeni „znotraj človeškega zgodovinskega prostora“ ali pa „znotraj človeške biti, ki je vedno zgodovinska“ v nasprotju s tistim, kar kot izvenčloveška in nadčloveška transcendenca ostaja extra historiam ali pa supra historiae. Transgredientno imenujem tisto dialektiko, ki ostaja znotraj človeške zgodovine in s tem omogoča drugo (drugačno), spremenjeno človeško bit in drug zgodovinski svet. To diferenciacijo omogoča očitna nujna t.i. ontološka razlika med objektivno intendirano zgodovino človeštva (historia), katere znanstveni interes je razlaganje tistega, kar se je v preteklosti človeštva zares zgodilo (Wie es eigentlich geschehen ist, to po formuli pozitivistične historiografije L. v. Rankea, toda tudi po metodičnem pozitivizmu vsake znanosti) ter zgodovino človeštva, ki le ta lahko vpraša, kako je mogoč prehod iz ene biti v drugo v imanentno-transcendentni zgodovini človeštva, ali z drugimi besedami, kako je možna revolucija, kar pa pomeni: kako je možno transgrediranje iz zgodovinsko dane človeške biti v drugo, vedno človeško, toda spremenjeno bit. To pa ne le glede načina materialnega bivanja, temveč tudi glede svojega zavestnega kakor tudi še nezavestnega življenja. In še naprej, kako je možen prehod iz zgodovinsko danega človeškega sveta v radikalno spremenjeni že vedno človeški svet, ki ne le da naprej izginja, temveč tudi spet postaja človeški, kot pravijo pesniške besede „stirb' und werde“, toda tudi v pomenu neizogibne naloge biti človek: „kaj je človek, pa mora bit' človek“.

Torej še enkrat, beseda „imanenten“ se v tej miselni zvezi nanaša le na človekov zgodovinski obstanek in zgodovino človeštva, katere izvir in gibalna sila je človek sam —

in v toliko tudi velja stališče imanence, kljub nenehni menjavi materije med človekom in naravo, ki se godi v tej zgodovini, kljub aktivni človekovi „pomiritvi“ s tistim, kar je extra hominem, po sebi bivajoče – v toliko tudi velja stališče transcendence. Prav dejstvo, da ti dve dialektično protislovni stališči obstajata, omogoča besedo o dialektiki, ki ta stališča združuje v polni realnosti človekove zgodovine.

Če imanentno ostajamo znotraj zgodovine človeštva, že odklanjamo s tem vsako transcendentno stališče v razmerju do človeške zgodovine kot ne-humanano stališče, pri tem pa dovoljujemo le moment transcendence (npr. „čutno svetenje ideje, ki ne bi bilo niti čutno niti bi bilo svetenje brez človekovega aktivnega razmerja do materije, brez katere pa kot po-sebi-bivajočega ne bi bilo niti čutnosti niti svetenja, kajti tudi človekove biti ne itd.) znotraj imanentne dialektike človeške zgodovine.

Transgrediranje seveda ne pomeni transcendiranja meja človeške zgodovine, temveč kot termin navaja k možnosti človekovega zgodovinskega napredovanja znotraj teh meja: to ni pot k nadčloveku, k ideologiji socialnega darvinizma iz druge polovice prejšnjega stoletja, ni pot k finalnemu kibernetičnemu stroju, ki presega človeške zmožnosti, kar je produkt znanstveno-tehnične ideologije druge polovice tega stoletja; toda to tudi ni pot religioznega dviganja in ustvarjanja nekakšne vsečloveške skupnosti na tej poti, saj je po tradicionalni in danes znova v poznomeščanski ideologiji oživiljeni konceptiji filozofija zgodovine možna le kot teologija. Nadalje, to ni niti pot nazaj k barbarstvu ali celo animalnosti, pot razčlovečenja, na katero za gotovo ne smemo stopiti. Pot, o kateri govorimo tudi ni pot konzervativnega živega bitja človek z vedno istimi nagoni in navadami, nesposobnega za moralno napredovanje, bitje, ki večno ostaja, kar že je. Transgrediranje nam pomeni pot samopreraščanja človeškega bitja, ki lahko napreduje ne le tehnično, temveč tudi moralno, ne le intelektualno, temveč tudi estetsko; napreduje tudi principielno, pri tem pa ostaja človeško bitje in ne transcendirata v drugo bitje, v boga-človeka, v nadčloveka ali pa v mogočnega robota.

„Transgredientno dialektiko“ lahko nadalje razumemo tudi kot **podrugačenje** človekove biti (to po terminu M. Theunissen, ki razlikuje **Veraenderung** – sprememba od **Veränderung** – podrugačenje, na že cit. mestu), kar pomeni, da bistvo človekove biti ni zgodovinsko večno ista, platonsko razumljena, temveč je možna sprememba človekove biti kot **odprte** biti. V tem ontičnem določilu odprtosti človekove biti korenini marksistična antropologija. Osvobodilni zgodovinski pohod človeštva lahko razumemo le skozi odprto človekovo bit, in to kot napredovanje v konkretni, realni svobodi. Če zdaj svobodo opazujemo ločeno kot svobodo **od** nečesa in kot svobodo **za** nekaj, tedaj kot marksisti lahko rečemo, da transgredientna dialektika človeške zgodovine pomeni osvobajanje **od** človekovega odtujenega bivanja-v-zgodovini kot predzgodovini, ki je pretekla kot nujnost razredne razcepljenosti **za** možnost človekovega bivanja v svobodi, ki ni razumljena kot možnost izbiranja med obstoječimi alternativami, temveč kot možnost postavljanja novega, ki izhaja iz podrugačenja človekovega sveta in človekove biti.

Z družbeno-zgodovinskega stališča transgredientno dialektiko lahko razumemo kot proces podrugačenja človekove družbene biti, ki ne ostaja večno ista, odvisna od oblasti, razredno določena v nenehno kroženje gospodovanja in suženjstva, tako kot zgodovina ne ostaja večno nasilje in boj zoper nasilje, zgodovina, ki se sicer spreminja, a v kateri oblast za vedno ostaja lastni cilj, država pa organizirano in sistematično nasilje, „toda policija ostaja“ („bleibet aber die Polizei“), kot se glasi sklepni verz neke pesmi sodobnega nemškega pesnika V. Hoellererja („Objekte“, v knjigi *Systeme. Neue Gedichte*, Berlin, 1969.).

Ker termina „immanenten“ in „transgredienten“ prevzemamo iz novejšje zgodovine dialektike, menim, da ni nujno, da bi še posebej poudarjal, da sta izvirno uporabljena v neki filozofiji umetnosti (in sicer v delu J. Cohn: *Allgemeine Aesthetik*, W. Engelmann Verl., Leipzig, 1901., str. 27 in 238; istega avtorja je tudi delo *Theorie der Dialektik*,

1923. ter Wirklichkeit als Aufgabe, 1955 posth. in druga.), čeprav jim tu pripisujem drugačen pomen kot ga imata v izvirni rabi, kjer določata umetniške vrednote kot je to z anglosaško uporabo terminov „intrinsic“ in „extrinsic“, kateremu pa le manjka dinamična kvaliteta termina „transgradienten“, tako kot „intrinsic“ nima zajemajoče kvalitete termina „immanenten“. Seveda je treba še opozoriti na razloge, ki so botrovali uvedbi tega pojmovnega in terminološkega para. To bomo storili s primerjavo z nekaterimi podobnimi ali pa s podobnimi nameni uporabljenimi termini.

Menim, da sem že doslej v zadostni meri pokazal, zakaj ne ohranjam nasprotujoče si dvojice immanenten – transcendenten in, kot iz tega sledi, zakaj ne govorim o „transcendentni dialektiki“ (kar bi tudi drugače bilo nesprejemljivo). Toda, ali je zadosten in zgodovinsko pomembnejši par „subjektivna“ in „objektivna“ dialektika kot pa zgoraj predlagani par „immanentna“ in „transgradientna“ dialektika? Odgovor naj nakaže le to, da razlika med objektivno in subjektivno dialektiko intendirata k nečemu drugemu kot je to z razliko med našima terminoma. Namreč, „objektivno“ ni isto kot „transcendentno“, medtem ko sploh ne gre za objektivno dialektiko; ki bi jo lahko zmotno imenovali transcendentna in jo razumeli npr. kot „dialektiko prirode“, saj govorimo o človeški zgodovini. V tej zgodovini pa ni niti besede o objektivnosti v pomenu transcendence, zato v immanentnem zgodovinskem dogajanju govorimo o **momentu** transcendence, medtem ko pa za označevanje tega dogajanja samega, zaradi že omenjenih razlogov, dajemo prednost terminu „transgradientna dialektika“.

Naš par pojmov pa, nadalje, ne pomeni isto s parom avtonomno-heteronomno, kajti, če immanentno dialektiko človeške zgodovine še lahko razumemo kot avtonomno (človek kot izvir, gibalo in uravnavalec lastne zgodovine), pa transgradientno dialektiko nikakor ne moremo določiti kot heteronomno, saj ostajamo znotraj premissljevanja človeške zgodovine.

Torej, rdeča nit tega mojega razpravljanja je naslednja: ker sem že v sam naslov razprave postavil termina, ki sem ju prevzel iz novejše zgodovine dialektike, in to zaradi premissljevanja in razpravljanja o bistvu človeške zgodovine, sem principiarno razpravljal o možnosti terminološkega inoviranja v filozofiji in še zlasti v marksistični filozofiji, da bi tako opravičil uporabo terminov, ki sem jih predlagal že v samem naslovu.

Za funkcionalnejšo vlogo dialektike v šolskih načrtih

Bogić Knežević

Nosilci birokratičnih in malomeščanskih idejnih usmeritev poskušajo mladini vrniti svoj stil vrednot in svoj stil življenja. Zato mora že začetni boj ZKJ zoper vse poskuse stopanja na napačna pota naše socialistične revolucije postati trajen in učinkovit, da bi se vsaki akciji razrednega sovražnika lahko zoperstavili neposredneje in bolj učinkovito.

(Resolucija III. konference ZKJ)

NAMESTO UVODA

Namenoma smo začeli s stališči resolucije III. konference ZKJ o mladini, da bi pokazali, kako je zanemarjanje dialektičnega in, v ideološkem pomenu, razrednega revolucionarnega odnosa precej škodovalo naši znanosti, idologiji in tudi naši marksistični filozofiji, ki ima kot totalnost odnosov in aksiološke danosti cilj, da v „duhovni bagaži človeštva“ ustvari zanesljive aksiološko-dialektične parametre, ki bi bili človeku, kot ustvarjalnemu in univerzalno ustvarjalnemu, samoustvarjalnemu bitju in bitju prakse, zanesljivejša podlaga za ravnanje z vsemi pojavi v naravi, družbi in človeškemu mišljenju. (Podčrtal B. K.)

V tem ravnanju bi bil boj za komunizem tudi polnovredno potrdilo našega samoupravnega humanizma, potrdilo uporabe dialektične teorije v naši samoupravni praksi, v kateri bi bilo, brez tega potrdila, le formalno vedenje dialektike isto kot vedenje brez morale, intelekt brez človečnosti in um brez srca. Ali bolje, bilo bi to ignoriranje znane Marxove resnice, da „se filozofija ne more udejanjiti brez odprave proletariata; proletariati pa se ne more odpraviti brez udejanjenja filozofije, ker kakor najde filozofija v proletariatu svoje materialno orožje, tako najde proletariati v filozofiji svoje duhovno orožje. Zato je filozofija glava proletariata, proletariati pa njeno srce“.

V marksistični dialektiki kot znanstveni teoriji in metodologiji naše filozofije najpogosteje hodimo po poteh analitičnega spoznavanja, pri tem pa poskušamo čimprej eliminirati formalne lastnosti izvirnega predmeta v tem procesu, da bi se čim uspešneje osredotočili na bistveni zakonito-logični in dialektični odnos forme in vsebine, na stanje dejstev, ki je v tem trenutku relevantno. Tak tok razmerij, pot sprejemanja in sprejemanja dialektičnega bistva stvari je prav tisto dialektično koneksiteto marksistične filozofije in naše današnje resničnosti, ki nas obvezuje k nenehno vrednejšemu in kritičnemu izpraševanju tega znanstvenega transferje, te dialektično-aksiološke realcije, pri tem pa se nenehno spominjati znane Gramscijeve teze, da je „kritika tisti moški element revolucije“.

Toda ta odnos je pri nas v zadnjem desetletju toliko oslabil, da se je „vpliv interesov in pojmovanj, ki so v nasprotju z interesi delavskega razreda in socialističnega samoupravljanja največkrat pokazal kot vkoreninjenost oportunističnega in liberalizma, ki sta se pri nas precej razširila . . .“ (Pismo tovariša Tita in izvršnega biroja ZKJ). Tako je razumljivo, da Pismo takoj nato zahteva, da se v celotni naši družbi, na vseh ravneh in področjih z „aktualno vsebino pospeši ideološko delo ter tako bistveno pripomoči k pripravljenosti članov ZKJ za uspešnejšo in čisto konkretnjšo idejno in politično akcijo zoper ideologije buržoaznih usmeritev, zoper nacionalizem, tehno-kratični in etatistični birokratizem, zoper lažno levičarstvo ter proti vsem oblikam socialne in politične demagogije“. (Pismo tovariša Tita in izvršnega biroja ZKJ)

Ravno take ugotovitve in ocene stanja naših samoupravnih gibanj zavezujejo filozofijo ter s tem tudi nas filozofe, da z uporabo dialektične teorije na vseh področjih prirodne in družbene stvarnosti pomagamo pri hitrejšem odstranjevanju navedenih slabosti; kajti v „vseh šolskih in izvenšolskih izobraževalnih institucijah, v tisku, radio-televiziji, založniških dejavnostih in še posebej v družbenih vedah je dolžnost komunistov, da na temelju kritike dosedanje prakse dosežejo, da dolžnosti glede marksističnega izobraževanja in razvijanja socialistične samoupravne zavesti pri mladi generaciji natančno določimo in jih dosledno izpolnjujemo“. (Podčrtal B. K.)

Toda, če govorimo objektivno, smo pri izvrševanju poudarjenih nalog iz resolucije III. konference ZKJ o mladini (ki smo jih zgoraj citirali) ter nalog, ki sledijo iz same naše družbene funkcije, pogosto nihali med dvema skrajnostima. Ali smo namreč preveč suho terorizirali in to teorijo nanašali na lahke ter že preverjene šolske primere, ali pa, in to celo, če gledamo futurološko, nismo videli naše sedanje samoupravne stvarnosti oziroma smo pri tem videnju pogosto upoštevali le prognostiko implikacij sedanjega znanstveno-tehnološkega procesa.

Seveda, v „znanstvenem (kakor tudi v futurološkem) progresu in predvidevanjih vidimo možnost delavskega razreda, da še bolj upešno uresničuje svoje interese, ter priložnost za hitrejši razvoj socialističnega samoupravljanja, priložnost za humanizacijo načel življenja in dela v pogojih razvite tehnologije in življenjskega okolja, za svobodno izmenjavo rezultatov dela ter za revolucionaren in svoboden pretok idej, kar je tudi realna podlaga in izraz človekove svobode, ki je najvišji cilj, ki ga gradimo na poti h komunizmu.“ (Resolucija II. kongresa samoupravljalcev Jugoslavije). Toda, in to moramo povedati, pri nas so bivale tudi **nedialektične razlage**, katerih avtorji so bili nekateri naši **futurologi**, in to, ko so razlagali le materialno plat družbe, futurološko tendenco te plati ter pri tem poudarjali le – koliko dolarjev bo na prebivalca SFRJ do leta 2000. „Malokdo je govoril o tem, kakšni bodo družbeni odnosi v svetu, čeprav je znano, kakšne velike spremembe odnosov so bile že od francoske meščanske revolucije, pa prek oktobrske in naše do danes. Niso dokazovali, da ni stagnacije družbenih odnosov. Socializem je stopil na oder svetovnih dogodkov, sicer res v protislovnih oblikah, a zato skozi bogastvo odnosov in oblik. In v prihodnosti bo še hitreje prevzemal dominantno moč.“¹

Iz tega jasno razberemo, kako tisti, ki so zanemarjali dialektiko, niso spoznali „kakšen dinamizem in hitrost bosta usmerjeni v družbenih odnosih in tudi, kljub vsem težavam, da se ti odnosi kljub vsemu spreminjajo. Opozarjam še, da predvidevanja za leto 2000 ne moremo graditi na tako nezanesljivih kategorijah, kot je to dolar, ki je že dolgo v krizi.“²

Ravno zaradi tega tu tudi poudarjamo, da je kljub vsem napakam, ki so nas spremljale pri razlagi družbenih gibanj, še čas za korekture, da nadomestimo zamujeno, toda to pod pogojem, da dialektika ne bo „mašilo“ za prikrivanje neznanj, nesposobnosti ali pa kakršenkoli drug izgovor. Zaradi tega mora biti dialektika vgrajena v temelje marksistične izobrazbe ter mnogo bolj povezana z vsemi sodobnimi znanstvenimi in družbenimi gibanji, še posebej pa s prakso našega samoupravljanja.

DIALEKTIKA KOT OS VSEBIN IZOBRAŽEVANJA

Sploh ni potrebno dokazovati, da mora biti dialektika navzoča v vsakem **šolskem predmetu** na vseh stopnjah izobraževanja, še zlasti pa pri razlagi in interpretaciji znanstvenih in še posebej družbenih gibanj.

A. DIALEKTIKA V NARAVOSLOVJU IN EKSAKTNIH VEDAH

Sodobni dosežki naravoslovja, matematičnih oziroma tehničnih ved (fizika, kemija, elektronika, kibernetika itd.) so omogočili še zlasti **biološkim vedam** najbolj naravnostno

in najuspešnejše prehanje v sistem strukture žive in nežive materije, to pa na temelju tako splošnih teoretičnih stališč kot tudi z uporabo nove znanstvene dialektične metodologije (novih tehnologij in novih metod raziskovanja), s pomočjo t.i. dialektično-tehničnega-znanstvenega inženiringa: elektronskega mikroskopa, elektronske spektrografske analize, radioizotopa, ultracentrifuge ter drugih naprav in metod. Razen tega so uspeli pokazati, da je „celična protoplazma veliko bolj zapletena, kot so to mislili nekaj desetletij pred nami. Veliko bolje poznamo subcelične strukture (strukture ribozoma, endoplazmičnega retikuluma). Danes vemo veliko več o molekularnih dogajanjih v teh strukturah. Odkrita so pota in procesi sinteze beljakovin in fermentov v celični protoplazmi in dokaj jasno je že pojasnjena struktura DNK ter tudi drugih nukleinskih kislin in njihova vloga v sintezi beljakovin ter v procesih dedovanja lastnosti.“²

Učitelji bioloških in tudi filozofskih ved morajo ob takšnih gibanjih kot dialektiki nenehno opozarjati na zakonitosti razvoja znanosti ter na posledice tega razvoja na družbo in njen gospodarski razvoj. Ali bolje, vsi ti učitelji morajo poznati temelje znanosti, to pa pomeni tudi spremljati vse znanstvene novosti, ki dokazujejo bistvo ontološkega in gnoseološkega problema tako filozofji kot njihovega razvoja, ter da tudi pokaže značilnost esencialnosti materije ter kaj je značilno za primarnost materije in sekundarnost duha oziroma mišljenja.

Torej, porabniki pouka morajo imeti vse možnosti, da spoznajo „bistva žive materije, katere bit tvorijo elementi vodnih koloidnih in pravih raztopin zapleteno sestavljenih snovi: beljakovin, nukleinskih kislin, ogljikovih hidratov, maščob in drugih organskih snovi, v manjšem obsegu pa tudi anorganskih spojin in njihovih jonov.“³ Zdi se nam, da je to dojetje osnova za čim konkretnješo razlago dialektičnih zakonov in razumevanje njihove funkcije kot determinizma materialnih procesov, osnova, da dojamemo, kako se je iz anorganskih snovi spočela organska materija, ki je imela vse atribute žive in nežive materije, kjer se „ti atributi v njenem koloidnem sistemu nahajajo, tako prostorsko kot časovno, v nenehnem, dinamičnem in strogo določenem dialektičnem medsebojnem odnosu.“⁴ Ali bolje, porabniki izobraževalnega procesa morajo dojeti aktivno gibanje materije in energije, gibanje samoregulacije, ki je temelj življenja in sposobnosti žive materije, da se upre entropiji (nenadomestljivi izgubi energije, neredu, kaosu, smrti).

Vzemimo za primer matematiko oziroma Descartesov sistem in matematični princip, ki velja tudi v politiki in v družbenih vedah. To je znano načelo – problem je treba razdeliti na toliko delov, kolikor je potrebno za njegovo boljšo rešitev. Če vzamemo našo bitko za stabilizacijo, je očitno, da je treba problem stabilizacije razdeliti na toliko delov, kolikor jih rešitev potrebuje. Žal, da pogosto pozabljamo to pravilo. Tako problem delimo na manj delov, druge dele pa ignoriramo, to pa povzroči vračanje bumeranga, ker ne upoštevamo celote problema. Lahko bi še našel tudi številne druge primere. Nisem v zadostni meri spremljal zadnje rerorme šolstva, še zlasti pa pedagoške plati ne, a sem le videl, da se na naših šolah Evklidova geometrija na široko obravnava, medtem ko sodobna reforma, sodobno pedagoško mišljenje zavrača Evklidovo geometrijo. Za kaj gre? Potem ko je na temelju Maksvelove enačbe postavljena kvantna teorija, je postalo jasno, da tisto, kar je Evklid v geometriji videl kot ravno črto, sploh več ni ravna črta, temveč valovita. Torej, treba se je obrniti k dialektičnemu procesu mišljenja, da bodo mladi ljudje dojeli, da ni gibanja po ravni črti, temveč da je to valovito gibanje. V glave mladih ljudi rinemo historizem, klasični način mišljenja, tako da se s sodobnimi problemi srečajo šele, ko stopijo iz šole. Ali pa: v sodobni znanosti je ena zadnjih teorij enotna teorija polj. In ta je še kako pomembna za marksizem, za dialektiko. Toda naša filozofija jeločena odeksaktnih ved. Zelo malo filozofov v zadostni meri pozna eksaktne vede. Sodobna filozofija

2 Veljko Vlahović: Beseda prosvetnim delavcem na seminarju v Beogradu januarja 1973.

2,3 Dr. Vojislav Pavlović: Šta je živa materija, Odjek št. 7/72, Sarajevo.

brez globljega poznavanja teh ved ne more naprej. Če je kdo med vami spremljal sodobni razvoj fizike, konkretno teorijo plazme, je lahko opazil številne sestavine, ki so pomembne za razvoj procesa mišljenja ali pa za problem antimaterije. Ni dolgo tega, ko smo se naučili dojemati atomsko jedro, da je proton v njem pozitiven, nevtron pa negativno naelektrjen, zdaj pa že vidimo, da obstaja materija, kjer je, nasprotno, proton negativno naelektrjen, nevtron pa pozitiven. To moramo zagledati tudi v naših družbenih gibanjih. Neko gibanje nam postane vsakdanje in že vidimo negacijo tega gibanja, v katerem se vsi plusi in minusi pojavljajo v obratnem redu. To doživljamo tako v naravi kot v družbi. Zato le poglobljeno poznavanje dialektike in znanosti, družbe in prirode omogoča boljše spoznavanje celo nekaterih problemov, s katerimi se srečavamo v vsakdanjem življenju. Tako je tudi z biologijo. Biologija je od leta 1960 toliko napredovala kot od svojega nastanka do tega leta. V Rimu sem spoznal nekega univerzitetnega profesorja biologa, ki je ta dan predaval v televizijskem šolskem programu. Ker je njegov učbenik iz leta 1964 eden glavnih univerzitetnih učbenikov, je svoje predavanje začel z naslednjimi besedami: „Ne verjemite mojemu učbeniku, ker se je v obdobju 1964-1971 v biologiji in njenem razvoju ogromno doseglo.“ Profesor se je zavedal pomanjkljivosti svojega učbenika in zastarelosti. Teško bi našli avtorje učbenikov, ki bi bili pripravljeni izjaviti kaj podobnega.⁵

Ta apostrofirana stališča tovariša Veljka Vlahoviča, našega znanega marksista, nam jasno kažejo, kaj je treba storiti v zvezi z odnosom do dialektike in z dialektičnim obravnavanjem gibanj v znanosti in človeški družbi. Da pa ne bi še vedno zaostajali v polnem obravnavanju dialektike, je treba nenehno **posodabljati** naše učbenike ter odstranjevati vse odvečno in zavirajoče pri formiranju funkcionalne logične šole mišljenj slušateljev vseh šolskih stopenj, oziroma pri formiranju dialektičnega odnosa do vseh področij prirodne in družbene stvarnosti.

B. ZA FUNKCIONALNEJŠO DIALEKTIKO VSEBIN DRUŽBENIH VED

Ko govorimo o vsebinah pouka humanističnih znanosti, bi pričakovali, da so te vsebine resnična osnova dojemanja in raziskovanja marksistične dialektike. Toda, zelo je vprašljivo, koliko so te vsebine bile prepojene z dialektiko in to preprosto zaradi tega, ker te vsebine niso zasnovane na znanstveni povezanosti prirodnih in družbenih ved ter izbranih vsebinah, ki so tako inovacijsko-znanstvene kot tudi aktualno-družbene.

Npr. ko pri pouku filozofije (zgodovine filozofije) razlagamo teorijo dokaza oziroma nauk o metodi, precej na široko govorimo o postopkih raziskovanja vzrokov Johna Stuarta Milla, medtem ko niti ne omenjamo bistva marksistične dialektike. Ali pa: v oddelku „Metodologija“ v srednješolskih učbenikih logike niso omenjeni zakoni dialektike razen principov dialektičnega mišljenja. Prav tako v srednješolski psihologiji, ko govorijo o bistvu osebnosti, precej na široko naštevajo meščanske teorije osebnosti, medtem ko se precej manj govori o pomembnih prispevkih marksistične teorije osebnosti, katere temelji so bili postavljeni v Marxovih delih (skoraj v vseh), še posebej pa v Marxovih tezah o Ludwigu Feuerbachu in ki najbolj kaže, da je človek resnično generično bitje, socialno in racionalno bitje, ustvarjalno in samoustvarjalno-univerzalno bitje prakse oziroma, človek je celota družbenih odnosov.

Takšne anomalije programatičnega značaja sedanjih učbenikov družbenih ved bi lahko naštevali v neskončnost. III. konferenca ZKJ o mladini ravno zaradi tega zahteva **reformo celotnega izobraževanja in vzgoje**, da bi vse šolske programe očistili nam tujih stališč ter vsega odvečnega in nedorečenega. Cilj pa je, da marksistična znanost postane temelj vseh vsebin, dialektika pa njihova duša. Razen šolskih predmetov pa je treba

⁵ Veljko Vlahovič: Ibid.

posebej koncipirati tudi vsebino marksističnega izobraževanja na vseh šolskih stopnjah kot tudi v delovnih organizacijah, to pa kot sistem permanentnega izobraževanja, ki uresničuje postavko, da je življenje šola, človek pa njen večni učenc.

C. PROGRAMSKE TEZE MARKSISTIČNEGA IZOBRAŽEVANJA

Ko govorimo o marksističnemu izobraževanju, menimo, da bi moralo zajemati naslednje programske teze:

1. Zgodovino sociologije samoupravljanja od naukov socialističnih utopistov prek izkušenj pariških komunardov z uporabo Marxovih stališč o delegatskem sistemu, ki je doživel svojo afirmacijo v internacionalah, Leninovih sovjetih, Leninovem zakonu o delavski kontroli do učenja naših marksistov ter naše jugoslovanske izkušnje na vseh področjih, ki jih obsega samoupravno odločanje, dogovarjanje, sporazumevanje in delavska solidarnost.

2. Proučevati metodologijo formiranja samoupravne etike dela in etike dolžnosti, cilj pa je obvladovati njene principe (kult človeka, kult dela in nagrajevanja po delu, kult enotnosti osebnih in družbenih interesov kot tudi uresničevati enotnost nacionalnih in internacionalnih interesov delavskega razreda).

3. Študij temeljev dialektike, temeljev filozofije samoupravnega prava s temelji naše ustavne ureditve in ciljev gospodarske in družbene reforme.

Ko taksativno apostrofiramo te tematične celote, vidimo in menimo, da bi njihov študij in tretiranje moralo biti primerjeno prostorskim in časovnim pogojem, kot tudi kulturni ravni slušatelja, oziroma gibanjem naše samoupravne družbe in dozorevanju samoupravljalcev v tej družbi.

Iz do zdaj rečenega bi sledil naslednji

ZAGOVOR

1. Reforma šolskega sistema mora vse šolske programe očistiti vsa tuja stališča, vse odvečnosti, da bi jih napolnili z marksistično vsebino, marksistično znanostjo in njeno dialektiko, da bi njihovo dialektično strukturiranje zagotovilo transfer znanosti in znanja, teorije in prakse, zveze šole in družbe, dela in življenja vseh naših delovnih ljudi, da bi šola bila varnejši temelj formiranja marksističnega svetovnega nazora in osnova za sprejemanje proletarske ideologije ter njeno uspešno uresničevanje v naši samoupravni družbi.

2. Te vsebine morajo v družbenih vedah (filozofiji, pedagogiki, psihologiji, sociologiji itd.) še posebej vprašanje svobode, ocenjevanje pojma ravni **realne svobode** v vsaki družbi in še posebej v naši, da bi v njen pojem integrirali filozofsko dimenzijo, ki vsebuje razmišljanje tako ontološki kot gnoseološki kot tudi aksiološki aspekt, kjer se svoboda mora pojavljati kot „veličina družbene vrline“ (Aristotel), oziroma kot univerzalna vrednota človekovega razmerja do sveta v celoti.

3. V omenjeni reformi se morajo, in to čim prej, zavzeti vsi družbeno-politični dejavniki, strokovne službe, znanstvene institucije, univerze in vsi poslanci znanosti, v prvi vrsti pa že preizkušeni marksisti, praktiki in teoretiki, da bi čim prej uresničili zaključke 21. seje predsedstva ZKJ, še posebej pa tiste, ki se nanašajo na marksistično izobraževanje, kot tudi stališča pisma tovariša Tita in izvršnega biroja ZKJ, da bi to uresničevanje hkrati bilo zagotovilo, da bi na X. kongresu ZKJ lahko določili, kaj vse lahko naredimo na tem pomembnem družbenem področju, kar bi bilo tudi potrdilo, da so naša znanost in znanstveniki uveljavljeni ustvarjalci metodologije samoupravljanja na področju znanosti, šolstva in kulture.

Izvorišče Engelsovega pojmovanja dialektike in motivi njene eksplikacije

Mr. Nikola Kostić

I

„Kar pa se tiče dialektike, sta jo doslej natančneje raziskovala samo dva misleca, Aristotel in Hegel.“ (Engels)

„Hegels Dialektik ist di Grundform aller Dialektik, aber nur nach Abstreifung ihrer mystischen Form . . .“ (Marx¹)

Relevantni sijaj marksistične dialektične misli ni slučajno odkritje. Ta misel ne bi bila možna brez stoletnega razvoja najsvetlejših dosežkov človeške misli, predvsem pa filozofije in prirodnih znanosti². Zaradi tega imamo prve kali dialektike že v antični filozofiji. Tu je treba posebej poudariti Heraklitov dialektični pogled na naravo. „Vse teče, vse se spreminja, podobno reki“. Heraklit je pregnal iz „vesolja mirovanje in negibljevost, ker to je lastnost mrtvih. Gibanje je pripisoval vsem stvarim: večno (gibanje) večnim (stvarim), začasno pa minljivim“³. . . vse nastaja iz ognja in v ogenj se konec koncev vse povrne“⁴. Kot pionir objektivne dialektike je odkril, da se „to, kar je drug drugemu nasprotno, sklada iz različnih (tonov), je ustvarjena najlepša melodija, in vse nastaja in boja.“⁵ Njegovo temeljno ontološko stališče: „Tega sveta, ki je isti za vse nas, ni ustvaril niti bog niti človek, temveč je vedno bil in je in bo večno živi ogenj, ki se po meri vžiga in po meri ugaša“⁶, komentira Lenin: „Zelo dobra razlaga načel dialektičnega materializma“⁷

Heraklit ima naravo tega, kar obstoji, v kateri se vse dogaja, in je zato treba pri njej tudi začeti, za svojega najbolj verodostojnega učitelja, zato zaključuje: „Vedeti je treba, da je vojna splošen pojav, da je resnica – boj in da vse nastaja iz boja in po nujnosti.“⁸

S kategorijo „dialektika“ so operirali tudi drugi grški filozofi in to kar originalno. Tako je bila dialektika na primer za Zenona (elejska šola) večšina spodbijanja nasprotnikovih trditev z zvajanjem na absurd; pri Sokratu je to večšina postavljanja vprašanj in dajanja odgovorov; za Platona je dialektika znanost nad znanostmi, ki sestoji iz spajanja in ločevanja pojmov v procesu spoznanja. Aristotel govori o gibanju in njegovih formah (nastajanje-izginjanje, naraščanje-upadanje, spreminjanje-stalnost)¹⁰, o težnji k neprestanemu izpopolnjevanju (vse do čistega mišljenja). Dialektika je pri njem – v primerjavi z analitiko – znanost o verjetnem vedenju.

Ob vseh slabostih, ki spremljajo dialektiko starih Grkov, „zaradi česar se je morala kasneje umakniti drugim pogledom na svet“¹¹, ni mogoče oporekati dejstvu, da nosi v

1 Karl Marx, Briefe an Kugelmann, Brief vom 6. III. 1858, s. 57.

2 Teoretsko mišljenje vsake epohe, torej tudi naše, je zgodovinski proizvod. . . znanost o mišljenju je . . . zgodovinska znanost . . .“ – Engels, Herrn Eugen Duehrings . . ., 1935, S. 457.

3 Antična filozofija, izd. VPS, Moskva, 1940, str. 24.

4 Isto (v ruščini).

5 Isto, str. 27.

6 Heraklitovi fragmenti, MH, Zagreb, 1951, str. 10

7 Lenjin, Filozofske sveske, Kultura, Beograd, 1955, str. 299.

8 Heraklitovi fragmenti, str. 80.

9 Aristotel ga ima za očeta dialektike – J. Josifovski, Filozofija za IV. razred gimnazije, Prosvetno delo, Skopje, 1967, str. 131.

10 Isto, str. 33.

11 Friedrich Engels, Herrn Eugen Duehrings Umwaelzung der Wissenschaft Sonderausgabe, JMEI, 1935, S. 460.

sebi prvotne predstave o prirodi, ki kažejo na njen logos in dajejo občo podobo sveta, čeprav brez zadovoljivega poznanja posameznosti. Zaradi tega upravičeno lahko rečemo, da začetek dialektike in začetek filozofije spadata skupaj¹². Po drugi strani, poudarja Engels, pa so Grki močnejši od vseh siceršnjih prednosti novega veka, ki se odlikuje po razvoju znanosti, to pa predvsem po zaslugi svojih predstav o anticipiranju procesa razvoja in spreminjanja prirode oziroma sveta. Še več, fantastični napredek moderne znanosti nam je obenem zapustil „tudi navado, da pojmujeemo stvari in procese v prirodi v njihovi izoliranosti, zunaj vse njihove obče povezanosti, torej ne v njihovem gibanju, temveč v njihovem mirovanju: ne kot bistveno spremenljive, temveč kot stabilne, ne žive, temveč mrtve. Ko pa je bil tak način opazovanja prenesen iz prirodnih znanosti v filozofijo, kar sta naredila Bacon in Locke, je ustvaril specifično omejenost zadnjih stoletij: metafizični način mišljenja.“¹³

Zaradi tega ima Engels prav, ko ugotavlja, da so bili vsi stari grški filozofi rojeni dialektiki. Čeprav Engels ceni tudi druge mislece, predvsem Descartesa in Spinozo, in jih ima za sijajne predstavnike dialektike, vendarle podčrtuje, da sta dialektiko doslej natančneje raziskovala samo dva misleca: Aristotel in Hegel.

Da je Engels našel v Heglovi filozofiji racionalno jedro in da sta z Marxom to jedro razvila naprej, o tem redkokdovo dvomi. Toda za Hegla se, kakor piše Bloch, dialektični proces dogaja samo v duhu, dialektično samogibanje svetovnega duha se reproducira v glavi filozofa¹⁴, v veri, da se bo iz dialektičnega samogibanja pojma razvila celotna vsebina sveta¹⁵.

Toda niti Marx niti Engels nista bila nikoli ortodoksna Heglova privrženca. Takoj sta začutila potrebo po preobrazbi Heglove dialektike. Smisel te preobrazbe oziroma spretnitve, poudarja Bloch, je v tem, da dialektiko iz varne roke potegneta v nemir dejansko konkretnega, v sedanost kot tudi v prihodnost dejanskega materialnega procesa, z namenom, da neprestano proizvodnjo protislovij in njihovo povnanjanje, ki spreminja svet, iz golega refleksa v glavi naposled postavita na noge¹⁶.

Engels je dialektiko zapopadel zlasti kot znanost o občih zakonih razvoja in gibanja prirode, družbe in človeškega mišljenja. Hegel pa, narobe, ne raziskuje procesa razvoja v dejanskosti, v prirodi in družbi.¹⁷ Engels pri tem dialektike nima za šablono, ki naj prihrani nadaljnje raziskovanje, temveč mu je plamen, ki bo osvetljeval pot raziskovanju¹⁸. Za Hegla je protislovje moment totalnosti, za Marxa in Engelsa, piše Garaudy, pa je totalnost moment protislovja¹⁹.

Toda kadar govorimo o izvoru Engelsovega pojmovanja dialektike in ko odkrivamo neločljivo vez s Heglom²⁰, moramo opozoriti, da gre tu za občo strukturo dialektike, za obče zakone razvoja, ki jih je odkril Hegel in sta jih Marx in Engels povečini sprejela zase. Kadar pa je govor o dialektiki prirode, se čuti mnogo večji vpliv Heraklita in drugih okoliščin. Engelsovo pojmovanje dialektike prirode ni niti kopiranje niti zgledovanje pri Heglu, pri njegovi filozofiji prirode, temveč nov nauk, nov pogled na svet, nastal kot sinteza bogatega materiala prirodnih znanosti, ki so v obdobju tridesetih let po Heglovi smrti zaznamovale še posebno pomembna odkritja.

Izvirna ideja za dialektiko prirode obstoji – kot vez s Heglom – samo v tem, da je dialektika prirode samo posebna oblika dialektike na splošno, torej kot povezanost po-

12 Jiri Cvekl, Uvod do dialektiky, Praha, 1968, str. 9. Podčrtal – N. K.

13 Fridrih Engels, Razvitak socializma od utopije do nauke, Kultura, Beograd, 1947, str. 50-51.

14 Ernst Bloch, Tuebingenski uvod u filozofiju, Nolit, 1966, str. 205.

15 Isto, str. 203.

16 Isto, str. 206.

17 Herbert Steininger, Dialektik, Wissenschaft und Waffe, Dietz Verlag, Berlin, 1966, str. 17.

18 Karl Kautsky, Dijalektika, Beograd, str. 13.

19 Rože Garodi, Karl Marks, Kultura, Beograd, 1968, str. 81.

20 Spominamo se Leninove pripombe, da ni mogoče biti marksist brez poznanja Heglove dialektike.

sebnega in občega. Hegel je potemtakem vplival na Engelsa, kar je zunaj vsakega dvoma, toda samo s svojo občo veliko idejo, da je vse treba zapopasti v neprestanem procesu in razvoju. Toda pri Heglu je bila dialektika postavljena na glavo. Heglovo pojmovanje prirode je Engelsa zainteresiralo šele potem, ko je vstopil v temeljni kategorialni sistem dialektike prirode, toda po drugi poti, ne prek Hegla.

Ko se je Engels posebej začel zanimati za Heglovo filozofijo prirode, je imel blizu štirideset let, se pravi okrog 20 let plodne znanstvene dejavnosti. Zares je težko verjeti, da bi se bil moral v teh okoliščinah zgledovati pri Heglu niti ni bilo za to nobenih razlogov. Sploh pa je to zelo izrazito razvidno tudi iz pisma, ki ga je leta 1858 poslal Marxu, v katerem ga prosi, naj mu pošlje Heglovo „Filozofijo prirode“, da bo pogledal, ali ni „stari o tem kaj govoril“.

Da zares ne more biti nobene zmede glede tega, v čem je osnovni izvor Engelsovega pojmovanja dialektike, zlasti pa dialektike prirode, pravi sam Engels:

„Predvsem pa je troje velikih odkritij povzročilo, da je z velikanskimi koraki napredovalo naše znanje o medsebojni zvezi prirodnih procesov:

Prvič odkritje celice kot tiste enote, iz katere se z razmnoževanjem in diferenciacijo razvije vse rastlinsko in živalsko telo, tako da nismo le spoznali, da se vsi višji organizmi razvijajo in rastejo po enem edinem občem zakonu, marveč je vidna v spremenljivosti celice tudi pot, po kateri morejo organizmi spreminjati svojo vrsto in s tem dozivaljati več kot samo individualni razvoj.

Drugič pretvarjanje energije, ki nam je pokazalo, da so vse predvsem v neorganski narodi delujoče tako imenovane sile, mehanična sila in njeno dopolnilo, tako imenovana potencialna energija, toplota, izžarevanje (svetloba oziroma izžarevana toplota), elektrika, magnetizem, kemična energija, le različne pojavne oblike vsesplošnega gibanja, ki prehajajo v določenih merskih razmerjih druga v drugo, tako da se za določeno množino te, ki izgine, pojavi določena množina druge, in tako se reducira vse gibanje prirode na ta neprestani proces pretvarjanja iz oblike v obliko.

Končno dokaz, ki ga je prvi v vsej medsebojni zvezi razvil Darwin, da so vsi danes nas obdajajoči organizmi, všteti ljudi, plod dolgega razvojnega procesa iz maloštevilnih, prvotno enoceličnih klic, in te so s svoje strani nastale iz protoplazme ali beljakovine, ki je nastala na kemičen način.

Tem trem odkritjem in ostalemu ogromnemu napredku v prirodoslovju gre zahvala, da smo sedaj tako daleč, da moremo v glavnih obrisih dokazati zvezo med procesi v narodi ne le na posameznih področjih, temveč tudi zvezo posameznih področij med seboj in tako orisati pregledno sliko prirodne povezanosti v približno sistematični obliki s pomočjo dejstev, ki nam jih daje empirično prirodoslovje samo.“²¹

Tega Engelsovega stališča nismo citirali zato, da bi problem poenostavili, temveč da bi pokazali, da je izpeljeval Engels dialektiko (zakone dialektike) iz same dejanskosti, ne pa iz mišljenja, in da je bil pri tem – ob vseh vplivih – dovolj originalen. To je prispevalo k temu, da se je vse, kar je bilo togo, začelo razgibavati, vse ustaljeno premikati, da so vse večno začeli imeti za minljivo, za celotno narodo pa so dokazali, da je v večnem teku“²²

Engels je spoznal, da je bilo najprej „treba raziskati stvari, preden je bilo mogoče raziskavati procese. Najprej je bilo treba vedeti, kaj je neka poljubna stvar, preden je bilo mogoče zaznati spremembe, ki se vršijo naj njej.“²³ Tak postopek, poudarja Lenin, je postavljaj Engelsa zunaj vsakega suma glede na obstoj objektivnih zakonitosti, vzročnosti in nujnosti v narodi.

21 Fridrih Engels, Ludvig Foerbah . . . , str. 49-50. Toda o tem govori Engels tudi v Dialektiki prirode, str. 26-27, 196-204, kot tudi v Anti-Duehringu, str. 27 in 31, pa tudi na drugih mestih.

22 Friedrich Engels, Dialektik der Natur, Sonderausgabe, IMEL, 1935, S. 490-91.

23 Fridrih Engels, Ludvig Foerbah, str. 48.

Če nam je dovoljeno, da se ne spuščamo v druge izvore Engelsove dialektike, bi potemtakem sklenili, da so osnovni momenti, ki so vplivali na njegovo pojmovanje dialektike tile: (1) vpliv dialektične misli od antične filozofije do Hegla in njegovega dialektičnega nauka, kot najbolj vsestranskega, po vsebini bogatega in globokega nauka o razvoju – največje pridobitve nemške klasične filozofije²⁴, (2) razvoj prirodnih znanosti, zlasti v petdesetih letih devetnajstega stoletja, (3) poznanje rezultatov in uspešnega dela drugih znanosti, kar mu je dalo enciklopedični karakter²⁵, (4) visoka intelektualna raven same njegove osebnosti, (5) ter izmenjava mnenj z njegovim soborcem Karlom Marxom.

II

„Polemika se je spremenila v bolj ali manj povezano razlago dialektične metode in komunističnega svetovnega nazora.“

(Engels)

Vprašanje, zakaj in pod kakšnimi pogoji se Engels loteva urejanja in eksplikacije lastne koncepcije dialektike, se nam zdi ne samo potrebno, temveč tudi nujno, da bi čim popolneje razumeli tudi sam izvor njegove dialektike. Odgovor na to vprašanje pa še zlasti prispeva k temu, da si čimbolj vsestransko ogledamo vlogo, ki jo je Engels imel, in da razumemo njegovo avtentično misel.

Če si namreč teoretik postavi nalogo, da bo proučil neko področje, z namenom, da ga teoretsko in pojmovno opredeli, potem se bo strogo držal svojega znanstvenega projekta in se ne bo loteval drugih, zlasti ne premalo poznanih problemov.

Če pa se loteva kake stvari z namero, da samo pokaže neresničnost in škodljivost kakega pojmovanja, potem se bo zatekal h krucialnim dejstvom (kjer je to mogoče) in mu ne bo treba eksplicirati celovite teorije.

Pri Engelsu dominira tako prva kot druga možnost, čeprav sam poudarja drugo možnost. Svoj predgovor prvi izdaji Anti-Duehringa Engels začenja takole:

„Naslednje delo nikakor ni plod kakega „notranjega nagona“. Nasprotno.“²⁶ Malo naprej na nadaljuje: „Kljub temu je trajalo leto dni, preden sem se lahko odločil, da zanemarim druga dela in vgriznem v to kislno jabolko“, misleč na Duehringov nauk, na katerega spodbudo tudi piše „Anti-Duehring“, „... da njegovimazorom postavim nasproti svoje.“²⁷

Če pa imamo pred očmi delitev dela, kakor sta jo izvedla z Marxom, bomo našli prostor tudi za prvo možnost, za sistematsko proučevanje problemov v zvezi z novim svetovnimazorom, v katerega temelju tiči dialektika. Medtem ko je torej Marx delal na problemih ekonomije, za katere mu je v marsičem zbudil zanimanje Engels, potem pa tudi skupno spoznanje, da je v ekonomski sferi družbe osnova vseh družbenih preobrazb, se Engels usmeri bolj k proučevanju stanja v prirodnih znanostih, v veri, da bo tu našel hvaležen material za nadaljnje razvijanje znanstvenega svetovnega nazora, ki bi mogel biti duša proletariata in ki brez njegove revolucionarnosti tudi ni revolucionarnosti delavskega razreda. Temelj tega svetovnega nazora je dialektika. „Materialistični prirodni nazor“, je resda pisal Engels,“ je danes trdneje zasidran, kakor je bil v preteklem stoletju“²⁸. Toda

24 Lenjin, O Marksu in marksizmu, Kultura, Beograd, 1961, str. 41.

25 „Vsaka enostranost je bila njegovemu univerzalnemu umu tuja, proučeval je materialne sile, ki gibljejo človeštvo, ukvarjajoč se z bistvenimi problemi filozofije. Hkrati je proučeval matematiko, fiziko, kemijo, vojno zgodovino, isti človek, ki je proučeval skrivnosti procesa kapitalistične proizvodnje, je proučeval taktiko armad, ki so se bojevale leta 1870. Isti mislec, ki je opisal ekonomski in politični položaj v Rusiji, kot da je v tej deželi odrasel, se je ukvarjal s prvotno zgodovino človeštva“ – Pol Lafarg i Karl Kaucki, Friderih Engels, str. 5.

26 Fridrih Engels, Anti-Diring, str. 7.

27 Isto, str. 11.

28 Fridrih Engels, Dijalektika prirode, str. 201.

vzporedno s tem ko se je krepil novi svetovni nazor, je nastajala tudi potreba po teoret-skem obračunu z nevzdržnimi filozofijami, katere je bilo treba „odpraviti“ resnični filo-zofiji, filozofiji dejanskega sveta na ljubo. Brez poznanja prirodnih znanosti in njihovih argumentov (odkritij) se tega ni dalo storiti.

„Lahko bi jih bili pustili pri miru“, pravi Engels, misleč na vulgarne materialiste,“ in jim dovolili, da se ukvarjajo s svojim sicer omejenim, a vendar hvalevrednim poklicem, da nemškemu filistru vbijajo v glavo ateizem itd., toda 1. njihovo zmerjanje filozofije (. . .) ki je kljub vsemu ponos Nemčije, in 2. pretenzija, da uporabljajo prirodnoznanstvene teorije na družbi in da reformirajo socializem – vse to nas sili, da obrnemo svojo pozor-nost nanje.“²⁹

Po drugi strani je kritično preraščanje Hegla, kar sta opravila oziroma izvršila Marx in Engels, terjalo od njiju (glede na to da pri Heglu stvari niso stale najboljše), da iz dialekti-čne metode naredita znanstveno metodo, obenem razširjujoč dialektiko na vsa področja dejanskega sveta.

Vse to je motiviralo Engelsa, da se je lotil velikanske naloge prikazati, kakšna naj bi bila videti teorija dialektike in še zlasti dialektika prirode, da se je lotil naloge, ki, mimogrede povedano, še danes ni povsem opravljena. Kljub vsem takim ambicijam pa Engels ni imel namena napisati učbenik dialektike. S sistematizacijo svoje koncepcije dialektike se je Engels od vsega začetka zoperstavljal Heglu. Ko Engels piše Marxu, naj mu pošlje Heglovo Filozofijo prirode, pravi, da bi zelo rad pogledal, ali ni Hegel o tem kaj pisal. „Nekaj je zanesljivo, ko bi on danes pisal Filozofijo prirode, bi mu dokazi z vseh strani leteli naproti.“³⁰

Engels se je zares sem in tja vračal k Heglu, toda ne zato, da bi z novimi rezultati znanosti dokazoval njegova stališča, kakor bi nekateri radi prikazali, temveč da bi iz Heglove filozofije rešil tisto „racionalno jedro“ in da bi s sistematizacijo bogatih spoznanj izdelal originalno dialektiko, dialektiko objektivnega sveta. Takole sklepa:

„Do dialektičnega pojmovanja prirode se lahko dokopljemo tako, da nas k temu prisilijo prirodoslovna dejstva, ki se čedalje bolj kopičijo, laže pa se dokopljemo do tega pojmovanja, če se približamo dialektičnemu značaju teh dejstev tako, da se zavedamo dialektičnih zakonov mišljenja.“³¹

To obvladovanje fundamentalnih zakonitosti sveta (dialektike), ki ga je imel Engels za *conditio sine qua non* resničnega osmišljanja dejanskega sveta in po čemer ima dialek-tika moč organona, je potemtakem temelj metodološke in bistvene motiviranosti ekspli-kacije lastne koncepcije dialektike.

Razumljivo je, da je Engels dovolj dolgo izdeloval svojo lastno koncepcijo in da je le-ta skoraj sestavni del njegovega miselnega razvoja. Vendar se je studioznejše ukvarjal s temi problemi šele od petdesetih let devetnajstega stoletja naprej, določnejše ideje o dialektiki prirode pa je formuliral nekje okrog leta 1870. V tem pogledu je zelo zanimivo njegovo pismo Marxu z dne 30. maja 1873.

Marxu piše: „Davi so mi v postelji prišle na pamet naslednje dialektične misli o prirodnih znanostih“. Ko določa njihov obči predmet, nadaljuje: „Predmet prirodnih znanosti, materija, ki se giblje, telesa. Teles ni mogoče ločevati od gibanja, njihove oblike in vrste je moč spoznavati samo v gibanju, o telesih zunaj gibanja, zunaj vsakega odnosa do drugih teles, ni mogoče reči ničesar. Telo šele v gibanju pokaže, kaj je. Prirodna znanost potemtakem spoznava telesa tako, da jih opazuje v njihovih medsebojnih odnosih in gibanju . . . Raziskovanje teh različnih oblik gibanja je torej osrednji predmet prirodnih znanosti.“³²

29 Isto, str. 205.

30 Glej pismo Marxu 14. II. 1858, Prepiska, II, str. 358.

31 Fridrih Engels, *Anti-Diring*, str. 17. Podčrtal – N. K.

32 Karl Marks – Fridrih Engels, *Prepiska*, Kultura, 1960, t. IV, 442/3.

Dejstvo pa, da na koncu omenjenega pisma prosi Marxa za mnenje o teh idejah, govori ne le o tem, da gre za originalne ideje, temveč tudi o tem, da je Engels na ta svoja spoznanja zelo ponosen. Da je imel do tega vso pravico, je razvidno tudi iz stališča, ki ga je do njega zavzel Marx.

Marx namreč ni samo cenil Engelsovo delo na tem področju, ampak je bil celo ogorčen nad redakcijo Vorwaertsa zaradi velikih premorov pri objavljanju Engelsovega prikaza Duehringovega nauka. Pripominjajoč, da „resnično znanstveno izobraženi ljudje lahko veliko črpajo iz Engelsove pozitivne razlage“³³ je Marx celo insistiral na tem, da Engels kar najhitreje konča svojo Dialektiko prirode, ker bo v Karlu Gruenu imel konkurenco.³⁴

Engels je delal na Dialektiki prirode deset let, vse od tistega trenutka, ko se je dokopal do osnovnih idej. Leta 1882 obvešča Marxa, da je prvi formuliral obči prirodni zakon gibanja in dodaja: „Zdaj pa je treba dialektiko prirode čimprej dokončati.“³⁵ Toda Marxova smrt je to delo pretrgala, ker je imel Engels pripravljane drugega in tretjega zvezka Kaptala za tisk za prioriteto nalogo tako v teoretskem kot v praktično-političnem pogledu.

Zaradi tega je koncepcija dialektike ostala nedokončana, ne pa tudi nepoznana. Nedokončanost dela Dialektika prirode ne zmanjšuje vrednosti dialektike, saj je kontinuiteta nauka o dialektiki dana v vseh Engelsovih (pa tudi Marxovih) delih, še zlasti v Ludwigu Feuerbachu, Anti-Duehringu in drugih delih.

Resda obstoje neznatne oscilacije in neenakomernost v kontinuiranosti razlage, toda to se je dogodilo kot posledica tega, da je občasno posvečal večjo pozornost nekaterim zgodovinsko-konkretnim nalogam svojega časa in obravnavi teh nalog s pozicij marksizma ter pospeševanja revolucionarne praktično-kritične misli.

Nam ostaja, kakor se prirodi ideje o dialektiki edino tudi spodobi, da to idejo, kateri je Engels dal obliko, naprej teoretsko razvijamo in ekspliciramo. Toda to ne bo naloga enega samega človeka in tudi ne ene same generacije, temveč permanentna vsebina vsake resnično znanstvene misli in človeške prakse – aktivnosti, ki bo esenco vseh problemov ne videla le v spremembah, temveč v prehodu – kot objektivnem telosu vsakega napredka, telosu objektivne dialektike.

33 F. Engels, Sočinenia, red. Rjazanova, t. XXVI, s. 459, pismo V. Bracke-u 11. IV. 1877

34 „Karl Gruen Ti je konkurenca, naslednje leto mu izide neko prirodno filozofsko delo, napovedal ga je že v berlinski Wage, ki mi jo je Weiss poslal iz Berlina“ – Karl Marx, pismo Engelsu 8. septembra 1875.

35 Prepiska, zv. IV, str. 637.

Marx o dialektiki prirode

Milan Kovačević

Zgodaj zjutraj 30. maja 1873 so Engelsu, medtem ko je poležaval v postelji, prišle na pamet nekatere „dialektične misli o prirodnih znanostih“. Koliko je tako imenovani dialektični materializem, v času, ki je potekel od tistega Engelsovega poležavanja, napredoval in porasel, koliko je avtorjem raznih učbenikov diamatata uspelo, da ga razvijejo in podprejo z zbiranjem „dokazov“ za dialektiko prirode iz prirodnih znanosti?

Videti je, da je marsikaj tistega, kar so pozneje vključili v dialektično materialistični nauk, prav tako rezultat jutranje dremavosti in poležavanja v udobni postelji. Toda v postelji, v katero so Engelsovi nasledniki spravili prirodo, ni bilo preveč prijetno, saj se zdi, da je bila prava Prokrustova, če le sodimo po hudih raztegotovanih in krajšanih prirode, da bi postala primerna za vnaprej pripravljene jeklene dialektične kalupe. Edini namen, ki ga ima tale razprava, je diskusija o temle problemu: v kakšni meri je to dremavo filozofijo mogoče povezovati z Marxovim imenom?

Za tako postavljen problem je vprašanje avtentičnosti največjega pomena. Čeprav nam je na voljo Marxov avtentični tekst, problem ni niti lahek niti preprost. Misliti moramo na to, da je imel Marx, mogoče bolj kot katerikoli filozof pred njim ali po njem, mnogoštevilne nadaljevalce, epigone, in da epigoni porajajo svoje epigone. To, kar imenujemo marksistična filozofija, obsega tako veliko število „filozofov“, da bi že navajanje njihovih imen, samo pomembnejših med njimi, zavzelo več prostora kot ta razprava. Na srečo njihovi naporji niso spremenili Marxovega teksta niti za piko, nič mu ne morejo niti dodati niti odvzeti, njihove razlage teksta pa brez dvoma vplivajo na nas bralce tega teksta. Mogoče na Marxa že ne moremo več gledati brez vnaprejšnjega mnenja, z vnaprej postavljenimi hipotezami. Marxa nam toliko razlagajo, razčlenjajo in sestavljajo, trgajo in krpajo, da se moramo zares vprašati, ali smo po tolikerih izčrpnih in izčrpujočih analizah še sposobni vzeti Marxov tekst v roke brez predsodkov, brez hipotez iz tujih kuhinj. Za epigonstvo in plagiatorstvo je karakteristično prav to, da prevec povečuje in napihuje tiste ideje, ki so v originalu zanemarljive. Te ideje jemljejo iz ozadja, z obrobia in iz opomb, nato pa z njimi postopoma odrivajo ideje, na katerih vztraja original. Bralec, ki ima to pred očmi, se ne bo čudil trditvi, da na nekatere Marxove ideje, ki kar „bodejo v oči“, že celo stoletje pada prah, in da mora biti iskanje avtentičnega Marxovega nauka podobno nekakšnemu arheološkemu izkopavanju. Da bi dospeli do originala, je tudi tu potrebno odstraniti mnogo plasti: plast, ki jo tvori Lenin, plast, ki jo tvori Stalin, nato Lukacs, Korsch, Bloch, Marcuse. Vprašanje je, ali smo sposobni odstraniti vse te plasti in ali ne bomo – kakor Schiemann – našli Trojo že v drugi plasti?

Ena od teh marginalnih idej je vsekakor ideja o dialektiki prirode. Ne bomo se spuščali v to, kako se je zgodilo in zakaj, da je ta ideja pri mnogih Marxovih naslednikih zavzela prvo mesto. Ta diskusija je plod branja Marxovih tekstov, z namenom, da se odgovori na vprašanje: ali Marx sam verjame v dialektiko prirode? Ni mogoče oporekati dejstvu, da o kakšnem izdelanem pojmovanju dialektike prirode pri Marxu ne more biti nobenega govora; še več, tudi Engelsovi naporji v tej smeri ne pridejo dosti dalje od neke zamisli, načrta, projekta. Kar torej lahko postavimo, je vprašanje prepričanja. Nekemu mislecu lahko dovolimo, da ima nekatera prepričanja, ki niso pojasnjena in argumentirana, in jim tudi ni posvečena kakšna debela knjiga.

Na zgornje vprašanje lahko z gotovostjo odgovorimo trdilno: Marx verjame v dialektiko prirode. To nikakor ne pomeni, da če Marx v nekaj verjame, da je tudi zares tako.



Ravno tako nima smisla govoriti o kakih Marxovih argumentih, s katerimi da nam utemeljuje to svoje prepričanje, saj takšne argumentacije nikjer ne srečamo. V nadaljnjem izvajanju se bomo omejili samo na to, da navedemo razloge za ta naš trdilni odgovor.

1. Nobenega Marxovega teksta ni, ki bi oporekal dialektiki prirode. Nasprotno pa vemo, da je Marx odločno soglašal z Engelsovimi raziskovanji, usmerjenimi na to področje.

2. Marx (kakor tudi Engels) je bil najprej dialektik, šele potem materialist.¹ Poudarek na tej prioriteti je za naš problem izrednega pomena. Sploh so dialektični materializem izdelali tako, da so najprej imeli v rokah dialektično metodo, potem pa so jo kratko in malo ilustrirali s primeri iz prirodnih in matematičnih znanosti. Da tudi samemu Marxu ni bil tuj ta način „ilustriranja“, navedimo za to tri zglede iz Kapitala. V molekularni teoriji Laurent-Gerharda vidi Marx dialektični zakon, po katerem kvantitativne spremembe na neki točki prehajajo v kvaliteto.² Prav tako je določena analogija med njegovim naukom o tehničnem razvoju človeštva in Darwinovim naukom o razvoju organov pri rastlinah in živalih.³ Elipso opazuje kot „obliko gibanja“, ki razrešuje protislovje stalnega padanja in oddaljevanja enega telesa od drugega.⁴ Naj omenimo še to, da sta prva dva zglede vzeta iz opomb.

3. Marxovo pojmovanje enotnosti človeka in prirode seže do višin tradicionalne enotnosti makro- in mikrokozmosa. Epikurova filozofija prirode, predmet Marxove doktorske disertacije, ni samo njegova mladostna simpatija. Ta medicina duše, ki jo je mogla ustvariti samo taka izjemna filozofska tradicija, kakršna je helenska, ima kot življenjska modrost trajnejši pomen in njenega eventualnega vpliva na Marxa nikakor ne bi smeli podcenjevati. Od helenskih filozofov Marx najpogosteje citira in komentira prav Epikura in Aristotela. Znano je, da Epikur ustreza Marxu kot materialist, ateist in filozof svobode. Tu podčrtujemo še eno odliko Epikurove filozofije, ki je blizu Marxu: enotnost makro- in mikrokozmosa. V tej enotnosti je treba gledati filozofsko ali še bolje metafizično osnovo Marxovega humanizma in filozofske antropologije v celoti. Ob to je treba postaviti tudi Feuerbachovo zvajanje celotne filozofije na antropologijo, zvajanje, ki na njegove sledove pogosto naletimo tudi pri samem Marxu. Mimogrede naj pripomnimo, da Feuerbacha najpogosteje napačno interpretirajo nasproti Heglu kot antidialektika, pri čemer pozabljajo, da ravno Feuerbach poudarja odtujitev v filozofiji in religiji, odtujitev pa je dialektična kategorija par excellence.

V tej enotnosti Marx sam pogosto postavlja poudarek na makrokozmos. Pri njem je zmerom najti očitno težnjo, da gleda na družbene zakone kot na prirodne zakone in da po vzoru prirodne znanosti išče v človeški zgodovini kavzalne povezave. Marx je z drugimi prepričan o eksaktnosti prirodnih znanosti, iluzija, ki si jo je o sebi ustvarila prirodna znanost njegove dobe, odtod njegova neprestana težnja, da bi bil „znanstven“, in težnja za „matematično natančnostjo“. Tako govori Marx v predgovoru prve izdaje Kapitala o zakonu gibanja družbe kot o prirodnem zakonu⁵ in poudarja, da človek v proizvodnji „lahko ravna samo kot sama priroda, tj. lahko samo spreminja oblike materije“.⁶ Ravno tako v Kapitalu poudarja, da bo kapitalistična blagovna proizvodnja negirana „z nujnostjo prirodnega procesa“.⁷ V predgovoru „Prispevku h kritiki politične ekonomije“ iz leta 1859 pravi, da je v politični ekonomiji našel „anatomijo meščanske družbe“⁸ in da je

1 Isto trdi tudi K. Korsch v knjigi „Marksizem in filozofija“, Beograd 1970, str. 69.

2 K. Marx-F. Engels, Dela, Beograd, zvezek 21, str. 278.

3 Ibid., str. 330.

4 Ibid., str. 101.

5 Ibid., zv. 21, str. 50.

6 Ibid., zv. 21, str. 50.

7 Ibid., zv. 21, str. 672.

8 Marx-Engels, Izabrana dela, zv. LV, Zagreb, str. 9.



mogoče prevrat v ekonomskih razmerah „konstatirati z natančnostjo prirodnih znanosti“.⁹ Bralec „Osemnajstega brumaira“ in „Meščanske vojne“ se ne more znebiti vtisa, da Marx opazuje družbena gibanja iz Londona kot iz kakega observatorija. Marx sam imenuje London „pripravna opazovalnica za opazovanje buržoazne družbe“.

Tu pa tam je poudarek stavljen na človeka, popolnoma v Feuerbachovem antropološkem duhu. Kakor da na Marxovem področju ni dano nič drugega kot človek in njegov planet. Človek je proizvajalna sila, ustvarja vrednosti, kapital je njegovo nakopičeno delo. Priroda je človekovo anorgansko telo, „neposredni predmet znanosti o človeku“, celo sam „človek“¹⁰ itd.

To poudarjanje enotnosti človeka in prirode pri Marxu postavljamo nasproti poudarjanju nezvedljivosti človeškega sveta na svet prirode, avtonomije in specifičnosti človeškega podjetja v nam sodobnih doktrinah, ki odločno zanikajo dialektiko prirode. 4. Tisto slavno mesto iz „Bede filozofije“, kjer Marx pravi, da so ljudje „igralci in avtorji svoje lastne drame“, najpogosteje interpretirajo tako, da postavljajo naglas na termin „avtorji“ in poudarjajo „človeško dejavnost“, medtem ko njegov dialektični komplement, termin, „igralci“, zanemarjajo. Kajti igralci igrajo, kakor jim žvižgajo, živijo tuje življenje, govorijo tuj jezik, spoštujejo tujo voljo. Da tu pri Marxu ne gre za kaj mimogrede izgovorjenega, najbolje priča „Osemnajsti brumaire“, kjer zgodovinske dogodke prikazuje v smislu gledališke predstave. Tu so kulise in to, kar je za kulisami, tragedije in farse, spektakularni prizori in prazna priklanjanja, strahovi in pajaci, maske in grimase. Marx nam izrecno daje na znanje, da ljudje ne ustvarjajo zgodovine „po svoji volji“ in da moramo razlikovati med tem, kar ljudje mislijo in govorijo o sebi, in tem, kar dejansko so in kar dejansko delajo. Zgodovina je polje nujnosti in ta nujnost ni nič drugega kot „prirodni zakon“.

5. Hegel je bil prvi, ki je razširil polje dialektike na prirodo in ki je iz dialektike naredil „univerzalni zakon“. Engels gre po njegovih stopinjah. Za Marxa je monizem bitja nekaj, kar se razume samo ob sebi. Dialektika je lahko zakon antropologije samo v primeru, da se celotna filozofija reducira na antropologijo. Za nikogar ni skrivnost, da v marksistični antropologiji kraljuje ideja napredka. Zgodovina človeške družbe je neprestano prehajanje od nižjih faz družbenega razvoja k vedno višjim. Vsak nov družbeno-ekonomski sistem je korak naprej glede na prejšnjega, tako da pozna zgodovina v svoji rezultanti samo dvigujočo se linijo. Nedvomno pa je, da je za Marxa progres človeštva samo moment vseobčega progressa, zgodovina samo del zgodovine prirode. Razvoj rastlinskih in živalskih vrst je pojasnil Darwin in Marx vidi v njegovi teoriji evolucije ljudi „prirodno-zgodovinski temelj“ za svoja pojmovanja.¹¹ Nedvomno ima Engelsova kratka razprava o vlogi dela pri učlovečevanju opice pretenzijo posredovati med Darwinovo teorijo evolucije in Marxovim materialističnim pojmovanjem zgodovine. V pismu s 7. avgusta 1866 hvali Marx neko knjigo R. Tremauxa, meneč, da je le-ta v primerjavi z Darwinom dosegel pomemben „napredek“: „Napredek, ki je pri Darwinu povsem slučajen, je tu nujen, na osnovi razvojnih period zemljine krogle“.¹² „Prirodni temelj“ evolucije življenja stoji v zgodovini Zemlje; kako se je Zemlja razvila do organskih in živih materij, to lahko pojasnita kemija in geognozija. Dne 2. aprila 1866 piše Marx Engelsu: „Znano ti je, kolikokrat sva sanjarila o kakem poceni načinu pretvarjanja vode v ogenj.“¹³

6. Pretirano vztrajanje pri napredku nedvomno dela iz Marxove dialektike svojevrstno teodicejo. Ta teodiceja ni v protislovju z ateizmom: priroda se more razvijati brez Boga, zadostuje ji dialektika. Ta Marxova vera v smiselno evolucijo, zvrhana antropomorfnih in antropocentričnih elementov, se končuje v eshatologiji, v preroškem razodetju začetka raja na Zemlji. Priroda je totalnost, ki v sebi vključuje kot svoj moment tudi človeško

9 Ibid., zv. IV, str. 8.

10 K. Marx-F. Engels, Dela, Beograd, zv. 3, str. 243.

zgodovino. Dialektika zgodovine je ravno tako samo moment univerzalne dialektike. Kajti ni vidno, kako bi priroda na ravni človeka na lepem postala dialektična, če že prej ni bila taka. Hkrati pa ga ta progresizem osvobaja etičnih razpravljanj. Eno takih karakterističnih rezoniranj je tole iz „Teorij o presežni vrednosti“: „Kdor bi hotel trditi . . . da proizvodnja kot taka ni smoter, ta pozablja, da proizvodnja zavoljo proizvodnje ne pomeni nič drugega kot . . . razvoja bogastva človeške prirode kot smoter ob sebi. Če se blaginja posameznika zoperstavlja temu smotru . . . potem s tem trdi, da se mora razvoj roda zaustaviti, da bi se zavarovala blaginja posameznika, da bi torej na primer ne smelo biti vojne, ker v njej posamezniki vsekakor propadajo . . . Ljudje ne razumejo, da ta razvoj sposobnosti roda človek, čeprav sprva poteka na račun večine človeških individuov in celih človeških razredov, naposled obvlada ta antagonizem in se ujame z razvojem posameznega individua, da se potemtakem višji razvoj individualnosti plačuje samo z nekim zgodovinskim procesom, v katerem se individui žrtvujejo; da o jalovosti takih tolažilnih razpravljanj niti ne govorimo, saj interesi roda v človeškem carstvu – kakor tudi v živalskem in rastlinskem carstvu – vedno zmagujejo na račun interesov individuov, kajti ti interesi roda se ujemajo z interesi posebnih individuov, ki obenem tvorijo moč teh privilegiranih.“¹⁴ Taka rezomiranja imajo poreklo v Heglovi filozofiji. Hegel je postavil neki metafizičen sistem, in vprašanje je, ali lahko, če parafraziramo Heideggra, z obrnitvijo nekega metafizičnega sistema, ki „stoji na glavi“, dobimo kaj drugega kot spet metafizičen sistem.

14 K. Marx-F. Engels, **Dela**, Beograd, zv. 25, str. 92.

Marx in tradicionalni materializem

Dr. Ante Pažanin

Mogoče se bo komu zdelo, da tako formuliran naslov referata in potem tudi referat sam nimata veliko skupnega s temo simpozija „Dialektika in marksizem danes“. V nadaljevanju pa bo postalo očitno, da so v nekaterih smereh dialektike in marksizma danes navzoči ne samo mnogi problemi tradicionalnega materializma, temveč da celo ponujajo „rešitve“, ki so pod ravniyo tradicionalnih materialističnih rešitev. Ker sem o Marxovem materializmu in najvažnejših problemih dialektike in marksizma že pisal v knjigi **Marx in materializem** (izdaja Matice hrvatske, Split, 1972), bom tu poskušal nadomestiti, kar sem tam zamudil, tj. poskušal bom vsaj na kratko predstaviti Marxov odnos do najvažnejših oblik tradicionalnega materializma. Pri tem se bo pokazalo, da razlika npr. med Demokritovim in Epikurovim materializmom v času po antičnem materializmu ne izgine, temveč se po svoje obnavlja ne samo v francoskem materializmu 18. stoletja, temveč tudi v sodobnem materializmu in marksizmu. Zaradi tega začenjamo naš razmislek o odnosu med Marxovim materializmom in tradicionalnimi oblikami materializma s preprostim vprašanjem: kaj predstavlja materializem v metafizični tradiciji evropske filozofije?

Kakor vemo, sta materializem in idealizem temeljni ontološki smeri metafizične filozofije. Ti smeri skušata odgovoriti na vprašanje o biti kot osrednjem vprašanju filozofije tako, da razlagata bit kot materialno oziroma kot duhovno substanco. Pri tem opazujeta materijo oziroma idejo kot metafizično bitnost, ki eksistira sama ob sebi.

Izvirno izkustvo pa ne pozna takega ločevanja dejanskosti na materialno in duhovno področje. To potrjujeta tako zgodnja grška filozofija kot tudi vsako resnično filozofsko izkustvo, isto pa izraža tudi Marxova misel o prevladovanju nasprotnosti idealizma in materializma kot metafizičnih smeri, čeprav so ravno v našem stoletju, in to sklicujoč se na Marxa, skušali razviti dialektični materializem kot nasprotje idealizmu. Kakor smo dejali, v filozofiji predsokratikov tega razločevanja še ni, predvsem pa ni ločevanja oziroma oddvajanja materialnega od duhovnega. Zaradi tega je npr. praelemente miletske filozofske šole, kot so voda, zemlja, ogenj in zrak ali pa Anaximandrov apeiron, napak opredeljevali kot materijo v smislu metafizičnega materializma. V tem pogledu so namreč nedoločeni, skušajo pa, kakor pove tudi sama beseda apeiron, izraziti neskončno bit. Ravno tako tudi Parmenidovo „bit“, Heraklitov „logos“ ali Anaxagorov „nous“ ne moremo opredeliti kot duh v smislu metafizičnega idealizma. Da tkim, predsokratiki kratko in malo temelja in izvira vsega, kar je, še ne mislijo v pomenu niti enega niti drugega metafizično ločenega nasprotja, temveč da jih jemljejo kot enotnost, v kateri nosi vse duhovno (in tudi tisto domnevno čisto duhovno) tudi materialne lastnosti, kakor ima vse materialno (in tudi domnevno čisto materialno) tudi duhovne lastnosti (kajti ko bi jih ne imelo, bi o sebi ne moglo ničesar povedati), to najbolje potrjujejo ohranjeni fragmenti samih predsokratikov. Tu se seveda ne moremo lotevati analize teh fragmentov, ampak bomo samo konstatirali, da se evropska filozofija ne začenja niti z materializmom niti z idealizmom, tj. da idealizem in materializem ne karakterizirata celotne zgodovine človeške misli in celo ne celotne zgodovine filozofije, temveč ravno tisto njeno (resda veliko) razdobje, v katerem so ločevali materijo in duha v smislu primarnosti enega ali drugega nasprotja. Seveda tudi v tem razdobju niso materije in duha bili zmerom enako opredeljevali in tudi ne umevali. Kadar govorimo o idealizmu in materializmu, moramo zato kar se da natančno razločevati ne samo oba med seboj, temveč tudi posamezne vrste in oblike enega in drugega glede na konkretne določitve pri njihovih posameznih predstavnikih.

Našo pozornost tukajle priklepa materializem. Med razpravljanjem, posebno pa pri razumevanju Marxovega materializma in pri določitvi odnosa, ki obstaja med njim in drugimi oblikami materializma, ne smemo zgubiti izpred oči ravno omenjenega dejstva, da se filozofija ni začela z materializmom in idealizmom kot zoperstavljenima metafizičnima smerema. Že zaradi tega lahko domnevamo, da se tudi končala ne bo z njima.

V skladu z izrečeno konstatacijo hočemo še enkrat poudariti, da za nemetafizične mislece – to pomeni tako za mislece predmetafizičnega, predsokratovskega razdobja kakor za mislece postmetafizičnega, postheglovskega razdobja – vse duhovno nosi tudi materialne lastnosti, vse materialno kot materialno pa nosi hkrati tudi duhovne lastnosti. Nadalje hočemo opozoriti na to, da takšno upoštevanje obeh faktorjev, tj. tako materialnega kakor duhovnega, spominja na prvotno temeljno grško mitično prepričanje. Po tem starem grškem prepričanju, pravi A. Diemer v svojem članku o materializmu, je vse „dejansko nastalo iz skupnega delovanja dveh pra-principov, na katera je mit gledal kot na moški princip dajanja in ženski princip sprejemanja, in ki ju je filozofija pozneje zoperstavila drug drugemu kot ‚abstraktna‘ principa, kot **formo in materijo**. Pri tem, „nadaljuje Diemer, v latinskem pojmu materija odmeva še nekaj starega določujočega smisla tistega materinskega (ženskega, mati se po latinsko imenuje mater). Tako je vsa dejanskost iz medsebojne sprepletenosti forme, ki predstavlja duhovni in božanski princip, in materije, ki predstavlja neduhovni in zemeljski princip.“

Že v mitičnem verovanju, ki je še popolnoma zastopalo enotnost obeh principov, tj. moškega in ženskega, forme in materije, pa se materiji pripisuje manj vreden karakter. Kajti moški princip je ta, ki daje, ki oblikuje in je – po tem pojmovanju – aktivni princip, medtem ko je ženski princip – po tem istem pojmovanju – pasiven, ki sprejema v smislu golega oblikujočega se materiala. Že tu pravzaprav tičijo razlogi in osnove pojmovanja, ki ga srečamo pozneje pri Aristotelu, o pasivni materiji in aktivni formi. Kakšen negativen karakter in manjvreden pomen bo dobila materija v kasnejših sistemih, ki so popolnoma ločili materijo in formo, ju izolirali kot goli metafizični bitnosti, ko pa je že v enotnem pojmovanju forme in materije materija opredeljena kot manjvreden moment in faktor? Materiji kot materi vsega, kar je, ne moreta dati dostojanstva in časti niti mitično mišljenje niti materializem metafizične tradicije. Kajti tudi ta materializem ni osvobojen enostranosti, kakor je ni osvobojen niti njegov antipod – idealizem. In ravno zaradi te njegove omejenosti in enostranosti je treba – kot drugi pol metafizične filozofije – prevladati tudi tradicionalni materializem. Zaradi tega razločujemo izvirni historični materializem Karla Marxa od vseh drugih oblik materializma. V tem smislu razumemo tudi Marxovo zahtevo po odpravi tako idealizma kakor tudi materializma.

Kakor vemo, je Marx, v želji, da bi doumel svojo lastno postheglovsko zgodovinsko situacijo in da bi utemeljil komunizem kot „nove Atene“, zelo resno študiral antično grško filozofijo, da bi povlekel svetovno-zgodovinsko paralelo in analogijo med posameznimi razdobji in misleci v grški in novoveški filozofiji. Del teh svojih raziskav, ki so nastale iz splošne simpatije mladoheglovcev do antike in posebej do pozne grške filozofske misli, je – kot je znano – objavil v svoji doktorski disertaciji „Razlika med Demokritovo in Epikurovo filozofijo prirode“. Iz predgovora in uvoda k tej disertaciji razberemo, da je Marx hotel prikazati postaristotelovske smeri tkim. helenistične filozofije v zvezi s „celotno grško spekulacijo“ do Aristotela. Iz zapiskov za disertacijo pa vidimo, da se Marx loteva te zgodovinske analize in refleksije z namero, da se dokoplje do tegale vpogleda: kakšne možnosti obstajajo za lastno postheglovsko življenje in mišljenje?

Omenjene „nove Atene“ pri Marxu so pozneje prerasle v komunizem, tj. v novo polis, v kateri bodo vsi svobodni in enaki, da ne bo niti sužnjevi niti gospodarjev. Še več, „nove Atene“ predstavljajo tudi nov način mišljenja, ki bo kot zgodovinski presegel metafizično filozofijo. Pri razvijanju tako misli novega sveta kakor tudi novega načina mišljenja je Marxu nedvomno zelo pomagalo tudi poznanje antične grške filozofije. Iz

istega razloga se pri tem ustavljamo tudi mi, saj je iz razlike med Demokritom in Epikurorom mogoče pojasniti tudi marsikatero sodobno razliko. Dolgo časa je vladalo tudi še danes zelo razširjeno mnenje o identičnosti Demokritove in Epikurove fizike. Pri tem so popolnoma zanemarili samosvojost Epikurove filozofije narave. V nasprotju s tem „stariim, ukoreninjenim mnenjem, da se demokritovska in epikurejska fizika identificirata“, skuša Marx pokazati, kakor pravi malo naprej, „diferenco demokritovske in epikurejske fizike, kljub njuni povezanosti“. Epikurova „fizika“, tj. filozofija narave prav gotovo ni kakšen senzualističen podaljšek Demokritove atomistike in odklon atomov ni nikakršna nerodna niti „nesrečna“ ideja, kakor misli ta Dilthey in tradicionalna zgodovina filozofije, temveč je to pravzaprav Epikurova misel svobode, ki ima velikanski pomen ne samo za razumevanje samosvojesti epikurejske filozofije narave, temveč tudi za razlago človekovega srečnega življenja in sveta v celoti.

Kakor vemo, je Demokrit učil, da obstoje atomi in prazen prostor, ki omogoča premočrtno gibanje atomov. Zaradi različne velikosti se po Demokritu atomi gibljejo z različno hitrostjo. Pri tem se atomi med seboj zaletavajo, s čimer je omogočeno, da stvari izginjajo in nastajajo po nujnosti premočrtnega gibanja, ki ga omogoča ta prazen prostor in zaletavanje atomov, pogojeno po kvantitativnih lastnostih atomov. Epikur sprejema tako Demokritovo misel o nujnosti „premočrtnega gibanja“ kakor tudi zaletavanje oziroma odbijanje ali, kakor pravi Marx, „repulzijo atomov“, vendar se s tem ne zadovoljuje, ampak uvaja „**deklinacijo atomov od ravne črte**“ kot novo, svojevrstno obliko gibanja atomov, v kateri se šele „izraža dejanska duša atoma“. Deklinacija ali odklon atomov, pravi Marx v svoji disertaciji, je „zakon, ki se vleče prav skozi celotno epikurejsko filozofijo, vsekakor tako, kot se samo ob sebi razume, da je določenost njegove pojavnosti odvisna od sfere, v kateri nastopa“. Kakor je deklinacija atomov – in to pomeni naključje ali svoboda – možna samo na osnovi nujnosti premočrtnega gibanja atomov, tako je „repulzija mnogih atomov“ resnično možna šele na osnovi deklinacije ali odklona posameznega atoma. Repulzija mnogih atomov je posledica, ki izhaja neposredno iz deklinacije atoma. V tem smislu je, kakor Marx upravičeno poudarja, „repulzija mnogih atomov nujno udejanjenje zakona atoma (lex atomi), kakor Lukrecij imenuje deklinacijo“. Repulzija se kot tretje gibanje zato pridružuje prejšnjim oblikam gibanja (premočrtnemu in odklonu), ker je v njej „vsaka določitev postavljena kot poseben obstanek“. In naprej: „V repulziji atomov je sintetično združena njihova materialnost, ki je obstajala v premočrtnem padanju, in njihova formalna določitev, ki je bila postavljena v deklinaciji.

Iz navedenega postane jasno, zakaj so simpatije Marxa kot dialektika in kot misleca svobode na Epikurovi strani. Ravno zato namreč, ker je šele Epikur s svojo bistveno mislijo o deklinaciji atoma, tj. o slučajnosti in svobodi individua, spoznal pravo „bistvo repulzije“ kot „prve oblike samozavesti ... ki zapada sebe kot neposredno bitje, kot to abstraktno-posamezno“, medtem ko je Demokrit, nadaljuje Marx, „poznal samo njeno materialno eksistenco“. „Kakor se atom osvobaja svoje relativne eksistence, ravne črte, tako, da od nje abstrahira, da se od nje odvrča, tako se celotna epikurejska filozofija odvrča od omejujočega obstanka povsod tam, kjer je treba pojem abstraktne posameznosti prikazati v njegovi eksistenci, samozadostnosti in negaciji vsakega odnosa do drugega“, zaključuje Marx.

Univerzalni pomen deklinacije atoma kot razlike Demokritove in Epikurove filozofije narave se uveljavlja ravno v tem, da deklinacija pomeni odklon od „ravne črte“ „**povsod tam, kjer se mora pojem abstraktne posameznosti prikazati v svoji eksistenci**“ in svobodi, neodvisno od tega, ali se to nanaša na „meteorje“ ali nebesna telesa, na bolečino in ugodje ali na človekov svet in bogove. Deklinacija omogoča pojavljanje posameznosti v njeni totalnosti. „Kjer pa se abstraktna posameznost prikazuje v svoji najvišji svobodi in samozadostnosti, v svoji totalnosti, tam je celoten obstanek“, pravi Marx, ko interpretira

Epikura, „konsekventno obstanek, od katerega se odvrča“. Človek in njegov svet sta „celotni obstanek“, tj. edino dejanski svet. V tem smislu se Epikurovi bogovi, v skladu z njegovim naukom o deklinaciji atoma in po vzoru bogov grške umetnosti, „odvrčajo od sveta“ in se brez skrbi za obstanek človeka naseljujejo v „intermundiju dejanskega sveta“. V nasprotju s splošnimi omejenostmi in religioznimi pomisleki svojega časa je Epikur s pomočjo deklinacije atoma skušal pojasniti človeka v njegovi „najvišji svobodi in samozadostnosti“, v njegovi totalnosti kot „celotni obstanek“ in edino resnično „dejanskost“, v kateri ni mesta za bogove; še več, ta dejanskost kot človekov svet je „celotni obstanek“, zato so se bogovi umaknili na zunajsvetovna in medsvetovna območja.

Tudi Epikurovo pojmovanje repulzije atomov se ne nanaša samo na področje fizike, temveč ima **univerzalni pomen za pojasnitev človekovega sveta**, vendar tako, da se računa na svojevrstnost in specifičnost sfere, na katero se nanaša. Tako sta konkretni obliki repulzije v sferi političnega življenja pogodba, v sferi družabnega življenja pa prijateljstvo.

To, kar smo pokazali ob razliki med Demokritom in Epikurum, bi mogli pokazati tudi ob odnosu Holbacha in Helvetiusa v francoskem materializmu. Kakor je bil Marx prej na Epikurovi strani, tako zdaj zagovarja Helvetiusov materializem v primerjavi z materializmom drugih francoskih razsvetljencev kot drugi pomembni obliki tradicionalnega materializma. Vendar se tu v to ne moremo spuščati, čeprav so mnogi problemi tradicionalnega materializma pri francoskih materialistih prikazani celo mnogo jasneje kakor pa v tekstih mnogih današnjih „dialektičnih“ materialistov.

Čeprav je Marxov materializem prevezel od francoskega materializma vrsto genialnih misli, pa ni prevzel od njega niti naturalizma niti mehanicizma, niti teze o „človeku stroju“ niti „sistema prirode“ od „mrtve materije“ do „možgan“, temveč predvsem njihovo misel o človeku kot družbenem bitju, ki se je uveljavila zlasti pri Helvetiusu.

Marx je svoj materializem, kakor vemo, imenoval realni humanizem, „**realni humanizem**“ pa je „logična baza komunizma“. Kaj pomeni za mladega Marxa, da ima realni humanizem za logično bazo komunizma? Takole pravi: „Če človek vse spoznanje, občutke, etc. oblikuje iz čutnega sveta in izkustva v čutnem svetu, potem je stvar v tem, da se empirični svet uredi tako, da človek v njem spoznava tiso resnično človeško, da se navadi sebe doživljati kot človeka. Če je splošni interes princip vse morale, potem gre za to, da se privatni človekov interes ujema s človeškim interesom.“ Ta citat je vzet iz *Svete družine*, kjer Marx govori o Helvetiusu in francoskem materializmu, ki spadata, kakor pravi Marx, neposredno k socializmu in komunizmu; zato je treba njune misli precizirati in jih konsekventno še naprej dopolniti. Na tem istem mestu beremo dalje: „Če človeka, delajo razmere, potem je treba razmere narediti človeške. Če je človek po narodi družben, potem razvija svojo resnično narodo šele v družbi, moči njegove prirode pa ne gre meriti po moči posameznega individua, temveč po moči družbe“ (K. Marx: *Die Heilige Familie*, Berlin 1955, str. 261). To je misel komunizma kot realnega humanizma, najdemo pa jo, pravi Marx naprej, povedano „skoraj dobesedno že pri najstarejših francoskih materialistih“, posebno pri Helvetiusu.

Marx torej nadaljuje to misel francoskih razsvetljencev in posebej francoskih materialistov. To dela ravno s povezovanjem filozofije in politike, filozofije in družbe, s kritiko obstoječega sveta, tj. s teoretsko akcijo, ki po zgledu francoske misli 18. stoletja pripravlja in uvaja revolucijo, toda ne da bi zdrknila v svojevrstno religijo uma in razuma, ki je v francoskem razsvetljenstvu zamenjala staro vero in religijo. Niti razsvetljenski zanos niti zahajanje v novo religijo, tudi če pridiga oboževanje razuma, ni tisto, kar je skupno Marxu in francoski misli XVIII. st.: Marx in materializem francoskega razsvetljenstva sta si marveč blizu po tem, da pripravljata revolucionarno akcijo znotraj samega obstoječega sveta. V družbeni usmerjenosti, ne pa v konceptiji človeka-stroja ali sistema-prirode, je torej vsebovana povezanost izvirnega marksizma in francoskega materializma. Res pa je, da v delih mnogih današnjih „marksistov“ srečujemo kot osnovno tezo

Lametrievo trditev, „da se misel tako malo izključuje z organizirano materijo, da se zdi, kakor da je to njena lastnost, podobno kot elektriciteta, gibalna sila, nepredirnost, razteznost itd.“, ne pa Helvetiusovo misel o človekovi družbenosti in zgodovinskosti, čeprav najdemo Helvetiusovo tezo v delih samega Marxa. Na to je pomembno opozoriti zato, ker se Marxov odnos do francoskega materializma prav po tem razločuje od odnosa tistih, ki skupaj s francoskim materializmom gledajo na človeka kot na „stvaritev prirode“ in na splošno izhajajo iz prirodne naravnosti in meditiranja o „večni prirodi“ in „organizirani materiji“ kot abstraktnih bitnostih. V primeri z njimi pa Marx jemlje iz francoskega materializma tiste misli, ki imajo svojo humanistično usmerjenost in ki se nanašajo na družbeno življenje. Kajti za Marxa so bistvene tiste misli, ki se ne nanašajo na prirodo, žival ali stroj, temveč prav na zgodovino, na „družbeno življenje“, kakor pravi sam, ko govori o Helvetiusovem materializmu. To velja poudariti tem prej, ker so v sodobnem marksizmu in materializmu to temeljno usmerjenost Marxovega materializma pojmovanj in oblikah „materialistične“ misli, ki se v našem stoletju razteza od energetizma, dinamizma, mehanicizma, empiriokriticizma, tehnicizma, fizikalizma do raznih oblik dogmatizma in stalinizma, pa gre pravzaprav za vulgarizacijo francoskega materializma in njegove naturalistične koncepcije.

Kot tretjo obliko tradicionalnega materializma navajamo še Feuerbachov materializem. Ta materializem Marx pravzaprav razvija naprej. Feuerbach je tisti mislec, ki je prvi uvedel iz antropologije centralno filozofsko disciplino, tj. ki je antropologiji kot filozofski znanosti o človeku dal centralno mesto – tisto mesto, ki ga je dotlej zavzemala obča metafizika. Marx pravi: „Šele s Feuerbachom se začenja pozitivna humanistična in naturalistična kritika“. Izraza naturalizem in humanizem sta za Marxa izraza, ki se nikdar ne jemljeta kot bitnosti, temveč zmerom v posredovanem, tj. zgodovinskem odnosu. Feuerbachovi spisi so po Heglovi Fenomenologiji in Logiki edini spisi, „ki vsebujejo dejansko teoretsko revolucijo“. Ta revolucija sestoji iz zahteve, da se v primerjavi s Heglovo filozofijo – kot filozofijo s stališča filozofije – razvija filozofija s stališča nefilozofije, tj. da filozofijo pripelje nazaj, tja, od koder je izšla. Feuerbach pravi: „filozof mora sprejeti (prevzeti) v tekst filozofije tisto v človeku, kar ne filozofira, tisto, kar je bolj proti filozofiji, kar oponira abstraktnemu mišljenju, tisto torej, kar je pri Heglu zvedeno na pripombo. Samo tako postane filozofija univerzalna, neprotislovna, nepremagljiva, neudržljiva sila. Zaradi tega mora filozofija začeti ne s seboj, temveč s svojo antitezo, z nefilozofijo“ – poudarja Feuerbach v svojih Tezah za reformo filozofije.

Kajpada se ne moremo spuščati v vse tiste poskuse, ki jih je po Feuerbachu navdušila Feuerbachova teza, da filozofija ne sme začeti s seboj in da naj se ne ukvarja sama s seboj, temveč naj začne z nefilozofijo, tj. z vsakdanjim življenjem, s konkretnimi oblikami človeškega življenja zunaj filozofije. Z vsemi temi poskusi se ne moremo ukvarjati zato, ker marsikateri teh poskusov niso prišli naprej od nefilozofske, vsakdanje, prirodne naravnosti, temveč so ostali v njej, prepričani, da jim mimo nje ni potrebno več prav ničesar. Feuerbachova teza o odnosu filozofije in nefilozofije pa vsebuje zelo važen problem človekovega konkretnega življenja in njegovega miselnega razumevanja in razlaganja. V omenjeni Feuerbachovi zahtevi je torej nakazan problem zgodovinskosti človeškega življenja in mišljenja.

Nasproti heglovskemu absolutu kot „realnosti“ in „subjektu uma“ Feuerbach po eni strani postavlja človeka. Pravi: „realnost, subjekt uma je samo človek. Človek misli, ne pa jaz, ne um“ (Prim. L. Feuerbach: Načela filozofije prihodnosti). Po drugi strani je Feuerbach Heglovi filozofiji prirode kot ideji v njeni drugobiti, tj. prirodi kot momentu manifestiranja ideje na njeni poti k duhu, zoperstavil „primarnost vnanje prirode“. Marx nadaljuje oba ta motiva Feuerbachove filozofije, vendar se ne izgublja niti v antropocentrizmu niti v naturalizmu Feuerbachovega ločevanja človeka in prirode in tudi ne v Heglovi metafiziki absoluta.

Podobno kot Feuerbach opaža tudi Marx nepremostljivo težavo Heglove filozofije ravno v njenem osnovnem nauku o prehodu iz logike v filozofijo prirode. Kajti od kod čisti misli logike moč in svoboda, da preide v svojo drugobit, v prirodo, tj. v materialno, prirodno bit? Hegel uči, da je absolutna svoboda ideje ravno v tem, da **iz sebe** same svobodno lahko **odpusti** sebe kot **prirodo**". In vendar je to najšibkejša točka vsake idealistične filozofije prirode, natančneje vsakega panlogizma, kajti pri tem bi moral pokazati, kako se ideja odloča odpustiti prirodo iz sebe, tj. kako se more ideja pojaviti kot priroda. Enako težaven problem vsake metafizične materialistične filozofije oziroma vsakega naturalizma je filozofsko pokazati, kako se – kar se da preprosto povedano – iz prirode razvija ideja in na splošno človek ter njegove najvišje sposobnosti.

Na neki način smo se tu vrnili k tistemu osnovnemu filozofskemu problemu, kaj je primarno in kaj sekundarno. Kdo ima pravzaprav tu odločilno besedo? Pri težavah tako idealistične filozofije prirode kakor tudi metafizičnega materializma se dovolj jasno vidi, da so te enostrane oblike in pozicije metafizične filozofije nezadostne za zgodovinsko ustrezen odgovor na osnovno vprašanje filozofije, tj. na vprašanje o biti, človeku in načinu njegovega obstoja.

Kar pa se tiče Feuerbacha, ki resda opozarja na to težavo Heglove filozofije prirode, moramo poudariti, da tudi sam Feuerbach ostaja v horizontu metafizične filozofije in njenih nasprotij. Heglovskemu filozofskemu idealizmu prirode postavlja nasproti kot golo antitezo svoj „nefilozofski“ naturalizem in „primarnost vnanje prirode“, panlogizmu pa senzualizem, absolutnemu duhu človeka, pri čemer je človek določen ali kot empirična faktičnost ali kot abstraktni človeški rod. Tako tudi pri Feuerbachu nimamo razvite koncepcije zgodovine kot enotnosti človekovega idejnega in materialnega obstoja, temveč srečamo prirodo in človeka kot ločeni bitnosti.

Marx prevladuje te enostranosti s svojim zgodovinskim razumevanjem tako človeka kot prirode. Že v **Ekonomsko-filozofskih rokopisih**, potem v **Tezah o Feuerbachu**, posebej pa v **Nemški ideologiji** določa človeka ravno kot praktično, kot dejavno bitje. Priroda in človek sta tu pojmovana kot zgodovinska dejanskost, tj. kot človekov svet ali družba. V tej enotnosti človeka in prirode je izražena tista misel, na katero smo opozorili pri Marxovem odnosu do Helvetiusa. To je misel o „človeški družbi“ kot človekovem svetu, ki združuje prirodo in človeka v njuni totalnosti kot zgodovinski dejanskosti ter prevladuje vsa metafizična nasprotja. Zato je Marx tako „človeški rod“ kakor prirodo lahko razumel samo na podlagi te kategorije. Resda je tudi Marx govoril o „prioriteti vnanje prirode“, toda ne, kot da lahko o njej dogmatsko nekaj vemo kot vnanji, kot čisti prirodni, ki obstoji ob sebi, kot neki naivno materialistični postavki in metafizični pretenziji. Kajti vso prirodo, o kateri lahko sploh kaj rečemo, posreduje človek. Je material njegove dejavnosti in pogoj njegovega življenja.

Marx torej opazuje prirodo predvsem kot moment človekovega zgodovinskega sveta v smislu dialektike, ki je v bistvu Heglova dialektika – samo da je osvobodjena čiste subjektivnosti. Priroda kot moment zgodovinske dejanskosti že v sebi sami vključuje svoje nasprotje, človeka, kot posredovano, kakor na drugi strani le-ta, tj. človek, vključuje v sebi prirodo prav tako kot posredovano, ne pa kot od zunaj vsiljeno in obstoječo neodvisno od njega. Zato sta tako priroda kot človek hkrati momenta celote in obenem celota momentov. Priroda je sama v sebi zmerom priroda za človeka, pravi Marx – kakor tudi ni družbe, ki ne bi bila prirodna. Kakor namreč ni zgodovine, ki ne bi bila prirodna, tako ni prirode, ki ni zgodovinska. Na to pogosto pozabljajo, kadar Marxa zvajajo na Feuerbacha in ne vidijo razlike med njima, kakor tudi ne tega, v čemer je Marx presegel svoje predhodnike in prevladal tkim. izvirmo ločenost prirode od človeka, kakor tudi njegovo podvojenost na empiričnega človeka in na rod. V dialektičnem odnosu in enotnosti človeka in družbe je neka dimenzija, ki prevladuje ne samo Feuerbachova nasprotja empirije in roda kot izoliranega abstraktuma, temveč tudi vse druge metafizične bitnosti.

Še bolj zgrešeno je zvajati Marxa na francoski materializem ali na kakšen brezsmiseln naturalizem in vulgarni materializem.

Marx je resda označeval človeka za prirodno bitje, njegov smiselni proces pa za prirodni proces. Mnogi, ki radi ostajajo v shemah tradicije, se lahko oprimejo Marxovih besed „miselni proces“ kot „prirodni proces“ in jih razlagajo v smislu navedenih tez francoskih materialistov. Toda mi zdaj vemo, da to pri Marxu ni mišljeno niti v naturalističnem niti v prirodno-znanstvenem pomenu, temveč s stališča humanističnega naturalizma oziroma nekega realnega humanizma, ki je obenem „naturalizem“, kakor je dovršeni naturalizem hkrati humanizem. Priroda, človek in njegov duh so neločljivo povezani med seboj. To je eno in isto življenje, tj. človeško življenje. Tudi filozofija je človeška dejavnost, zato pripada svetu. Marx je poudaril potrebo vključitve filozofije v svet in v njegove vsakdanje boje. Tisto, po čemer se že mladi Marx razločuje od filozofov idealistov, je njegova zahteva, da se filozofska misel svobode v interesu udejanjenja človeške svobode vključi v svet, da filozofija postane praktična, praksa pa prežeta s filozofijo. „Doslej so filozofi našli rešitev vseh ugank za svojim katedrom, neumnemu eksoteričnemu svetu pa je bilo treba samo odpreti usta in že so mu pečene piške absolutne znanosti letele vanje“, kritično pripominja Marx filozofski tradiciji, vključujoč vanjo tudi Heglovo absolutno znanost. Šele z Marxom „je filozofija postala posvetna, najprepričljivejši dokaz za to je dejstvo, da je sama filozofska zavest potegnjena v nemir boja ne le na zunaj, temveč tudi na znotraj“ (Marx: Werke I, S. 447). Tu Marx nadaljuje misel iz svoje doktorske disertacije, da se mora filozofija obrniti navzven, ne pa da se zapira vase, tj. da iz ezoteričnih krogov preide v eksoterični svet vsakdanjega življenja.

Da bi filozofija bila resnična filozofija sodobnega sveta, se mora predvsem vključiti v svet. Ne more ždeti zunaj sveta in se razvijati mimo sveta, kakor da se je ne tiče, kaj se dogaja v svetu, in kakor da lahko gradi svoj sistem neodvisno od tega obstoječega sveta, če ji je sploh potrebno graditi sistem. To je tisto, kar Marx kot temeljno zameri vsej dotedanji filozofiji. Kajti filozofija se mora kot vključena v svet boriti proti obstoječemu svetu, hkrati pa spravlja človeka in njegov svet k samorazumevanju. Toda v svet jo vnašajo njeni sovražniki, tj. tisti, ki „notranjo kugo“ divjine in nuje, kakor pravi Marx, izdajajo za „požar idej“. Ti sovražniki niso v vseh časih isti, toda njihov krik in vik je isti in ima za filozofijo isti pomen, kakršnega ima za plašno uho matere prvi krik njenega deteta. V tem pomenu mora filozofija stopiti v dotik z vnanjim truščem sveta in ga poskušati spraviti do besede in pogovora ravno tako, kakor mati skuša naučiti svojega otroka govoriti. Smisel filozofije je torej v spravljanju do besede osnovnih problemov, ki obstoje v svetu, v njihovem izražanju, sporočanju in diskutiranju in svobodnem boju misli, ki ni nič drugega kot izraz družbenih bojev znotraj sveta.

Resnična filozofija mora postati — pravi Marx naprej — duhovna kvintesenca svojega časa. Biti mora stržen, tj. bistvo in celota duha in življenja določenega časa. Tako razumljena naloga filozofije se bistveno razločuje od vseh tistih, ki smo jih doslej spoznali v zgodovini filozofije. Važno je pripomniti, da to pojmovanje vloge filozofije kakor tudi pojmovanje prirode in človeka kot enotnega sveta ne karakterizira samo mladega Marxa, kakor po navadi mislijo, temveč celotno Marxovo delo, tako pred letom 1948 kakor po njem. Marxu je šlo predvsem za to, da človeško prakso, tj. zgodovinsko dejanskost v celoti, razume in da jo spremeni v smislu realnega humanizma ali „človekove družbe“. To je smisel Marxovega izvirnega historičnega materializma kot tistega materializma, ki more tudi nam, ni pa seveda nujno, pomagati, da razumemo, zapopademo in spoznamo sebe in svoj konkretni zgodovinski svet v tistem, kar v resnici je. Da ga namreč spoznamo, zapopademo in razumemo kot človekov svet, tj. kot svet človekovega življenja in mišljenja.

Tu smo nakazali in na kratko predstavili ta smisel Marxovega izvirnega historičnega materializma. V analogiji z Marxovimi simpatijami do Epikura in Helvetiusa smo pokazali

na Marxovo zgodovinsko misel, v primerjavi s poskusi v dialektičnem materializmu 20. stoletja, ki skušajo dati prednost npr. Demokritu ali Holbachu. Velja pa poudariti: čeprav so Marxove simpatije na strani Epikura in posebno njegovega nauka o „odklonu atomov od ravne črte“ kot svobodi posameznega obstanka in pojmovanja „repulzije“ kot „prve oblike samozavesti“, bi bilo zgrešeno, če bi Marxov izvirni historični materializem reducirali na katerokoli obliko tradicionalnega materializma. Ravno tako zgrešeno bi bilo Marxov materializem zvajati na subjektivno smer sodobnega tkim. „ustvarjalnega marksizma“ ali pa na tkim. objektivno-dialektično smer, kajti Marxova izvirna zgodovinsko-materialistična misel odpravlja tudi njiju v smislu nakazane odprave tradicionalnih smeri idealizma in materializma in njunih variant.

Marxova določitev dialektične preobrazbe sredstev za proizvodnjo v mašinerijo

Davor Rodin

Fenomen tehnike nikakor ni očiščen svojih tradicionalnih pomenov. Poprečno izkustvo razume pod tehniko stroje nasploh. Vendar pa se v procesu čiščenja poprečnega izkustva strojne tehnike od vseh tradicionalističnih in empiričnih pomenov ne kaže samo nezadostnost izkustvenega pojma strojne tehnike, temveč tudi njeno presenetljivo transtečnično bistvo.

To namreč, kar se kaže neposrednemu izkustvu kot sistem mehansko, elektronsko in celo kibernetično povezanih delov, se bolj natančni analizi zelo hitro razodene tudi v svojih drugih, povsem nemehanskih, neelektronskih in nekibernetičnih pomenih.

Že zdavnaj so skušali prodreti v smiselne in pomenske plasti tehnike, ki segajo prek stroja kot takega, in to poskušajo vedno znova.

Za sodobne poskuse, da bi se kar najbolj približali pravemu pomenu fenomena tehnike, je karakteristična metodološka opreznost pri izboru materiala, ki naj bi se rabil za najustreznejšo vodilno nit do področja transtečničnega pomena tehnike. V tej opreznosti pri izboru adekvatnega materiala analize se še zmerom kaže sled tradicionalističnega prepričanja, da je strojna tehnika vendarle samo neko posebno področje človeške dejavnosti, ne pa tudi oblika celovitega zgodovinskega obstoja v našem času.

Zdi se nam, da se je mogoče tej, še zmerom s tradicijo obremenjeni opreznosti izogniti – hkrati pa ugotoviti zgodovinski pomen tehnike – najadekvatneje in najučinkoviteje tako, da tematiziramo Marxovo določitev strojne tehnike oziroma mašinerije kakor izrecno pravi Marx.

Osrednja, v marksizmu redkokdaj tematizirana dialektična povezava pojma sredstev za proizvodnjo in pojma mašinerije je ogrodje razumevanja tako Marxovega kot sodobnega pojma strojne tehnike.

In vendar poprečno marksistično mnenje ne dela jasne razlike med sredstvi za proizvodnjo in mašinerijo. Za to poprečno, čeprav nikakor ne samo marksistično mnenje je mašinerija kvečjemu zelo razvita oblika sredstev za proizvodnjo, v nobenem primeru pa ni nekaj povsem drugega od sredstev za proizvodnjo, nikaar šele njihovo dialektično nasprotje.

Do katere mere se je takšno mnenje izneverilo Marxovi določitvi razmerja med sredstvi za proizvodnjo in mašinerijo, bo postalo razvidno, ko bomo na tekstih pokazali, kako je Marx v tem nasprotstvu sredstev za proizvodnjo in mašinerije najadekvatneje izrazil bistvo meščanske revolucije v proizvodnji življenja in hkrati nakazal smeri pomeščanskega načina zagotavljanja življenja.

Dialektično nasprotstvo sredstev za proizvodnjo in mašinerije postane vidno, če ga – navidezno paradoksalno – osvetlimo s povsem netehničnega vidika, namreč z vidika **družbenih odnosov**, v katere je tehnika vključena.

S tega vidika nastaja videz, da nasprotstvo med sredstvi za proizvodnjo in mašinerijo sloni na nasprotstvu različno oblikovanih in strukturiranih družbenih odnosov, ki v njihovih okvirih tudi tehnika menja ne samo svojo funkcijo, temveč tudi svoje bistvo.

Vendar pa se bo na koncu pokazalo, da družbeni odnosi nikakor kavzalno vnaprej ne vplivajo na dialektično preobrazbo sredstev za proizvodnjo v mašinerijo niti da je mašinerija kavzalno ali časovno pred določenim tipom družbenih odnosov, temveč narobe, da

po Marxu oboje pride na isto, da je namreč mašinerija sama ob sebi oblika družbenega odnosa.

Da bi osvetlili določenost mašinerije kot družbenega odnosa, moramo v analizi neogibno začeti pri enostavni določenosti stroja kot obče poznanega sredstva za proizvodnjo.

Kaj je stroj?

Bistvo stroja sloni na **delitvi dela**. Ko je organska enotnost delovnega procesa dovolj razkrojena na svoje posebne momente, delovne operacije, ko se te delovne operacije poenostavijo do ravni gibanja znotraj abstraktnih oblik prostora in časa, tedaj je na osnovi te korenite destrukcije organske enotnosti delovnega procesa možna njegova ponovna, sedaj mehanična rekonstrukcija. Mehanična rekonstrukcija razpadle organske enotnosti določenega delovnega procesa je stroj.

To dedukcijo stroja iz bistva analize (razčlenjevanja) delovnega procesa izvaja tudi Hegel v svojih Jenskih predavanjih (Jenenser Realphilosophie). Tako dobljen pojem stroja Hegel vrednoti kot udejanjeno **zvičajnost uma**.

Kolikor stroj zamenjuje delo človeka, toliko mu dopušča, da on sam izstopi iz delovnega procesa, da namreč medse in objekt, ki ga je obdeloval, postavi svoje lastno, vendar sedaj dejansko postvarjeno delo – stroj.

V tej določenosti delovnega sredstva se stroj samo kvantitativno razločuje od primitivnih sredstev, tudi če so še tako arhaična. Stroj samo na višji stopnji posredovanja pomaga človeku obdelovati predmet dela.

To funkcijo delovnega pripomočka obdrži sredstvo za proizvodnjo (stroj) tudi takrat, kadar nastaja na osnovi do neslutnih razsežnosti izpeljane delitve dela, ki prodira prav do temeljnih intelektualnih funkcij človeka in se v obliki računalnika ali kibernetске naprave prikazuje kot dejansko postvarjeno življenje ali kot dejanska imitacija življenja – ne samo dela.

S funkcionalnega vidika ni bistvene razlike med preprostim orodjem in supermodernim računskim strojem. To pomeni, da delitev dela in na njej utemeljene oblike postvaritve dela, torej različni modeli sredstev za proizvodnjo sami ob sebi nikakor še nimajo značilnosti mašinerije.

Kakor namreč bistvo stroja ni nič strojnega, temveč je to, narobe, živo delo v svojih mnogoštevilnih postvarjenih oblikah, tako tudi bistvo mašinerije ni samo bolj izpopolnjena oblika sredstva za proizvodnjo, ni samo sistem med seboj v obrat povezanih enostavnejših strojev, temveč je spet nekaj povsem drugega od kakorkoli zapletenega in kar se da posredovanega stroja ali naprave kot sredstva za proizvodnjo.

Ńobena skrivnost ni, kakšne predpostavke morajo biti izpolnjene, da bi enostavno ali tudi še tako komplicirano sredstvo za proizvodnjo dobilo značilnosti mašinerije.

Da bi stroj kot sredstvo za proizvodnjo, kot pripomoček pri proizvodnji dobil lastnosti mašinerije, je potrebno, da je delo **ločeno** (Trennung) ne samo, kakor se to z nevarno poenostavitvijo po navadi reče, od sredstev za proizvodnjo, temveč – mnogo radikalnejše – od vseh nujnih pogojev svoje eksistence.

Ta **ločenost** dela od nujnih pogojev njegove eksistence doživlja po Marxu svojo zgodovinsko kulminacijo v **kapitalu**. Kapital je oblika skupnosti in način proizvodnje življenja, v katerem je viden dovršeni razpad **organske enotnosti** vseh dejavnikov zgodovinsko tvornega proizvodnega procesa.

V kaj razpade organska enotnost zgodovinsko tvornega proizvodnega procesa?

Organska enotnost proizvodnega procesa razpade na svoje elementarne dele, namreč na „svobodno“ zemljo, „svobodno“ delovno sposobnost in na „svobodna“ sredstva za proizvodnjo.

Kapital ni nič drugega kot oblika proizvodnje življenja (seveda tudi skupnosti), ki po določenem, pri Marxu podrobno opisanem ključu, na neorganski, tj. posredovan način

ponovno spaja te nujne elemente proizvodnega procesa v dejansko proizvodnjo, ki podarja življenje.

Najadekvatnejša forma, v kateri kapital povezuje „svobodno“ zemljo, „svobodno“ delovno sposobnost in „svobodna“ sredstva za proizvodnjo v proizvodni proces je – **mašinerija**.

V tem smislu Marx izrecno poudarja: „**Mašinerija se prikazuje kot najadekvatnejša oblika konstantnega kapitala**, konstantni kapital pa je, če kapital opazujemo v njegovem odnosu do samega sebe, **najadekvatnejša oblika kapitala kot takega**.“¹

Na podlagi te dedukcije je zlahka opaziti bistveno razliko med Heglovo in Marxovo določitvijo stroja kot sredstva za proizvodnjo in stroja kot **mašinerijo ali tehniko**.

V stroju kot sredstvu za proizvodnjo se kaže postvaritev delovnega procesa posameznega delavca ali skupine delavcev. Stroj nastaja z analizo gibanja živega dela in predstavlja mehanično ali kakršnokoli drugo rekonstrukcijo tega gibanja in dejavnosti.

Narobe pa **mašinerija** izhaja iz analize, natančneje iz **razpada proizvodnega procesa**² (ne delovnega) in predstavlja **mehanično** ali kakršnokoli drugo tehnično rekonstrukcijo proizvodnega procesa.

S tem je razlika med **strojem** in **mašinerijo** dovolj jasno poudarjena. Pokazano je namreč popolnoma različno poreklo stroja in mašinerije.

Vendar pa se Marx ne zaustavlja pri opisovanju gole razlike med strojem kot sredstvom za proizvodnjo in mašinerijo kot **proizvodnjo samo**, temveč to razliko v zaostreni analizi prikazuje kot pravo nasprotje: „Mašinerije se v nobenem pogledu ne kaže kot sredstvo dela posameznega delavca. Njena differentia specifica nikakor ni – kakor pri sredstvu za proizvodnjo – da posreduje dejavnost delavca na nekem objektu.“³

Narobe, mašinerija je, kakor Marx razmišlja malo naprej, po določenosti naravnost nasprotna sredstvu za proizvodnjo.

Mašinerija namreč ni sredstvo dela, temveč je, narobe, delo sredstvo mašinerije.⁴ Mašinerija uporablja delo, naravo in vse, kar je, kot sredstvo svojih smotrov, zadnji smoter in pravo bistvo mašinerije kot najustreznejše oblike kapitala pa je nenasitno poželenje (appetitus) za vsem, kar je – za **profitom**.

Toda Marxova analiza se tudi pri teh vpogledih ne zaustavi.

Potem ko je Marx pokazal različno poreklo stroja kot sredstva za proizvodnjo in mašinerije, ki si prisvaja celotno dejavnost človeka in prirode kot svoje sredstvo, namreč dokončuje opis tega krožnega teleološkega gibanja z vpogledom v bistveno zvezo stroja kot sredstva za proizvodnjo in mašinerije kot proizvodnje same. Ta zveza se razodeva v spekulativno dialektičnem prehodu sredstev za proizvodnjo v mašinerijo.

Stroj, čigar poreklo je utemeljeno na delitvi dela, se spreminja v mašinerijo pod predpostavko razpadle organske enotnosti proizvodnega procesa ali – kar je popolnoma isto – pod predpostavko meščanske oblike privatne lastnine nad dejavniki proizvodnega procesa (delo, zemlja, sredstva za proizvodnjo).

Šele ko je gola, nenaseljena zemlja in nepremično sredstvo za proizvodnjo privatna lastnina, je možno, da se delovna sposobnost kot tretja oblika privatne lastnine in tretji neogibni moment proizvodnega procesa pojavi v formi sredstva zemlje ali v formi sredstva stroja kot fetišiziranih oblik dejanskih družbenih nagonov za obstankom. Sredstvo za proizvodnjo ali stroj postane torej mašinerija takrat, ko preneha biti tisto, kar je izvirno pripomoček delu pri njegovi dejavnosti na nekem objektu in postane **nujni pogoj** določenega tipa zgodovinske eksistence.

1 K. Marx, Grundrisse . . . Dietz Verlag, Berlin, 1953, str. 586.

2 K. Marx zelo jasno razločuje delovni proces od proizvodnega procesa; primerjaj Grundrisse . . . str. 585.

3 Ibidem str. 584.

4 Ibidem str. 585.

Da pa bi delo postalo tako v celoti odvisno od zemlje in sredstev za proizvodnjo, zemlja in sredstva za proizvodnjo pa enako totalno odvisni od dela, je potrebno, da se dejavniki proizvodnega procesa pojavijo v svoji neprirodni ločenosti, tj. kot oblike meščanske privatne lastnine.

Mašinerija kot najustreznejša oblika kapitala je zato naknadna, družbeno posredovana celota proizvodnega procesa kot izvora določenega tipa zgodovinskega življenja. V tej naknadno vzpostavljeni mehanični celoti proizvodnega procesa je opravljena tudi dialektična, namreč družbeno posredovana preobrazba stroja kot sredstva za proizvodnjo v mašinerijo, s tem pa tudi dialektična preobrazba dela v sredstvo sredstva, v sredstvo stroja kot mašinerije (kapitala): „Proizvodni proces preneha biti delovni proces v tem smislu, da delo upravlja z njim kot enotnost, ki ga presega. Delo se, narobe, prikazuje samo kot zavestni organ na mnogih točkah mehaničnega sistema v posameznih živih delavcih, ki so raztreseni, subsumirani pod celotni proces mašinerije in so tako samo členi sistema, katerega enotnost ni v živih delavcih, temveč v živi (aktivni) mašineriji, ki se do brezpomembnega opravlja vsakega posameznega delavca obnaša kot oblastni organizem. V mašineriji se postvarjeno delo zoperstavlja živemu delu v delovnem procesu kot vladajoča moč, to pa je po svoji formi ravno kapital kot prisvajanje živega dela. Jemanje delovnega procesa kot zgolj momenta v procesu ustvarjanja vrednosti kapitala je postavljeno tudi s svoje materialne strani s pomočjo preobrazbe sredstev za proizvodnjo (Arbeitsmittel) v mašinerijo, in živega dela v zgolj živi dodatek te mašinerije kot sredstvo njene akcije. Udejanjenje te tendence je preobrazba sredstev za proizvodnjo v mašinerijo.“⁵

Zdaj nastane vprašanje, zakaj se v tej preobrazbi sredstev za proizvodnjo v mašinerijo razodeva pravo bistvo kapitala, nato pa še vprašanje, zakaj se v tej preobrazbi sredstev za proizvodnjo v mašinerijo tudi delo samo spreminja v sredstvo mašinerije?

Odgovor na ta vprašanja je mogoče dati samo na podlagi vpogleda v bistvo kapitalistične preobrazbe sredstev za proizvodnjo v mašinerijo: „Opredmeteno delo se namreč v mašineriji ne prikazuje neposredno v obliki delovnega proizvoda ali delovnega proizvoda, ki se uporablja kot sredstvo za proizvodnjo, temveč kot proizvodjalna sila sama.“⁶

To pomeni, da mašinerija ni niti enostavni proizvod dela niti stroj kot proizvedeno sredstvo za proizvodnjo, temveč proizvodjalna sila sama.

Kako pa je zdaj treba razumeti to Marxovo določitev proizvodjalne sile? Katera sila tiči v bistvu mašinerije, da jo Marx v primerjavi z delom lahko imenuje proizvodjalna sila?

Najsplošnejši odgovor na to vprašanje se glasi: v osnovi mašinerije tiči sila, ki vse ljudi določenega zgodovinskega razdobja obdaruje z določeno obliko zgodovinskega življenja.⁷

Samo zato ker mašinerija posreduje in omogoča določen tip zgodovinske eksistence človeka, samo zato je središče vseh človeških smotrov, ki so po svoji strani samo sredstva tega najvišjega smotra, ki podarja življenje vsem ljudem na zemlji, ker je to življenjsko samo. To pa, da je mašinerija najustreznejša oblika kapitala, sledi zdaj samo ob sebi iz njene določitve kot proizvodjalne sile življenja.

Ker je mašinerija izvir določenega tipa življenja, se ji mora živo delo nujno pridružiti kot svojemu dejanskemu anorganskemu telesu, kateremu je zavezano kakor samemu življenju. Strojno izčrpavanje sile živega dela po mašineriji (kapitalu) se torej dogaja popolnoma objektivistično brezosebno v skladu s svobodno voljo samega delavca, ki hoče živeti.

Isto, življenje podarjujočo funkcijo anorganskega telesa, ima mašinerija tudi za lastnike, in zato lahko Marx sklepa, da velja odtujitev univerzalno za vse ljudi meščanskega

5 Ibidem str. 585.

6 Ibidem str. 586.

7 Važno je poudariti določeno obliko zgodovinskega življenja, kajti kapitalizem je eno razdobje, ena prehodna forma zgodovinskega življenja.

sveta, čeprav se eni v isti odtujitvi počutijo dobro, drugi pa slabo. Bistvo odtujitve tiči namreč v sami privatni lastnini, tj. v ločenosti človeka od izvira njegove eksistence.

Na osnovi take konstelacije odnosa do izvira eksistence, ki je v meščanski družbi zmerom že ločen od eksistence same, je Marx opisal vse peripetije univerzalnega in eksistencialno do kraja zaostrenega boja (konkurence) za izvir življenja v kapitalistični družbi.

In vendar Marxova določitev dialektičnega prehoda sredstev za proizvodnjo v mašinerijo ne obsega vseh oblik postvarjenja dela in proizvodnje; je pa bistvena lastnost Marxove analize tega prehoda, da se strogo drži dialektične strukture izpeljave pojmov, da torej tudi pomena pojma dela ne širi čez mejo njegove spekulativno-dialektične veljave, čeprav po drugi strani, namreč zunaj stroge pojmovne dedukcije, zelo dobro vidi transdialektični in v tem smislu transekonomski pomen ne samo dela, temveč tudi prirode in sredstev za proizvodnjo, in prav na tem transekonomskem in transdialektičnem pomenu proizvodnih dejavnikov, predvsem pa dela kot bistva človeka in prirode kot njegovega anorganskega telesa zida svojo kritiko meščanskega načina proizvodnje življenja.

Na osnovi izpeljanega prikaza Marxove določitve dialektične preobrazbe sredstev za proizvodnjo v mašinerijo se je nazorno pokazalo, da se je ta dialektična preobrazba odigrala znotraj teleološkega kategorialnega medija, namreč znotraj odnosa kategorij sredstvo in smoter.

Sredstva za proizvodnjo služijo človeku, najprej ne samo zgodovinsko, temveč tudi logično, na koncu pa človek služi sredstvom, potem ko je postal njihov manjvredni dodatek: „Delavec se kaže kot odvečen, v primeru da njegova akcija ni pogojena s potrebami kapitala.“⁸

Resda je po Marxu ta pervertirana struktura odnosa sredstva in smotra, v kateri je človek postal sredstvo sredstva (mašinerije) – v tem tiči tudi fetišistični karakter blagovne proizvodnje – možna samo v okviru kapitalističnih odnosov privatne lastnine in njegove konstrukcije proizvodnega procesa.

Potemtakem je povsem razumljivo, da je odprava privatne lastnine, namreč odprava privatizacije proizvodnih dejavnikov, tisti vidik, s katerega Marx učinkovito kritizira meščanski način proizvodnje življenja, in tako lahko pod pogojem odpravljenе privatne lastnine pripisuje mašineriji povsem drugo določitev. „Mašinerija ne izgubi svoje uporabne vrednosti, ko preneha biti kapital. Iz tega, da je mašinerija najustreznejša oblika uporabne vrednosti konstantnega kapitala, nikakor ne sledi, da je subsumiranje pod družbeni odnos kapitala najadekvatnejši in poslednji družbeno-proizvodni odnos za uporabo mašinerije.“⁹

To stališče, katerega Marx variira vse do tretje knjige **Kapitala**, kjer od tehničnega razvoja pričakuje omogočanje prihoda carstva svobode, je v veliki meri nerazjasnjeno prav glede na prikazano določitev mašinerije. Zato moramo v nadaljevanju analize vsaj v grobem naznačiti nekatere sodobne konsekvence Marxove določitve mašinerije.

Marx je predvsem pokazal, da je mašinerija kot najadekvatnejša oblika kapitala integrirala vase v proizvodni pogon vse tri nujne proizvodne dejavnike, torej zemljo, delo in sredstva za proizvodnjo.

Kapitalist, ki organizira to proizvodnjo, je po eni strani privatni lastnik samo sredstev za proizvodnjo, po drugi strani, namreč v času funkcioniranja proizvodnega procesa, pa je hkrati tudi lastnik kapitala oziroma mašinerije, kajti kapital in mašinerija, kakor je bilo pokazano, nista nič drugega kot proizvodnja sama.

8 Ibidem str. 586.

9 Ibidem str. 587.

Mašinerija funkcionira samo v delovnem času, zunaj delovnega časa pa privzema funkcijo sredstva za proizvodnjo, ki je, kakor pravi Marx, zunaj delovnega procesa izpostavljeno prirodnemu procesu rjavenja.

Celotna opisana dialektika prehoda sredstev za proizvodnjo v mašinerijo se dogaja v ritmu menjave svobodnega in delovnega časa kot medija, znotraj katerega se dogaja spajanje in ločevanje dejavnikov proizvodnega procesa in njihovih socialnih reprezentantov, tj. meščanskih razredov.

Marx je do kraja precizno opisal strukturo funkcioniranja kapitala oziroma mašinerije in je na koncu zaključil, da je mogoče pervertirani kapitalski odnos prevladati samo z odpravo privatne lastnine.

Kaj v strogem smislu besede pomeni odprava privatne lastnine?

Odprava privatne lastnine v strogem Marxovem smislu pomeni odpravo ločenosti (Trennung) človeka in nujnih pogojev njegove eksistence.

Odprava privatne lastnine nad sredstvi za proizvodnjo in nad zemljo pripelje s seboj nujno tudi odpravo privatne lastnine nad delovno sposobnostjo videti je, da je to logična posledica tega stališča.

Odprto pa ostaja še vprašanje, ali mašinerija (kapital) ne eksistira tudi po odpravi privatne lastnine nad dejavniki proizvodnega procesa, samo da sedaj pod upravo te ali one elite oblasti, ki sicer res ne fungira več kot privatni lastnik kapitala (mašinerije), vendar dejansko upravlja z njim.¹⁰

Pustimo ob strani to smer razmišljanja, ki bi nas pripeljala k analizi sodobnega razvoja kapitalizma, pa se v kontekstu Marxovih analiz vprašajmo, kakšno obliko proizvodnje življenja in skupnosti si je mogoče zamisliti na osnovi radikalno izvedene odprave privatne lastnine nad vsem tremi proizvodnimi dejavniki (zemlja, delo, sredstva za proizvodnjo). Ali je v tem stanju sploh še možno govoriti o uporabni vrednosti mašinerije v okviru nekega drugega družbeno-proizvodnega odnosa, kakor to govori Marx v prej citirani izjavi (primerjaj opombo 10)? Ali je namreč po odpravi privatne lastnine sploh še možno govoriti o uporabnih vrednostih ali o katerikoli drugi kategoriji politične ekonomije?

Očitno Marx ni do kraja osvetlil vseh implikacij svojih prizadevanj pri kritiki politične ekonomije. Kajti ko bi mu te implikacije bile prezentne, ali bi na koncu tretje knjige **Kapitala** mogel govoriti o carstvu nujnosti in o carstvu svobode, o delovnem in svobodnem času, ko pa sta delovni in svobodni čas par excellence kategoriji buržoazne politične ekonomije?

Marx tudi ni mogle premisliti vseh, še prihajajočih posledic svoje radikalne zahteve po odpravi meščanske privatne lastnine. Odprava privatne lastnine kot vzpostavitev neposredne enotnosti človeka in nujnih pogojev njegove eksistence se namreč po svoji radikalnosti lahko primerja samo z meščansko revolucijo, ki vzpostavlja končno zgodovinsko ločenost¹¹ človeka od nujnih pogojev njegove eksistence.

Postavlja se vprašanje, ali sodobna tehnika pomeni korak na poti vrnitve človeka k enotnosti z nujnimi pogoji svoje eksistence, ali pa, narobe, prinaša s seboj nove oblike privatizacije izvira življenja — nove oblike postvarjanja.

Da bi odgovorili na to vprašanje, moramo še enkrat razmisliti o nekaterih implikacijah dialektične strukture kapitala oziroma mašinerije. Marx opazuje mašinerijo v funkciji kapitala, torej pod predpostavko meščanske privatne lastnine. Po Marxu je — še naprej prevladovanje meščanskega načina proizvodnje življenja možno samo s spremembami znotraj primarnega proizvodnega procesa. Kolikor je torej mašinerija kot tehnična enot-

10 Tu je odveč govoriti o državnem kapitalizmu, ker se bistveno ne razlikuje od klasičnega kapitalizma, to pa v prvi vrsti zato, ker ohranja privatno lastnino nad delovno sposobnostjo, torej nad najbolj razširjeno obliko privatne lastnine.

11 Primerjaj na primer Grundrisse . . . str. 389.

nost proizvodnih dejavnikov (delo, zemlja, sredstva) tista temeljna struktura, ki je od njenih transformacij odvisna tudi sama možnost prehoda v tisto stanje človekovega zgodovinskega življenja, od katerega je Marx pričakoval vzpostavitev enotnosti človeka in nujnih pogojev njegove eksistence, toliko je analiza mašinerije tudi s tega vidika prvostopenjska naloga mišljenja.

Tej analizi je dal odločilne spodbude že Marx, ko je opisoval imanentno tendenco mašinerije, da se neprestano širi, v težnji, da zaobseže vsa območja proizvodnje, ki eventualno še funkcionirajo zunaj njenega okrilja.

Ta nenasitni nagon za širjenjem izhaja iz deficientnega bistva same mašinerije. Količnik namreč mašinerija kot sredstvo za proizvodnjo privzema funkcijo kapitala samo v času proizvodnje (samo v delovnem času), toliko – kakor pravi Marx – nepretrgana kontinuiranost proizvodnega procesa postaja zunanja prisila proizvodnje, ki temelji na kapitalu.¹²

Samo nepretrgano funkcioniranje proizvodnje podarja konstantnemu kapitalu (mašineriji) njegovo uporabno vrednost, s tem da iz živega dela izžema vrednosti, ravno tako kakor si tudi živo delo zagotavlja svoje trajne nujne pogoje eksistence samo v nepretrgani proizvodnji.

Proizvodnja tako postaja tisti absolut, v katerem vsak privatni in v tem smislu bistveno deficientni obstanek gleda svoj resnični temelj, kateremu se hoče približati in v katerega največji možni bližini bi hotel prebivati. Najvišji smoter proizvodnje tako niso več takšni ali drugačni proizvodi za zadovoljevanje teh ali onih potreb, temveč je narobe poslednji in najvišji smoter proizvodnje **proizvodnja sama** kot tisti „proizvod“, ki edini zadovoljuje potrebo za samim življenjem kot izvirom vseh potreb.

Seveda, če je edini smisel in smoter proizvodnje proizvodnja sama, tedaj tudi poraba preneha imeti kakršnokoli privatno oznako in tudi ona postane samo nujni moment proizvodnega procesa.

Še naprej, če je potrošnja reducirana zgolj na moment proizvodnje, tedaj v procesu tega izenačevanja proizvodnega in porabnega procesa (produktivna konsumacija postane univerzalna) izginja potreba po vseh tistih mehanizmih posredovanja med proizvodnjo in potrošnjo, ki jih pozna klasični kapitalizem.

Tržno posredovanje in vsi instrumenti tržnega povezovanja proizvodnje in potrošnje postopoma odmirajo kot preveč statični in nefunkcionalni posredniki znotraj organske enotnosti proizvodnega procesa. Ker pa je pravi in edini proizvod tehnične proizvodnje proizvodnja sama, že samo s tem odpovedujejo tudi kategorialna razločevanja menjalne in uporabne vrednosti; obe vrednosti se namreč izenačujeta in se tako odpravljata kot različni.

Menjalna in uporabna oblika vrednosti se namreč razlikujeta kot posebni obliki vrednosti, samo če obstoji razlika med proizvodnjo in proizvodom, če je namreč smisel proizvodnje neki določen proizvod, ki zadovoljuje neko določeno potrebo. Če pa je edini smisel proizvodnje **proizvodnja sama** kot absolutni samosmoter, potem je razločevanje menjalne in uporabne vrednosti prav tako odvečno kakor nemogoče.

S tem se, čeprav šele od daleč, kažejo prvi obrisi destrukcije tudi drugih kategorij klasičnega kapitala, kakor jih je opredelila politična ekonomija, predvsem pa privatne lastnine v smislu privatne pravice do razpolaganja z zemljo, delom in sredstvi za proizvodnjo.

V resnici sam Marx izpeljuje te konsekvence totalne tehnifikacije kapitala, namreč njegove imanentne destrukcije: „Razvoj sistema meščanske ekonomije nam kaže, da je njegova samonegacija poslednji rezultat tega razvoja. Zdaj imamo opravka z neposrednim proizvodnim procesom. Če meščansko družbo opazujemo v celoti, tedaj se kot poslednji

12 Ibidem str. 591.

rezultat družbeno-proizvodnega procesa prikazuje družba sama, tj. človek sam v svojih družbenih odnosih. Vse, kar ima trdno obliko, kakor na primer proizvod, se prikazuje samo kot izginjajoči moment tega gibanja . . .¹³

Samonegacija kapitala se zdaj kaže kot njegova poslednja konsekvence. Ta samonegacija se dogaja kot proces mašinizacije kapitala; mašinerija namreč v permanentnem delovnem procesu ne odpravlja samo difference delovnega in svobodnega časa, temveč tudi samostojno obliko posebnih oblik privatne lastnine. Sam permanentni proizvodni proces je neposredna negacija privatne lastnine.

Ta samonegacija kapitala se dogaja v dialektični preobrazbi sredstev za proizvodnjo v mašinerijo, s tem pa ne samo kritika, temveč tudi dejansko prevladovanje politične ekonomije in vseh njenih kategorij.

Če pa se prevladovanje kapitala dogaja s posredovanjem mašinerije, ki je po Marxu najustreznejša oblika kapitala, potem je pred nami naloga, da opredelimo razliko med kapitalom in mašinerijo. Na osnovi doslej povedanega lahko na kratko sklenemo, da mašinerija postvarja kapital.

Glede na to, kar smo izpeljali prej, da je namreč stroj (mašina) opredmeteno živo delo, lahko za mašinerijo rečemo, da je **postvarjeni družbeni proizvodni odnos**. Kapital kot družbeni odnos proizvodnje življenja, kot odnos med razredi privatnih lastnikov, ki so se združevali med seboj v proizvodni proces s posredovanjem tržišča, prerašča v mašinerijo kot neposredni samozadostni proizvodni proces, ki ni družbeno posredovan, čigar tehnična struktura pa hkrati strukturira odnose med ljudmi.

Meščanska družba je tako odpravljena, hkrati z njo pa vsako tradicionalistično razumevanje odnosa med ljudmi. Na mesto družbe je stopil postvarjeni sistem zvez (komunikacij) med izoliranimi in funkcionalno fiksnimi monadami, ki so na osnovi tehničnih kriterijev in potreb razporejene znotraj globalnega proizvodnega obrata.

13 Ibidem str. 600.

Dialektika in estetika vsakdanjosti

Stjepan Pažanin

Izhajajoč iz premise, da je odprta dialektika ne samo ontološki okvir za vsako lotitev spoznavanja in interpretiranja sveta v celoti, temveč tudi metodološki postulat v znanstvenem in teoretskem proučevanju vsakega konkretnega dejanskega dogajanja – moramo takoj na začetku ugotoviti, da je ravno vsakdanjost kot najkonkretnjša in najbolj vsebinska domena človekovega obstoja in delovanja lahko – in mora biti – izhodiščna podlaga marksistične lotitve dialektike sveta in človeka. Če je preteklost navzoča kot subjektivna retrospekcija ali kot zaporedje objektivnih dejstev, objektiviziranih na področju materialne proizvodnje kot določen kvantum proizvedenih dobrin, na področju duhovne ustvarjalnosti pa kot sprejet in priznan sistem vrednosti, če je bodočnost samo zamišljen projekt, utemeljen na rezultatih sedanjosti, potem je sedanjost kot vsakdanjost z bogastvom vsebin, raznovrstnostjo oblik, dinamiko sprememb in mnogoterostjo vplivov človeških dejavnikov totalni fenomen, katerega totalnost je mogoče zagledati in zapopasti na adekvaten način samo neposredno, tj. to lahko store samo udeleženci in zavestni sopričevalci določene zgodovinske totalnosti.

Glede na sedanjost kot najtotalnejšo totalnost je preteklost predmet zgodovine kot znanosti, bodočnost pa je predmet futurologije kot znanstveno utemeljene umetnosti. Sedanjost kot vsakdanjost je predmet proučevanja vsake dialektične filozofije, marksistične še posebej; to pa zato, ker je njen žariščni interes usmerjen k človeku kot subjektu oblikovanja in preobrazbe zgodovinske dejanskosti na delu – vsakdanjosti.

Iz tega sledi nujen sklep, da je vsakdanjost v svojem totalnem prikazovanju morala biti in ostati osrednji predmet filozofskega interesa pri proučevanju človeka in sveta vsake marksistične filozofije.

Evropska filozofija pred Marxom, prav tako pa tudi po njem, je vse do nastopa eksistencializma zapostavljala proučevanje vsakdanjosti in je dajala prednost občim, večnim vprašanjem sveta in človeka. Zaradi tega je bila abstraktna in premalo konkretna teorija sveta, namesto da bi bila s prakso vsakdanjosti preverjena miselna stvarnost, dialektično povezana s konkretno zgodovinsko dejanskostjo. Marxova misel, nastala v družbenem kontekstu, ki ni omogočal njene vsestranske uporabe, je ostala za svet prvobitnega kapitalizma sporočilo, usmerjeno v bodočnost. To ne pomeni, da je bila Marxova misel za čas, v katerem je nastajala, neodprta za sedanjost (oziroma za tedanjo vsakdanjost). Gre kratko in malo za to, da je bila družbena stvarnost Marxovega časa pod ravniyo Marxovega sporočila oziroma, z drugimi besedami, Marxov filozofski koncept sveta in družbe je presegal vsakdanjost takratnega zgodovinskega trenutka, ker je bil filozofsko premišljen in domišljen v temeljnem odnosu ne samo do tedanjosti in preteklosti, temveč tudi do prihodnosti. Ni treba posebej poudarjati, da je tako zamišljen odnos sedanjosti, preteklosti in prihodnosti dialektično kontinuiran proces, ki adekvatno izraža dejansko stvarnost družbe in sveta, zato se je tudi moglo pripetiti, da je Marxova vizionarska misel dobivala potrdilo naknadno in postopoma v stvarnosti in glavah teoretsko najbolj odprtih nadaljevalcev. Po Marxu je prav vsakdanjost bila in ostala kriterij resničnosti Marxove bistveno dialektične misli.

Da bi kontinuiteta Marxovega mišljenja ostala na ravni vsebinske dialektike, zmeraj znova oplojene s konkretnimi vsebinami človekove vsakdanjosti, da marksizem ne bi ostal samo tog metodološki okvir za kazuistična kvasanja, zavaljo marksizma in zato, da bi obvarovali njegovo izvorno življenjsko usmerjenost, se moramo neprestano celovito, glo-

balno in ustvarjalno lotevati vsakdanjosti konkretnih družbenih totalitet. Če si ogleđamo dosedanjí teoretski razvoj marksizma po Marxu z vprašanjem, ali je bila vsakdanjost prehojenih razdobjí dovolj vsestransko in dialektično teoretsko obravnavana in na ta način razvita, bomo lahko brez daljšega razmišljanja odgovorili negativno. Kje je vzrok za to? Je to nerazvitost preseženih družbenih totalitet ali dejstvo, da so se marksisti po Marxu vse premalo teoretsko premišljeno ukvarjali z vsakdanjostjo? Ali pa je to nemožnost, da bi iz razrednih, ideoloških in strateških razlogov javno povedali resnico, ki bi utegnila škodovati interesom delavskega razreda? Naj bo že kakor koli, nekaj je nedvomno: dosedanjí prispevek marksizma k teoretskemu pojasnjevanju vsakdanjosti v njenem totalnem prikazovanju, v njenem dialektičnem razvoju skozi posebne družbeno-zgodovinske strukture, je ostal nezadosten oziroma v najboljšem primeru parcialen. Ta trditev se nanaša zlasti na družbene strukture, v katerih je delavski razred postal subjekt zgodovinskega spreminjanja pogojev svojega dela in življenja.

Izjemno pomemben prispevek k sistematičnemu dialektičnemu osvetljevanju in kritičnemu ocenjevanju vseh plati vsakdanjosti vsebuje celotno teoretsko delo pomembnega marksističnega misleca Henrija Lefebvra. Njegove izredno minuciozne, zelo obsežne in originalne analize vseh vprašanj človeka sodobne urbane civilizacije nimajo samo specifičnega pomena za okolje, v katerem živi, temveč vsebuje obče poteze, po katerih postaja sodobni svet razpoznatel v vseh svojih plateh. Lefebvrov prispevek brez dvoma označuje novo kvaliteto v marksističnem teoretskem razvoju pojma človeka in njegove totalne prakse kot bistvenega določila človeškega.

V naših jugoslovanskih razmerah je teoretska dejavnost naših mislecev v zadnjih desetih letih ustvarila plodna tla za ustvarjalno lotevanje spoznavanja vsakdanjosti ne samo naše družbe, temveč tudi sodobnega sveta v celoti, saj so bili bistveni pojmi in problemi marksizma deležni temeljite in vsestranske analize in interpretacije. Specifično naša vsakdanjost pa je ostala v kontekstu splošnih teoretskih obravnáv vendarle preveč posplošena in nekonkretna, vsaj za poprečno izobraženega bralca. Teorija bi morala biti v tem primeru bolj posredovana s kategorijama posebnega in posameznega, tako da bi imela konkretnost žive vsakdanjosti. Zato se je lahko pripetilo, da so nekatera področja družbene totalnosti ostala izven kroga teoretičnih obravnáv, medtem ko so parcialne obravnave specialistov posebnih teoretskih opredelitev lahko prispevale le k fragmentarnemu pojasnjevanju vsakdanjosti. Naša žurnalistika, ki je nagnjena k mitologičnim oblikam prikazovanja vsakdanjosti, je utegnila na trenutke ustvariti nasproten učinek pri bralcih – mistifikacijo vsakdanjosti namesto njene demistifikacije, novo mitologizacijo namesto demitologizacije obstoječih mitologij. Politične analize in preценitve so kdaj pa kdaj izražale stanje določenega zgodovinskega trenutka, vendar jim je manjkala filozofska dimenzija, v kateri bi bila družbena totalnost celovito navzoča.

V modernih družbah so praktična vprašanja vsakdanjosti postavljena pod kompetenco uradnih državnih programerjev, ki pluri-disciplinarno in etapno programirajo cilje in potrebe družbe. Vendar, čeprav je takšno lotevanje nujno, to še ne pomeni, da bo v vsakem pogledu tudi optimalno. Nujno potreben je torej sintetičen in kritičen filozofsko-sociološki pregled teoretika, ki bo lahko brez profesionalne pristranosti objektivneje zapopal celoto družbene totalnosti. Kljub delikatnosti in odgovornosti takšne naloge, kljub zapletenosti problemov, ki stojijo pred takšnim samostojnim in neodvisnim raziskovalcem družbene biti, menimo, da sta njegova navzočnost in dejavnost ne samo možni, temveč tudi nujni. Takšna filozofska orientacija more tudi edina upravičiti vlogo marksističnega misleca glede na stvarna družbena vprašanja in tokove, ki je on njihova priča in kritični soudeleženec. Samo tako lahko marksistična dialektika dokaže svoje dostojanstvo in dejansko angažiranost. Takšna dialektika uresničuje svojo konkretnost in praktično dokazljivost.

Osmišljanje vsakdanjosti ni samo naloga razsvetljenih in poučenih, je pa to primarno njihova naloga zato, da bi zavest večine družbe dosegla stopnjo kritičnosti in objektivnosti, adekvatno družbeni totalnosti, hkrati pa, da bi bila zavest poprečnega človeka sposobna angažirano praktično prerasti obstoječe stanje. Ne smemo namreč izgubiti izpred oči, da je revolucionarnost marksistične dialektike vsebovana prav v njeni usmerjenosti naprej, k novim kvaliteta v odnosu do obstoječega, v preraščanju obstoječega. Šele ko bo tako maksimalno kritična in revolucionarna zavest postala zavest večine družbe, bo uresničena osnovna intenca filozofije vsakdanjosti. To ne pomeni, da bo s tem odmrta tudi potreba po njenem obstoju in razvoju. Narobe, šele tako bodo nova spoznanja in sinteze prihajale „od spodaj“. Filozofi jih bodo samo akceptirali in bolj sistematično obdelovali naprej. Filozofska zavest „strokovnjaka“ se bo tako oplajala z zavestjo „nestrokovnjaka“. Medtem ko bo vsebina mišljenja izvirala od spodaj, bodo oblike in modeli mišljenja prihajali od zgoraj, dokler razlike ne bodo postale neopazne.

Ali sta „nestrokovno“ mišljenje poprečnega človeka in razvita zavest „strokovnjaka“ filozofa že na stopnji, ko bi lahko govorili o njuni izenačenosti? Površno gledano, bi mogli sklepati, da je tako, toda stvari se spreminjajo, kakor hitro se jim malo bolj približamo. Relativno totalna zavest poprečnega človeka je praviloma obrnjena k lastnim potrebam in interesom, v filozofskem smislu se nahaja v fazi naivno realističnega opazovanja vnanjega sveta, v sociološkem smislu pa je prilagodljiva dominantnim modelom obnašanja in mišljenja, kar navsezadnje ustreza principom civilizacije konsumacije. Prilagodljivost uniformiranim modelom obnašanja in delovanja postaja skrajnost, ki duši individualno iniciativo in kreativnost. Le-ti sta prepuščeni kreatorjem družbene politike, manipuliranju pa se skušajo izogniti tako, da se umikajo v sfero psihološkega, da poudarjajo prestiž in dominacijo nad drugimi. Stvari postajajo cilji, ljudje pa sredstva za doseg te ciljev. V očeh naivnorealistične zavesti dobiva individualna obstojnost dostojanstvo in pomen edino realne stvarnosti. Družbena totalnost je reducirana na skupek posameznih faktov, zvedena je na golo fakciciteto. Brez dimenzije preteklosti in prihodnosti sama sedanost izgublja svojo dialektično kontinuiteto in prevladujoči smisel v odnosu do preteklega, medtem ko se glede na bodoče izkazuje za nezadostno. Tako je stvarnosti vzeta globinska dinamika njenega kvišku težkega razvoja in poetična opojnost v subjektivnem občutenju posamezne nedialektične zavesti. Odtujitev je torej rezultat subjektivne nevdignjenosti zavesti na ravnino realno obstoječe družbene totalnosti. Vsebinsko bogastvo vsakdanjosti obuboža v enostranskem empirizmu in subjektivnem finalizmu. Splošnost družbene totalnosti ima samo še formalen pomen, dialektika celote le navidezno vrednost. Iluzija navidezne sreče se spreminja v deziluzijo vsake možne sreče, če se ne zaustavlja sploh na ravnini hipokritske neiskrenosti in samodopadljivega praktikizma. Tragičen je tu edino predsodek, da drugače ne more biti. Ali gre za spremembo ciljev ali za neprikladnost metode? Če vemo, da dialektika ne priznava vnaprej in za zmeraj ustvarjenih ciljev, temveč postavlja recimo relativnost po človeku in za človeka ustvarjenih ciljev, potem je jasno, da lahko rešitve iščemo v tem, da zavrnemo iluzijo o lažnih ciljih, in še, da vsebinsko sprejmemo dialektiko totalnosti, katero je treba vedno znova preizkušati, raziskovati in jo dokazovati povsod, kjer je njena navzočnost oporekana, negirana ali popačena. Brez konkretnosti posameznega, specifičnosti posebnega in univerzalnosti splošnega, zapopadenih v nerazločljivi enotnosti prikazovanja v vsakdanjosti, dialektika stvarne, konkretne družbene totalnosti izgublja svojo polnost, polivalentnost, ostaja poenostavljena praktikizem ali abstraktna kazuistika. Preostaja vprašanje: po kakšnih poteh se je mogoče prikopati do prave, konkretne dialektike in na kakšne načine bi jo bilo mogoče vsesplošno dokazati; ali ni ovinkasta pot do priznavanja splošnih vrednosti nujna pri vsakem družbenem spreminjanju obstoječega stanja; ali ni boj proti subjektivnim odporom v odločilnih trenutkih družbenih preobrazb eden bistvenjših vzrokov za zastoje in padce; ali ni, z drugimi besedami, ideološki aspekt družbene totalnosti v določenih fazah

družbenega razvoja dominanten? Tehno-birokrati in borci za lažno uniformnost se postavljajo vsakemu idejnemu in ideološkemu zoperstavljanju po robu in ga enačijo z odpadništvom, opozicionarstvom, reakcionarnostjo ali defetizmom, pozabljajoč, da je dialektika boj mišljenj ravno tako pomembna za družbeni napredek kakor tako imenovana spontana, objektivna dialektika gibanja. Še več, menimo, da ima dialektika kritične zavesti odločilnejšo vlogo pri prodoru novega od dialektike „objektivnega“ gibanja družbe. Zakaj posameznikovo sprejemanje spontanosti družbenega razvoja pomeni zanj pasivizacijo, konformizem, gladko podrejanje obstoječemu, ostajanje pri privzetih modelih obnašanja, medtem ko kritičen odnos do obstoječe družbene totalnosti, utemeljen za zgodovinskem poznanju skozi tradicijo ustvarjenih kulturnih, znanstvenih in umetniških vrednot, omogoča optimalno razvijanje obstoječega stanja do najrazvitejših oblik družbene prakse na vseh področjih delovanja in življenja. Tu ne gre za scientistično vkalupljanje v postavljene okvire znanstvenih spoznanj niti za anarhistično opozicionarstvo po vsej sili, toda brez poznanja v tradiciji dokazanih vrednosti in brez samostojne kritične odprtosti vsakega subjekta, udeleženca v kolektivnem dejanju družbene preobrazbe, ostaja praksa prazen praktikizem.

Nujni družbeni pogoji, ki jih ponuja samoupravljanje, nosijo v sebi neslutene možnosti za odkrivanje novih kolektivnih rešitev v raziskovanju novih prostorov imaginarnega. Tu moramo imeti pred očmi psihološko ravnino, na kateri se samoupravno sporazumevanje utegne zaustaviti in tako ustvariti vtis navidezne omejenosti te forme družbenih odnosov. Namreč, če se samoupravljanje razumeva in praktično usmerja kot način „psihološkega izpraznjevanja“ za anonimnega udeleženca v njem ali kot nedolžna in prikrita oblika manipuliranja prekanjenih tehno-birokratov z drugimi, za katere (za tehno-birokrate; op.pr.) samoupravljanje rabi samo kot špansko steno za manj odgovorno izvajanje vnaprej zamišljenih subjektivističnih ciljev, v takšnem primeru samoupravljanje postaja krinka tistega, kar mu oporeka in se mu postavlja na anonimni način po robu. Kadar ne sodelujejo v samoupravnem sporazumevanju samo formalno enakopravni posamezniki, temveč tudi po zavesti in moralni odgovornosti dejansko enakopravni soudeleženci v skupnih konkretnih družbenih nalogah, takrat samoupravljanje dosega optimalno raven uspešnosti in kreativnosti pri reševanju konkretne vsakdanje prakse. Takšna samoupravna praksa vsebuje svežino konkretnosti, hkrati pa tudi širino in globino splošnosti. Ali smo že prerasli subjektivne nezadostnosti pri uresničevanju takšnega vsebinskega samoupravljanja? Če sodimo po pričevanju sredstev množičnega obveščanja, se bomo morali še nadalje resno truditi, da odstranimo vse ovire, ki stoje temu na poti. Področje samoupravne ustvarjalne in kritične prakse je izvirno področje človekove vsebinske svobode v potrjevanju njegovega ustvarjalnega človeškega bistva. To področje ne sme nikoli postati vprašljivo, da bi ne odpovedala tudi vera posameznika v lastno vrednost. Vloga filozofa v razčiščevanju pojmovnih nejasnosti in večsmiselnosti še ni preraščena. Površinsko preletavanje in izogibanje včasih bistvenim vprašanjem vsakdanjosti v forumskih reševanjih je pogojeno z duhovno inferiornostjo manipuliranih delov samoupravnih celot. Kampanjsko marksistično izobraževanje, s katerim včasih prenačeno začinjajo, ne bo nadomestilo zamujene kontinuitete v sistematičnem izobraževanju samoupravljavcev. Da bi bilo filozofijo moč prerasti v praksi, jo mora posamezna zavest najprej domisliti, ne pa, da je filozofija zanj slepo sprejeta dogmatika. Predsodki o tem so še zelo razširjeni. In spet morajo biti filozofi mentorji, do katerih je nujno treba imeti vsaj profesionalno spoštovanje, saj je, kakor je že zdavnaj ugotovil Kant, vsakomur poznano, da vsaka obrt terja vnaprejšnjo izurjenost, le pri filozofiji napačno mislijo, da lahko filozofira vsakdo, celo tisti, ki se ni prej nič potrudil, da bi se seznanil z metafiziko.

Širni prostor, ki ga v okviru vsakdanjosti daje posamezniku na voljo sodobna tehnična civilizacija, ponuja neizčrpno področje za realiziranje imaginarnega. To je v prvi vrsti prosti čas izven obveznega profesionalnega delovnega časa, hkrati pa tudi čas, ki ga je

moč z racionalizacijo profesionalnega delovnega procesa na novo pridobiti in zagotoviti za raziskovalne načrte in eksperimentiranja. Kreativnost pa ob tem ne sme biti samo privilegij profesionalnih raziskovalcev, temveč zavestno postulirana naloga vsakega soudeleženca v delovnem procesu. Delo samo ne pojmuje kot ozko proizvodilno prakso v priskrbovanju materialnih dobrin, temveč kot ustvarjalno dejavnost, navzočo pri vsakem aktivnem in zavestnem človekovem spreminjanju objektivnega materialnega sveta. Brezdelica kot neobvezna ustvarjalna dejavnost – če ni samo pasivno odpočivanje ali poraba časa – časovno in vsebinsko vsebuje največje možnosti kreativnega individualnega angažiranja. Doslej je bila pri nas bolj nenačrtno izpolnjen prazen prostor, usmerjen k pridobivanju sredstev za življenje, veliko manj pa poetična praksa, katere cilj je zadovoljitev notranjih potreb človekove svobodne osebnosti. Če je namreč tudi najbolj optimalna profesionalna opredelitev glede na individualne sposobnosti zmeraj – zaradi same nujnosti vsakdanjega kontinuiranega opravljanja – v skrajnem primeru vsaj minimalno odtujujoča, potem ja aktivna brezdelica tisti prostor protiutež, ki osvobaja zavrtje energije in med profesionalnim delom neuporabljene sposobnosti. Nekatere vrste kolektivnega uporabljaja brezdelice, kot npr.: tehnično manipuliranje v izrabljanju novejših tehničnih pripomočkov, zlasti avtomobila, niti približno ne angažirajo uspavane kreativnosti. Narobe, ker razvijajo uokvirjene mehanizme motorike, še bolj uspavljajo višje sfere imaginacije, kar ima za posledico uniformirane modele obnašanja. Menimo, da so družbene intervencije pri organiziranju sociabilnejših oblik kolektivnega izrabljanja brezdelice ne samo potrebne, temveč tudi nujne, saj se resnična človekova družbenost udejanja samo v skupnosti. Združevanje ljudi v sferi brezdelice naj potemtakem šele pripomore k udejanjanju najkonkretnejše in vsebinsko najbogatejše svobode človeka kot svobodnega ustvarjalnega bitja.

Če je bil do sedaj v naši samoupravni socialistični družbi dominantni tip ekonomski človek, ostaja totalni človek še kot naloga prihodnosti; za njegovo porajanje pa niso zadolžene samo družbene institucije, temveč tudi vsak samozaveden posameznik, zainteresiran za lastno vključenost in prisotnost v skupnosti, ki ji pripada. Pri tem moramo totalnost pojmovati aproksimativno, kar pomeni optimalno ravnino angažiranja posameznih sposobnosti v odnosu do objektivnih družbenih in subjektivnih sposobnosti v določeni družbeno-zgodovinski situaciji. Pojem totalnega človeka torej moramo razumevati dinamično, v preraščanju brez zadnje kvalitete. Sodobna praksa kaže, da je takšno preraščanje ne samo navzoče, temveč je tudi nujno, da ne bi prišlo do psihološkega zasičenja, do zastoja ali dekadence humanizma. Da je tudi ta alternativa možna, o tem nas lahko prepriča spet naša sodobna stvarnost, v kateri izvirajo vse oblike neustvarjalnega, destruktivnega, hipokritskega ali deviantnega delovanja iz nezadostne kulturne pripravljenosti posameznikov ali skupin za optimalne rešitve družbenih ciljev. Tu nikakor ne smemo zapostavljati posebnega pomena, ki ga ima igra, pojmovana v najširšem obsegu pomena tega pojma, pri osvobajanju sodobnega človeka od odtujujočih dejavnikov moderne urbane civilizacije. Nagibamo se k prepričanju, da je ravno „homo ludens“ najprikladnejši za to, da se učinkovito postavi po robu sodobnim pogojem življenja in da iz objekta postane subjekt vsakodnevne prakse. Predpostavka za to, da bi mogel to postati, je, da sta mu za podlago „homo sapiens“ in „homo esteticus“, kar pomeni, da mora biti homo ludens hkrati oskrbljen z znanstvenimi spoznavanji doseďanjega razvoja družbe in da ima smisel in razvite potrebe po umetniškem ustvarjanju in doživljanju. Tako bo vsakdanjost dosegla estetsko ravnino svojega dialektičnega gibanja, pri čemer bo subjektivni občutek ugodja spremljal tudi vsak napor.

Osnovno vprašanje v organiziranju vsebinske vsakdanjosti je mogoče uspešno reševati na ravneh družbenega združevanja in sporazumevanja, kjer se je prek zoperstavljanja različnih stališč moč dokopati do splošnih kriterijev za vse oblike družbene prakse. Isto pravilo bi morali uporabljati pri organizaciji brezdelice. Institucionalne oblike brezdelice

so samo ena od form njenega uresničevanja, medtem ko more biti mnogostranost interesov vsakega pripadnika različnih družbenih skupin zastopana šele v okviru organiziranega programiranja dela in aktivne brezdzelice vsake skupine posebej. Samo ob sebi se razume, da hierarhična zastopanost interesov tako ni spodbijana. Primarnost proizvodnih potreb ostaja tudi naprej aktualna, vse dotlej, dokler uporaba razvite tehnologije ne bo prodrla na vsa področja človekovega prebivanja.

Potrebe in aspiracije s tako imenovanega področja duhovne ustvarjalnosti so doslej postavljali v domeno izrazito individualne iznajdljivosti, kolikor niso izvirale iz delovnih potreb delovne grupe, kateri posameznik pripada. Ker duhovni vzdig v skrajnem primeru prispeva k razvijanju vsake oblike človekove neposredne prakse, je zato tudi vsako duhovno delo posredno koristno v širšem družbenem pomenu. Duhovna radovednost bi morala postati bistvena lastnost (če ne kar prva) vsakega prebujenega pripadnika družbene skupnosti. Razvijanje duhovne radovednosti prek njenega vsebinskega pospeševanja, ne pa umetno sprožanje z vizualnimi impresijami in spodbudami s sredstvi javnega obveščanja, bo napravilo vsakdanje življenje posameznika ne samo interesantnejše, temveč tudi dinamičnejše, bogatejše, lepše. Od tod lahko izvira interes za vse pojavno, za vsa dejanja človekove ustvarjalne prakse. To je tudi poslednji smisel vsebinskega življenja; kajti če je zaradi fizične in časovne omejenosti človeku nedostopna vsaka aktivnost, za katero ima interes, potem je vsaj sposobnost njenega zapažanja in preценjevanja zadosten porok resne navzočnosti v vsakdanjosti. Agresivnost, ki je stalno navzoča v človekovi naravi, je mogoče tako kanalizirati v ustvarjalni smeri in doživeti estetsko razrešitev. Goethe je že pred davnim časom zaslutil približevanje nove dekadence v nesposobnosti ljudi, da bi občudovali, kar presega okvire običajnega. Mirno lahko rečemo, da takšno nesposobnost še danes srečujemo v večjem delu porabniške družbe, kjer je kult lastnega ega v neprestanem navzkrižju z vsemi vrednostmi, ki bi mogle prekašati samoljubni ego, celo tedaj, ko ne manjka zavesti o dejanskem razmerju. Družbena praksa, v kateri tak stil mišljenja in delovanja postane dominanten, brez pretiravanja zasluži, da jo imenujemo vse prej kot konstruktivno prakso, bolj preprosto povedano, to je destruktivna praksa. Tako utegne tudi samoupravljanje kot optimalna šansa družbenega skupnega razreševanja obstoječih problemov vsakdanjosti pasti pod raven svoje minimalne učinkovitosti, utegne se preobraziti v destrukcijo. Intervencija družbene kontrole preprečuje samo, da bi se destruktivne tendence javno pokazale, ne more jih pa do konca onemogočiti ali predvideti. Tu se že dotikamo moralnega aspekta družbene prakse in vsakdanjosti, o čemer bi bilo treba spregovoriti ob posebni priložnosti. Vendar ne smemo izgubiti izpred oči bistvenega deleža, ki ga ima v totalnosti vsakdanjosti moralna usmerjenost posameznika, udeleženca družbene prakse. Vsak udeleženec lahko s svojo pozitivno usmeritvijo preprečuje negativno prakso samo v primeru, če se je zavestno opredelil za splošno dobro, to pa je mogoče samo, če je prepričan o splošni koristnosti pozitivne prakse.

Kako bi se izognili alternativni, kako bi se dokopali do optimalne usmeritve večjega dela družbe? Z orientacijo k ustvarjalnemu odnosu do prakse in vsakdanjosti. Ustvarjalna praksa je per definitionem tudi dialektična. Da pa bi bila dialektika stalno v zagonu, da bi doživljala neprestano svojo rast, ne pa padce in ne prazen tek, bi bilo treba posvetiti posebno pozornost razvijanju in uporabi imaginacije v vsakdanjem življenju, ne pa samo v umetniškem ustvarjanju. Z drugimi besedami, področje imaginarnega mora postati samo dejansko vsakdanje življenje, umetniška vizija življenja in ustvarjalnosti bi se morala preplesti s tokovi dejanskega življenja, morala bi jo prakticirati vsaj večina družbe, da ne bi doživljala neuspehov, ko bi se soočala z destruktivno, neestetsko prakso.

Estetska vizija življenja vzdiguje življenje (kar pomeni tudi vsakdanjost) na raven umetniške prakse, umetniško prakso pa dela dostopno človeku vsakdanjosti. To je integracija življenja in umetnosti na ravni vsakdanjosti. To ne pomeni, da bo vrhunska

umetniška ustvarjalnost izgubila razloge za svoj obstoj. Postala bo paradigma umetniške ustvarjalnosti vsakdanjosti.

Začetek vključevanja umetnosti v tokove vsakdanjega življenja imamo lahko za začetek kvalitativno nove faze v razvoju humanizirane socialistične družbe. Šele v njej lahko pričakujemo, da bo nastopil tisti zgodovinski preobrat, ki ga Marx imenuje začetek prave zgodovine, ko človek iz objekta zgodovinske stvarnosti postane subjekt zgodovinske prakse in svojega lastnega življenja. Ali smo še na terenu predzgodovine ali pa je nastopilo razdobje zgodovine v Marxovem smislu, je težko reči naravnost, čeprav bi lahko – glede na politične predpostavke – dali trdilen odgovor. Vendar je jasno, da je faza intenzivne in umetniške ustvarjalnosti na ravni vsakdanjosti še pred nami. Po katerih poteh jo lahko prebudimo v življenje – to je vprašanje, ki bi si ga morali postaviti najprej institucionalno najbolj poklicani dejavniki in kreatorji družbene in kulturne prakse. Morali bi prerasti deklarativno konstatiranje dejstev in formalno planiranje ter preiti h konkretnemu programiranju kulturne in umetniške ustvarjalne prakse prek konkretnih oblik njenega uresničevanja in preraščanja. Nепrestano bi se morali zavedati, kakšen bistven delež ima kulturna ustvarjalnost v celotnem vsakdanjem življenju. Brez tega bo filozofija ostala samo teorija.

... (text is very faint and partially illegible, appearing to be a continuation of the previous paragraph or a separate section header)

V poglavju "Kulturna ustvarjalnost v Trzinu" ... (text is very faint and partially illegible)

... (text is very faint and partially illegible, appearing to be a continuation of the previous paragraph or a separate section header)

... (text is very faint and partially illegible, appearing to be a continuation of the previous paragraph or a separate section header)

Poskus o marksističnih opredelitvah družbenih formacij in njih zveze s šolstvom

Branko Rudolf

Določni krogi v svetu – žal tudi pri nas – še zmeraj tidovratno odklanjajo študij avtentičnega marksizma, pač pa čutijo potrebo obrekovati Marxa in pomembne marksiste. Izraz je očitno upravičen, če pomislimo, da prikazujejo marksizem v popolnoma popačeni obliki kot duha moreče, suho, pusto, dogmatično učenje. V nasprotju s takimi prizadevanji, ki so obarvana ozkosrčno politično, je očitno opaziti določno marksistično renesanso v svetu, in prav tudi v določnih kapitalističnih deželah, zvezni republiki Nemčiji ali v Združenih državah. Eno teh zanimivih, očitno zelo tehtnih del je napisal Erich Fromm: „The Crisis of Psychoanalysis“. V njej konfrontira Marxove in Freudove poglede na človeka in njegove nagone. Ugotavlja, da se je Marx pred Freudom večkrat spuščal v razglabljanja, ki jih danes lahko ocenimo samo kot psihoanalitična po predmetu in metodi. Fromm naglašá izredno pomembnost Marxovega „prispevka k znanosti o človeku“ (l. 1968 v navedeni knjigi). Res je, da celota Marxovih misli ni lahko dostopna, saj je tudi Fromm moral „svojo“ celoto sestaviti iz izrekov, ki jih je našel v zelo številnih delih. Za nas je v tej zvezi menda posebej pomembno, da je Marx razločeval človeške „konstantne gone“ („Triebe“), take kakor spolni nagon in glad, „medtem ko sodi npr. pogoltnost k relativnim gonom“ (navedeno po Frommu). Na splošno gre torej za določne stalne oblike človeške individualnosti: te se kažejo v najrazličnejših družbah in v zelo različnih oblikah, ki se uveljavljajo v določni, zgodovinsko nastali človeški družbi. S tem naj poskusimo ne glede na neštete komplikacije, ki se lahko pokažejo, opredeliti ob obravnavanju zgodovinskega materializma nekaj tega, kar je za nas posebno pomembno ob ugotavljanju spoznavanja prejšnjih zgodovinskih formacij in – tudi razvojnne faze, ki jo preživljamo sami.

V poglavju „Sociologija“ knjige „Zgodovina marksizma“ je Predrag Vranički zapisal med drugim: „Poznavanje določne družbeno-ekonomske formacije pomeni razumevanje za osnovno strukturo vsake posamezne dežele s tisto formacijo in načina njenega funkcioniranja“ (str. 111, hrvaške izdaje l. 1961).

Vsakomur, ki se je ukvarjal z zgodovinskim materializmom, je razvidno, da pomeni tako poznavanje „osnovne strukture“ kakšne družbe pred nami (koliko jo sploh lahko poznamo) nujno potrebno, pa tudi silno zanimivo pot za razumevanje zgodovinskih okoliščin, ki so se uveljavile v preteklosti in se – gotovo – prav tako uveljavljajo danes. Marxova znana opredelitev, po kateri „zavest ne določa življenja, temveč je življenje tisto, ki določa zavest“, (Iz „Nemške ideologije“) je brez dvoma treba razumeti tako, da eksistenčne oblike posameznika v določni družbi brez dvoma kažejo na določne opredeljene posebnosti tiste družbe, v kateri je tisti posameznik zrasel. Take oblike so same po sebi lahko zelo zanimive – recimo že za kulturnega zgodovinarja. Ako se lotimo raziskovanj določne dobe, se zmeraj tudi zanimamo za fiziognomije njenih predstavnikov, ne samo za njihove obraze, temveč za način, kako so se nosili in gibali, kako ravnali. Z Marxom: „... mi začenjamo pri resnično dejavnih ljudeh ter iz resničnega procesa njihovega življenja razlagamo tudi razvoj ideoloških odsvitov in odmevov tega življenjskega procesa“.

Življenjski procesi družbe so sami po sebi tista stran okoliščin, v kateri je posameznik v določnem in odločnem dotiku z obdajajočim ga svetom soljudi. Najbolj vsakdanje, banalne posebnosti lahko dobivajo določen pomen, kadar so zelo razširjene. Recimo –

črepinja kakšnega srednjeveškega vrča nam lahko nekaj določnega — in po svoje zanimivega — pove o okolju, v katerem so ga napravili in uporabili. Ali, če se ozremo na osemnajsto stoletje. Za kulturnega zgodovinarja ni celo brez pomena, da so nosili lasuljo s kito prav različni ljudje, tako kakor mladi Goethe, mladi Goya, Mozart in učenjaka kakor Buffon ali Lomonosov. Take zunanosti so večkrat značilne.

Nesmiselno bi bilo tajiti, da so si najrazličnejši ljudje raznovrstnih obdobij — prav v zvezi s temi — bili tudi v mnogočem zelo podobni. Prav gotovo. Tudi Marx je — kakor navedeno — govoril o „konstantnih gonih“. To, kar opažamo v zgodovinskih osebah, je zmeraj določen amalgam iz osebne, tudi biološko določene narave in načina, kako se razvije v družbi. Tudi individualna psihologija (Adler) obdrži določno veljavo. Težko si npr. zamislimo, da je slučajna nizka rast cele vrste slovečih vojskovodij, takih kakor princ Evgen Savojski, Karel XII, švedski, Friderik Pruski, Napoleon I. in dr. Gre pa za to, kaj je ob vsem tem za nas tehtno in kako naj najdemo za naše spoznanje najboljše ravnotežje med tem, kar je pri pomembnem človeku privatno, intimno, mogoče tudi malenkostno ali narahlo patološko, in med njegovim „stvariteljstvom“, po Freudovo „nad-jazom“, ki je pomemben za čas in je vplival na milijone ljudi. (Končno — tudi velikan Michelangelo je kazal nekatere patološke poteze, kar pa nikakor ni vplivalo na njegovo izredno „normalno“ stvariteljstvo.)

Družbene formacije v zgodovini lahko prav gotovo razločimo tembolj, čimbolj stalno in jasno so se oblikovale. V takih primerih opažamo zelo trdno (in večkrat stoletja — tudi tisočletja — trajajočo, jasno) povezavo med socialno ekonomskimi temelji in nadstavbo najrazličnejših oblik — delno zunanjih, noš, običajev itd., delno takih, ki jih navadno posebej naglašeno pripisujemo nadstavbi, religiji, filozofiji, znanosti, posebej pa umetnosti. Očitno ni ostrih meja med navadnimi običaji in „najvišjimi“, se pravi od temeljev najbolj oddaljenimi posebnostmi nadstavbe. Nekaj pa je zmeraj jasno: V vsaki zgodovinski družbeni formaciji opazimo določno ideološko kompliciranost, mnogovrstnost tistega, kar poskuša družba naučiti, mu predočiti, bodisi s primeri bodisi posebej z običaji vsugerirati doraščajočemu otroku in mladostniku, ter mogoče z zakoni, predpisi in kaznimi obvarovati pred odraslimi prestopniki.

Gotovo je tudi tako „prestopništvo“ prav zanimivo. Upornik zlepa ne poskuša ničesar, za kar niso v že obstoječi družbi dani določeni pogoji — čeprav še dolgo ne praktično, kaj šele v političnem merilu uresničljivi. „Razredno“ je tu v določni osvetljavi nedvomno vse, tudi še tako objektivno znanstveno prizadevanje. Kopernikov sistem sam po sebi ni imel prav nobene politične barve, tudi ne Keplerjevi zakoni ali Galilejevi dokazi zanj. Vendar je vidno „podiral“ tradicionalno „stavbo predstav“, kakršno je priznavala cerkev. Temu primerno je „revolucionarnost“ takih znanstvenih ugotovitev pač zato, „normalno“ pripadala rastočemu meščanskemu razredu, ker so se njegove oblike gospodarstva in iz vsega izhajajočih upravnih oblik v Evropi najbolj uveljavile in se je temu primerno nadstavba vseh mest v nujni solidarnosti najbolj povezovala med seboj. Tiste gospodarske oblike so bile (da ponavljamo znano dejstvo) trgovstvo (krepko podprto z razvojem prometnih sredstev, predvsem ladjevja), bančništvo (skupaj z oduštvom) in krepko se razvijajoče obrtništvo. Zgodilo se je, da so v tem dolgem procesu uveljavljanja meščanstva posamezniki „prišli“ za stoletja „prehitro“, tako npr. Roger Bacon. Tudi to se je zgodilo, da so se nekateri drzni misleci osebno popolnoma vključili v obstoječi red in pristnega prevratništva njihovih zamisli v tistem času ni bilo opaziti. Tak je primer Nikolaja Cusanusa, ki je umrl kot visok cerkveni dostojanstvenik.

V vsakem primeru se je politični red kakšne družbe naslanjal na dovolj bogato in zamotano zgrajen sistem različnih doktrin, hkrati pa običajev, ki jih je toleriral ali pomagal utrditi sam. Bilo bi se vredno spomniti, da zelo trdna, mogočna, in v določenih časih tudi nasilna katoliška cerkev ni nastala čez noč, temveč po dolgotrajnih idejnih razčiščevanjih. To je jamstvo za trdno usmerjenost v učenju različnih stopenj, ki se jih je v

srednjem veku polastila Cerkve. Istočasno se je znala bogato, prek umetnosti približati okusom ljudstva. Za približevanje so primeri že največji prazniki, ki so vsi predkrščanskega izvora, kakor božič ali velika noč, zelo spretno in privlačno prilagojeni ljudskemu okusu. Cerkve tudi ni skrupulozno razločevala tega, kar je v resnici pripadalo njenemu učenju od tistega, kar je pravzaprav (pod njenimi znamenji) pripadalo vraževanju. V vsaki svetinji, ki jo je vojak nosil zato, da bi ga „varovala“ (in ki jo v romanu „Vojna in mir“ daruje tudi Marja Bolkonska bratu), tiči seveda tudi košček prastarega magičnega verovanja v amulete, še bolj v določenih srednjeveških znamenjih, v grbih, očitno pa tudi v še pred kratkim uobičajenih blagoslavljanjih hiš ali črkah G + M + B, ki jih piše kmet na hlevska vrata.

S stališča „globinske psihologije“ je to zanimivo. Cerkve je po eni strani zelo izdatno, krepko in dosledno izgrajevala svoj nauk, v določenem času še kar tolerantno prenašala v bistvu ne popolnoma pravoverne učenjake (kakor nominaliste, posebej tiste, ki so se dali vplivati od Arabcev Averroesa in Avicenne, itd.), v drugih časih pa nastopala neizprosno, kakor proti Giordanu Brunu ali tudi Galileiju. V dolgih stoletjih je izgrajevala veličanstva svetišča, dala vzpodbudo za imenitna slikarska in kiparska dela. Danes – v historični distanci – seveda opažamo, da se je v cerkvenih oblikah uveljavilo nekaj drugega, kar v cerkvi ni bilo več docela duhovno, temveč posvetno. Sijajni mojster Giotto je v svojih podobah matere božje Marije bil realist in v resnici že mnogo manj cerkven kakor njegov bizantinsko vplivani prednik Cimabue. Samo tega v tistem času ni nihče opazil. Nasprotno se je zdelo, kakor da je vera šele tako prav zaživela – ker se je vendar približala ljudstvu. In gotovo je že pomenilo določene vrste razkroj, ko so si slikarji za podobe Matere božje vzeli kot model cvetoče ženske, kakor – Quarton, Perugino di Rafael, ali ko je npr. Tizian naslikal svoje (pogostokrat vojvodinjam podobne) Marije, svojega lepega aristokratskega Kristusa v preizkušnji z novcem, ker je vendar istočasno slikal številne prav tako sijajne popolnoma klasične poganske slike, Diana med nimfami, različne Danae, Jupitra in Antiopo itd. Prav gotovo da je pri takih in podobnih delih že prišel do polne veljave razredni položaj. Očitno jih npr. na dvoru Leona X. ni prav nič skrbelo zaradi svojih poganskih okusov, saj so bile slike velikih mojstrov predrage, da bi bile dostopne „preprostemu ljudstvu“, razen tega pa dovolj dobro skrite v palačah. V kasnejši baročni dobi pa drzna „posvetnost“ nedvomno „vdre“ tudi v cerkve. Svetniki postajajo mogočniki v sijajnih oblačilih, svetnice in mučenice na slikah pa zapeljive žene – pogostokrat (kar je globinsko-psihološko sumljivo) v trenutkih, ko se rablji pripravljajo na njihovo mučenje in ubijanje. (Mogoče je vredno spomina, da se je Hinko Smrekar v Literarni praksi l. 1914. odlično ponorčeval iz zapeljivo-sadističnih potez te vrste češčenja.)

V bistvu zelo podobno je španska inkvizicija, kakor Rimljani svoje „circenses“, gojila svoja ceremoniozna zažiganja heretikov, s posebnimi oblačili za žrtve, skrbno urejenimi procesijami, v katerih so spremljevalci nosili majhne krste za pepel sežganih, z odri za mogočnike itd. Jasno je, da je tudi posvetna oblast zelo rada videla prizore, ki so podložnikom zbuvali strah pred oblastjo, hkrati pa nedvomno prijetno grozo. Saj je uprizarjala celo vrsto javnih ceremoniozних usmritev, h katerim so ljudje drli, in bi – o tem ne more biti dvoma – drli tudi danes, če bi za to imeli priložnost. Globinsko-psihološko je to dovolj zanimivo in grozljivo. Saj se ob takih in podobnih razglabljavajočih pogledih v zgodovino lahko spomnimo različnih imperialističnih vojn zadnjih desetletij, v katerih so se mirni državljani mimogrede spremenili – v občudovalce praznega veličja in tudi v sadistične preganjalce, mučitelje in morilce. Globinsko-psihološko je to toliko zanimivo, ker lahko domnevamo, da ne gre tu samo za navaden sadizem, temveč vsaj delno za oživiljanje prastare „ideje“ odkupa in žrtve, tj. za podzavestnim, ne docela jasnim, ampak učinkovitim prepričanjem, da je vsaka žrtev sama po sebi nekaj dragocenega in trpljenje samo po sebi nekaj zaslužnega. Ko je C. G. Jung obravnaval „arhetipe“, torej „pra-

podobe“ čutenja in občutkov, je kljub vsej širini opazovanj popolnoma prezrl to „idejo“ odkupa in žrtve. Vendar bi z njo lahko zelo lepo ilustriral svojo celotno zamisel arhetipov. Kot druga stran iste zasnove je npr. vneto in popolnoma nepotrebno mučenje samega sebe silno razširjeno po svetu. V tem imenu so si indijski „sadhu“ – ji naložili strahotna trpljenja in to počenjajo do današnjih dni, v tem imenu so se v Evropi številni kristjani bičali, mogoče doma pred svetimi podobami ali pa javno kot bičarji (katerih procesijo je npr. upodobil še Goya). Ne moremo o tem dvomiti, da je taka „ideja“ žrtve in odkupa poleg „ideje“ zgleda aristokratsko-narodnega junaštva zelo krepko sodelovala pri nastanku masovnih sugestij fašizma in nacizma, in to z vsemi spremljajočimi dejavniki, ki so vodili v sadizem in masohizem.

Vse to je rečeno na hitro in nedvomno fragmentarno. Tega je mnogo. Že navedeni primeri vidno kažejo problematiko razvoja človeške psihe, torej tudi za nas zanimivo problematiko vraščanja mladega človeka v družbene formacije, torej v tisto kompleksno zavest, ki izhaja iz družbe in povzroča, da se družba obdrži, nekako organsko, torej vsekakor vitalno, sklenjena v sebi, razvija in tudi prilagujajoče spreminja, ne da bi izgubila svoje osnovno bistvo. Danes smo zelo oddaljeni od mišljenja J.J.Rousseauja, ki je gotovo v svojem času lepo opravilo svojo meščansko napredno misijo, namreč od mišljenja, da je človek po naravi dober in tem boljši, čim manj vplivajo nanj tokovi civilizacije. Prav gotovo je bil J.J.Rousseau še pod vplivom teološkega gledanja na postanek človeka, ki je po teh zamislih neposredno izšel iz božjih rok, ki – to se razume! – niso „mogle“ ustvariti nič nepopolnega. Po modernem antropološkem gledanju, podprtim z dokazi, ni samo človek izšel iz živali, temveč je preživljal dolg razvoj prek prednikov, ki še niso bili ljudje, temveč „človečnjaki“, „hominidi“. Pa tudi če tega ne bi upoštevali kot posebno tehtno izhodišče, bi si morali reči, da so naši predniki zelo dolgo – mogoče milijon, mogoče celo dva milijona let bili v vseh bistvenih lastnostih skrajno podobni nam, da so imeli že enako sposobne težke možgane, prav tako roko kakor mi danes, mnogovrstno uporaben glasilni aparat in prav toliko občutnic v koži. To slednje pomeni mnogo skupaj s kožnomišičnim čutom. Saj nam ta posreduje silno mnogo možnosti „notranje imitacije“, sposobnosti umišljevanja prek lastnih mišičnih impulzov. (Tema bi terjala dolgo obravnavo.) Tisti naš prednik – v bistvu v vsem zelo podoben nam, današnjim ljudem – pa ni imel nad naravo nobene oblasti, pa čeprav se je vsekakor zelo pačasi že poskušal v tistem, kar je Marx imenoval „očlovečena narava“, prek stotisočletij vsaj z obdelanimi orodjem (kar je poglavje zase). Iz določne paničnosti in popolne nezaupljivosti naših otrok, pa tudi številnih „naravnjakov“, ljudstev, živečih v naravi, lahko sklepamo, da se je stalno počutil ogroženega. Vendar lahko isti osnovni občutek opazimo tudi še v vsakem odraslem sodobniku, najsi bo civiliziran belec, črnc, Azijec vseh odtenkov ali Eskimo. Pri civiliziranem človeku tak občutek prekrije veliko število kulturnih reakcij, takih, ki ga povezujejo z okoljem, z izročilom in mu dajejo občutek notranje gotovosti. Če pa tak „prastrah“ ponovno zaživi, zelo lahko povzroči nevroze raznih stopenj in hudodelstva. Človek, ki se čuti ogroženega, je vsega sposoben. Žal. Vsekakor vemo, da v današnjih običajih živijo „arhaični ostanki“ z dolgim izročilom. Sveče, ki jih prižigajo mrličem, so imele prvoten namen razsvetljevati pot „duševnim ptičem“, utelesitvam duše, ki jih poznamo iz spomenikov bronaste dobe. Do današnjih dni moli katoliški duhovnik na pogrebu: „Naj počiva v miru!“ Pa saj bo vendar počival. Gotovo! Ampak izrek je zelo jasno po smislu arhaičen. Primitivnemu človeku namreč dolga tisočletja nikakor ni bilo razvidno, da bo mrtvi človek res v miru počival. Kaj pa, če bo vstal in strašil, iz dobrega človeka postal hudi duh, se mogoče povampiril? To je vsekakor ostanek primitivnega mišljenja, skrit v tem izreku, ki je prešel v navado. Seveda to ne izključuje omenjenih in še ne omenjenih arhaičnih lastnosti človeka, ki že same po sebi stvarno onemogočajo zamisel vsake rousseaujevske „nedolžnosti“, „nedotaknjenosti“ in „popolnosti“ človeka, ki je izšel iz narave. Ravno najbolj nevarni, obstoj družbe v

današnjih časih najbolj ogrožajoči človeški kompleksi, nikakor niso živalski, temveč pristno pripadajoči človeku, izhajajoči iz stotisočletij, ki so pretekla dolgo prej, preden je diluvialni človek, Cro-Magnonec vgrebel, narisal, naslikal ali pa izgnetil prve podobe v španskih ali južnofrancoskih jamah.

Pri nas so za čudo glede duševnega razvoja nekateri celo v zadnjih letih zagovarjali inačico gledanja Jean-Jacques Rousseaua, govorili o „spontanosti“ duševnega razvoja po načinu, ki je popolnoma anarhičen; vsekakor priča o popolnem nepoznavanju človeške psihologije, posebej pa še antropologije. Mnogo bolj primerno je gorobo in poenostavljeno izjaviti: „Človek se rodi kot ustvarjalno in očarljivo proti svetu „odprto“ bitje, vendar pa kot egoist in barbar, obtežen z vsemi mogočimi kompleksi iz pradavnine. In če ne dospe v civilizirano okolje, ki ga z neštetimi tehtnimi doživljaji, z določno mrežo reakcij naveže na družbo in mu hkrati omogoča kultiviranje njegove lastne zavesti in podzavesti, tudi ostane barbar, bodisi bolj vidno ali bolj skrito ali tak s kijem ali pa z najbolj dognano motorizacijo“.

Zgodovinsko je jasno, da so osnovno vlogo civilizacijskih vplivov tisočletja opravljali z miti, da so že prav v osnovi najdragocenejše orientacijske pridobitve človeške duševnosti absolutizirali, jih projicirali v svet onstran izkušenj, v metafiziko. Popolnoma naravno je, da se niso zavedali, da je pretežen del teh vplivov izhajal iz družbenega okolja, zelo jasno že utelešenem v totemih. (Ampak – takoj bi morali dodati – premagovanje metafizičnih nagnenj v človeku je vse prej kakor lahka naloga.)

S tem so prispeli do osnove našega marksističnega gledanja. Kakšne so bile družbene formacije v preteklosti? Vse so si ustvarile svoj način ekonomske produkcije. Vse so ustvarile socialno hierarhijo, ki je bila najmanjša pri primitivnih, recimo lovskih plemenih (in se nam temu primerno zdi dovolj demokrasko očarljiva), vendar se je postopoma večala z delitvijo dela, pri tem pa neštetokrat vodila do bolj in manj strašnega izkoriščanja. Vsaka družbena formacija tudi ustvarja svojo hierarhijo vrednot, bodisi da se nanašajo na navadne običaje in pravila lepega vedenja (kar je zelo jasno poudarjeno pri Konfuciju), bodisi na (navadno) metafizično obarvane etične in estetske vrednote, ki so orientacijskega značaja in se zmeraj nanašajo na izročilo, recimo v obliki krščanske zapovedi: „Spoštuj očeta in mater, da boš dolgo živel in ti bo dobro na zemlji“. Zapoved se zelo jasno nanaša na določno patriarhalno obarvano stabilnost v društvu: Variacija: „Delaj tako, kakor so te učili. Tako boš ohranil dobro vest in v vseh velikih dejanjih bo ti sreča zvesta“. Kadar se družba spreminja, se takoj spremeni tudi spoštovanje do staršev, posebej način gledanja, ki pripada že nastajajoči družbi, v kateri bivanje ni tako jasno opredeljeno in brez dvoma manj stabilno. (Ob tem bi bilo vredno obravnavati isto problematiko, dramatično prikazano v vrsti Shakespearovih dram: (Kralj Lear, Macbeth, Hamlet, pa tudi npr. Othello in Romeo in Julija.) Položaj v družbi se „vmešava“ v nekatere najbolj intimne psihične posebnosti v tej družbi zraslega človeka, jim povzroča posebne usmerjenosti. – prav gotovo, v skladu z individualnim temperamentom, pa tudi v skladu z bodisi realnimi bodisi utopičnimi, takrat, ali tudi še danes nemogočimi realizacijami v družbi. Tu je mogoče le prav na kratko opozoriti na velikanski hevrstični promeni, ki ga imajo določna načela historičnega materializma v obravnavanju umetnosti, na izredno barvito bogastvo, zanimivost, tehtnost, ki je razvidna ob poglavljenem, se razume da široko primerjavnem studiju umetniških del in psihe ustvarjalcev na eni strani, in življenja družbe na drugi strani, načina, kako se družbeni tokovi zrcalijo v izhodiščih umetniških del, bodisi v pesmih od Homerja in Danteja do današnjih dni bodisi v likovnih umetnostih od diluvialnih jam dalje bodisi v glasbi, kjer npr. Bach gotovo ne pomeni nečesa „absolutnega“, temveč določen, prav gotovo največjega občudovanja vreden vrh razvoja v družbi nastale zavesti itd. Naj mi bo dovoljeno reči, da vse to pri nas v javnosti, v tistem, čemur je dovoljeno, da pride na knjižni trg, v mnogočem ne samo zanemarjamo, temveč popolnoma nesmiselno zaničujemo. Zato so pa nekatere marksistične postavke te

vrste izkazale svojo plodovitost na nemarksističnem Zahodu. Že pokojni angleški kritik in umetnosti teoretik Herbert Read je nekatere Marxove teze sprejel kot nekaj samo po sebi umevnega. Med Francozi, med drugimi npr. Jean Leymarie ali Francois Mathey prav naravno vzporejata zavest umetnikov in zavest družbe. Med Italijani omenjam tu samo dva živeča teoretika, ki sta bila pred kratkim naša gosta, Carlo Giulio Argan in Gillo Dorfles. Niti eden omenjenih ni politično levičar, vendar bi se številni ljudje, ki se imajo pri nas za „materialiste“ in „marksiste“, zelo koristno lahko učili ob duhovito obravnavanih družbenih vplivih glede ustvarjalcev, kritike in občinstva v delih omenjenih – in številnih drugih – zahodnih kritikov in teoretikov. Ob tem zelo jasno vidimo, da je marksizem sila, ker je resničen, ker je – ob nadaljevanju stoletnih izkušenj – o družbi povedal nekaj bistvenega. Lahko se samo začudeni sprašujemo, zakaj se v zahodnih, kapitalističnih državah tisto bistveno v mnogih primerih mnogo lepše uveljavlja kot pri nas.

Vsekakor je glede splošne in posebej kulturne zgodovine danes že skorajda – kot o nečem posebno znamenitem – banalno govoriti o hierarhični ideološki piramidi, ki je nekoč pod cerkveno-fevdalnimi režimi dovolj intimno vezala cerkev in državo. Seveda to ni veljalo za vsakega pripadnika cerkve, kajti že v času francoske revolucije je bilo med pristaši meščanstva precej odpadlih duhovnikov. Taka povezava pa je bila dovolj razvidna tudi še pred l. 1918 v stari Avstriji. Ne samo da je država po svoje častila in gojila cerkvene ceremonije in v zameno pa cerkev blagoslavljala, ljudi, in v prvi svetovni vojni še tudi topove. Na pasovni zaponki avstrijskih in nemških vojakov je bila razločno napisana deviza: „Gott mit uns“, „Bog z nami“, kar je bilo v resnici bogokletno, ker je mimogrede vključilo domnevo, da so vsi nasprotniki obeh monarhij brezbožniki, ki jih je treba uničiti. Medtem so – smeha vredno – ravno Turki bili na njuni strani! Ni pa več vredno smeha, če se ozremo po dovolj rafinirano sestavljenem učnem načrtu za stare avstro-ogrske šole, ki jih je uravnavalo – značilno – „ministrstvo za uk in bogočastje“ (kakor se je službeno imenovalo). Ne samo da je v osnovnih in srednjih šolah uvedlo verouk in sililo učence, da so se udeleževali duhovnih vaj in določnih procesij, tudi vsi ostali predmeti so sestavljali tako celoto, ki je bila uglašena na določno razredno-monarhično skalo. Stara Avstro-ogrska je poznala npr. tudi „elitne“ gimnazije, katere so obiskovali predvsem pripadniki aristokracije in višjega uradništva podobno, kakor je poznala – seveda konjeniške – regimente, v katere so vstopali predvsem plemiči). Zelo jasno je bilo čutiti določen nemški vpliv. Tudi klasične jezike so poučevali tako, da so poudarjali to, kar so v tem predmetu storili Nemci ali mogoče tudi nemško govoreči Avstrijci. Zgodovino so poučevali z istimi vidiki. Zgodovinarju take smeri je bilo prav lahko v kupu pozitivistično podanih dejstev poudarjati prav tista, ki so služila „uradnemu duhu“. Šola je – prav tako tudi pri klasičnih jezikih in pri zgodovini – gojila določno zaničevanje fizičnega dela in koncentracijo na določen del Evrope, s tako imenovano „klasično izobrazbo“. Pri tem so – naravno – zanemarjali Slované, pa tudi, recimo, staro egipčansko kulturo (da o drugih sploh ne govorimo). V tem je bila vidna določna kulturna ozkosrčnost. Vojeslav Mole npr. poroča v spominih, da so mu ob začetku ruskega ujetništva drugi avstrijski častniki hudo zamerili, ker je bral Puškina, češ da je „avstrijskega častnika nevredno“ brati knjige v jeziku sovražnika! L. 1920 je Lenin v predavanju o nalogah zveze mladine izjavil, da so v „stari šoli“ učili tudi zelo mnogo nepotrebne. To je popolnoma resnično, vendar seveda takrat mladini ni mogel na široko razlagati, da je skrivalo marsikatero samo dekorativno znanje izrazito razredni namen „ločevanja“ buržoazije od „navadnega“ ljudstva. Pod vplivom razvoja družbe so v avstrijske srednje šole uvajali npr. fiziko in naravoslovje. Vendar je učenje razvojnega nauka službeno bilo „tabu“. Tudi v stari Jugoslaviji tega nikakor niso radi videli! Na klasični gimnaziji v Trstu pa med obema vojnama – mislim – sploh niso učili naravoslovja. Neki mladi slovenski Tržačanki sem takrat začuden moral razlagati, kakšna žival da je morski jež! Skrajno zanimivo je za nas nedvomno tudi pogled

na izobraževanje v nekdanji in tudi še v sedanji Angliji. Znano je, kako velik pomen sta imeli v angleški hierarhiji obe šoli, Eton in Harrow, in tudi kakšne prednosti za diplomate, ki so se kasneje srečevali kot nekdanji šolski tovariši. Silno velik pomen so posvečali tudi tu skrbno gojeni „klasični“ izobrazbi, zelo skrbno poučevanju grščine in latinščine. Sama po sebi taka klasična izobrazba lahko z originali posreduje določno sposobnost mišljenja in izražanja, tudi določen humanistično usmerjen pogled na svet. „Nasploh“ je ni mogoče obsojati kot nepotrebne ali nepraktične, že zato ne, ker ustvarja latinščina zelo dobro osnovo za francoščino in angleščino (tudi zanjo). Prav v britanskih šolah je bilo že davno opaziti izrazit razredni značaj učenja. Gojili so določno estetsko občutljivost: gotovo še dosti bolj izrazito kakor v starih avstrijskih šolah pa občutek vzvišenosti nad vsem vulgarnim, mehaničnim in nad vsem, kar ni bilo angleško. Ob vsem tem so mladeniči – dekleta so poglavje zase – v „koledžih“ gojili šport (nedvomno precej bolj kakor v stari Avstriji), posebej tudi določen občutek za čast in „fair play“, se pravi popolno poštenost v športskih srečanjih, prav tako kakor elegantno, obzirno vedenje do nasprotnikov – bodisi zmagovalnih ali pa poraženih. Jasno je, da je zgodovinski pouk zmeraj spet – in slikovito! – poudarjal zglede veličine domovine, Britanije. Programsko znanje na teh šolah nikakor ni bilo majhno. Vzgojiteljem je bila še posebej važna določna „drža“. Beseda snob, ki danes pomeni plehko in vsiljivo domišljavega človeka, je prvotno – značilno – ravno v aristokratskih „koledžih“ označevala človeka brez plemstva (sine nobilitate!). Gotovo je „gentlemansko“ vedenje že v zgodovini, čim dalje nazaj, tembolj obvezovalo gospoda, da je bil prijazen z vsemi ljudmi (recimo: že tako kakor knez Orsino v komediji „Kar hočete“). Mnogi konservativni Angleži pa so nedvomno mislili, da človeku odličnega rodu znanje sploh ni posebno potrebno. Glavno je, da je mož gentleman. „Če je“, so nekateri izjavili, „gentleman, ve popolnoma dovolj in če ni, je vse, kar ve, zanj škodljivo“. Popolnoma ozkosrčni so Britanci – nedvomno – bili vzgojili dovolj sposoben in zanesljiv upravni in vojaški aparat, čeprav včasih hudo omejen in tudi neusmiljen – posebej v kolonijah.

Kaj sledi za nas iz teh bežnih pogledov na taki dve družbeni formaciji, staro avstrijsko in angleško, skupaj z njunim vzgojnim sistemom? V obeh je bila piramida družbe zgrajena jasno in nedvoumno. „Kdor je zgoraj, naj ostane zgoraj“, kdor je spodaj, pa v določenih okoliščinah lahko zleze navzgor. Med Slovenci je npr. že davno Miklošič postal „vitez pl.“. V Angliji je vrsta učenjakov (posebno teh) prejela plemiške naslove. (Sidney Webb, John Boyd Orr itd.). Piramida se s tem ni omajala, nasprotno. Drugič. Vsega pedagoškega sistema si ni izmislil en sam človek, temveč je seveda zraslo v dovolj dolgih časovnih razdobjih. Stara Avstrija je v prejšnjem stoletju nekaj časa že precej trdo ravnala s suplenti na srednjih šolah. V določenem „poskusnem“ času dveh let jih sploh ni plačevala, morali so se vzdrževati sami z instrukcijami. Toda kasneje je to prakso opustila in jih že plačevala. Tak srednješolski profesor v stari Avstriji je bil dovolj čislán uradnik. Ob slavnostih je (narahlo fevdalna nadrobnost) lahko nastopal v uradniški uniformi, z dvorogljatim klobukom in z ravno sabljo). Plača se je dvigovala z leti. Če je resno in zanesljivo učil, je imel dovolj miru, da se je – če je bil sposoben, zase ukvarjal z znanstvenim delom kar se od Erjavčevih časov v Avstriji ni posebno spremenilo). Najvišje, tj. visoko šolstvo, je bilo seveda že celo trdno „vgrajeno“ v sistem. Intelektualno delo, ki so ga opravljalé univerze, so seveda tudi v Avstriji in Nemčiji spoštovali. Profesorjem je v nekaterih primerih prinašalo že omenjene plemiške naslove, svetovno slavo in Nobelove nagrade. Ampak buržoazna država po svoje ni imela najmanjše volje, da bi dragocena spoznanja znanosti popularizirala. V samem sistemu šolstva je vladala podobna, ne docela stroga, toda vendarle občutna razdelitev na kaste, recimo aristokratska zadržanost. Menda v tej zvezi ni treba posebej omenjati Lenina, ki je obravnaval razlike med naprednostjo znanstvenega dela nekateih slovečih učenjakov in med omejenostjo in ozkosrč-

nostjo njihovih političnih pogledov. (Seveda se je v preteklosti dogajalo nasprotno – spopad učenjaka z zaostalo sredino – Bruno, Galileo idr.)

To nasprotje se je izredno jasno pokazalo l. 1914 ob izbruhu prve svetovne vojne. V oktobru tega leta je triindvetdeset slovečih nemških intelektualcev vsemu svetu v daljšem sestavku razglasilo, da se v vsem obsegu čutijo nacionalistične Nemce in „eno“ s kaiserjevo armado. Med podpisniki so bila taka imena kakor Ernst Haeckel, Konrad Roentgen, Wilhelm Ostwald, Emil Fischer, Walter Nernst, Max Planck in še številna, ne manj bleščeča imena. (Einstein ni podpisal.) Med literati so bili vmes taki kot Thomas Mann, Gerhardt – Hauptmann in Hermann Sudermann (slednji celo kot sekretar pisma). Romain Rolland se je malo kasneje jedko norčeval iz njih, njim podobne ljudi imenoval „možgani v verigah“. V stari Avstriji ni bilo bistveno drugače. Še danes je lahko kdo presenečen, da je bil npr. Sigmund Freud prav navdušen nad avstrijskim nasiljem nad Srbijo (tako poroča Erich Fromm).

Nasproti vsemu temu je oktobrška revolucija v Rusiji kljub vsem potrebnim ali tudi nepotrebnim krvavim nasiljem, globoko razumljivim in manj razumljivim, razglašala človečansko usmerjenost. Organizirani proletariati naj bi se po Leninovi zamisli polastil po eni strani vseh tehničnih pridobitev – zaradi „odprave odtujenosti“, „uresničenega humanizma“ v Marxovem smislu, kakršno opisuje Erich Fromm v prej omenjeni knjigi (ali v nemškem prevodu. *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*. Suhrkamp, 1970/71).

Prav gotovo ostaja nepopolno vse, kar je na kratko mogoče povedati o Leninovih pogledih na Marxova načela, na filozofijo, na prosveto. O vsem tem bodo prav gotovo še napisali več knjig. Posebej če si človek zamišlja zmešnjavo, stiske, grozote državljanske vojne, ne more drugače kakor iskreno občudovati širino in globino Leninovih zamisli. Nekaj tega je mogoče razbrati že iz slovenske knjige „Lenin: O kulturi in umetnosti“ (CZ. 1950). L. 1919 je npr. Lenin izjavljal: „... Naloga, združiti zmagovito proletarsko revolucijo z buržoazno kulturo, z buržoazno znanostjo in tehniko, ki sta bili doslej last maloštevilnih, ta naloga je, poudarjam še enkrat, težka“ (str. 16. omenjene knjige). Ali pa: „Eden sestavnih delov boja, ki ga vodimo v sedanjem času, je stvar ljudske izobrazbe“ (str. 31). Dalje: „... z nepismenostjo se je treba boriti, toda pismenost sama prav tako še ne zadostuje: potrebna je kultura, ki ljudi uči boriti se proti pisarniški stroju (v knjigi stoji napačno: „zastoj“) in podkupovanja. To je bolezen, ki je ni mogoče ozdraviti z nobenimi vojaškimi zmagami... in političnimi preobrazbami, temveč... samo z dvigom kulture“ (str. 33). Ali pa: „Resnično, naši delavci in kmetje zaslužijo nekaj boljšega od igre. Dobili so pravico do prave, velike umetnosti. Zato predvsem poudarjamo najširšo ljudsko izobrazbo in vzgojo“ (str. 126). Posebno značilen je tudi (danes silno aktualen) govor zvezi mladine l. 1920, kjer poudarja, da si mora komunist, če sploh zasluži to ime, pridobiti vse zaklade znanja, ki si jih je pridobilo (v originalu: „vyrabotalo“) človeštvo v prejšnjih družbenih formacijah. To se pravi marksistično: v vsem znanju, ki si ga je človeštvo nakopičilo, je treba – za vsakogar – najti potrebno orientacijo, miselno bistvo, ki je potrebno za razumevanje soodvisnosti človeka in narave v določnem položaju, v določni družbi: Gre za živo znanje. Potrebno je pogledati v original: „Obrazcom togo, kak pojavilsja kommunizm iz summi čelovečenskih znanil, javljaetsja marksizm“ (Zadači sojuzov molodeži, 1920.). Sovjeti so v tem leninskem času pokazali izredno kulturno ustvarjalnost. To je obdobje drznili novatorjev v likovni umetnosti, v literaturi, v gledališki umetnosti, v filmu. Sovjetski film je nastopil takrat zmagovito pot po svetu. Takrat je človek lahko imel občutek, da je „kulturna boljševezicija“ sveta v najlepšem, najbolj človečanskem pomenu samo še vprašanje časa. (Resno zagotavljam, da so takrat številni ljudje delili to prepričanje.) Kar zadeva popularizacijo znanosti, so takrat sovjeti opravili velikansko delo. Izdajali so poljudne knjige o raznih znanostih na vseh mogočih stopnjah, od tistih za preproste bralce, pa do takih, ki so terjale korenito izobrazbo. Med populari-

zatorji si je npr. dobil sloveče ime Iljin, eden najboljših je bil geolog-mineralog učenjak Fersman. Tudi danes sem prepričan, da bi poljudnoznanstveni knjigi tudi pri nas v resnici lahko pripadala velikanska vloga. Saj ne gre samo za pozitivistično podano znanje (kakršnega najdemo v številnih ameriških delih), za tisto, ki bi koristilo tudi dijakom in študentom, da bi bolje odgovarjali pri izpitih (čeprav ima seveda tudi to določno vrednost). Glavna dobra lastnost resnično plodnih poljudnoznanstvenih knjig je ta, da poskuša odrediti sorazmerje med človekom in svetom, človekom in življenjem, človekom in lastno naravo – mogoče s primerjavami z etnografijo in antropologijo. Leninova ideja je bila, da se naj popolnoma podrejo pregrade, ki ločijo najvišjo, nujno laboratorijsko in kabinetno – pač v tišini raziskovanj zraslo – znanost, od tiste, ki jo lahko razume učenec, dijak ali preprosti človek. Leninovi sodobniki v SZ so v zelo številnih in pomembnih primerih odlično uresničevali njegovo načelo najširše ljudske izobrazbe. Razume se, redko kateri veliki učenjak ali umetnik zna npr. tudi preprostem bralcu ali poslušalcu govoriti iz srca v srce. (Med umetniki je bil tak npr. veliki francoski kipar Rodin.) Vse to ne pomeni toliko. Gre za ljubezen (in tu se lahko – spet v Frommovem smislu – spomnimo prav na Marxa) za ljubezen do spoznanja, do znanosti, do uživanja v spoznanju, v tistem pomenu, ki ga pripisujejo staremu grškemu filozofu Epikuru, ali pa njegovemu učencu Lukreciju. Ali se pri tem lahko spomnimo na to, da je Lukrecijeva knjiga „O naravi stvari“, (. . . „Sveta“ v Sovretovem prevodu) bila prav priljubljena v osemnajstem stoletju in je nedvomno tudi ta pomagala pripravljati veliko francosko revolucijo? Če se tega spomnimo, je to popolnoma logično in – človek bi rekel – legitimno. Tako Marx kakor Engels in Lenin so bili popolnoma prepričani, da bo vsak revolucionar tem boljši, čim bolj bo razumel človeško zgodovino, spoznanje in človekovo mesto v svetu. To je bilo – mogoče je reči – po smeri nekakšno neo-razsvetljenstvo, nedvomno neprimerno širše in globlje kakor tisto, ki so si ga sploh lahko zamišljali v osemnajstem stoletju.

Kakšno mesto bi lahko ob takem gledanju – ob priznavanju vsake pozitivne dediščine meščanstva – dobilo osnovno, srednje in visoko šolstvo? Kakšno mesto poljudnoznanstvena knjiga? Kakšno mesto umetnost – v gledaliških, kinematografih, koncertnih dvoranah, galerijah, knjižnicah itd.? Kakšne bi naj bile bolj „odprte“ univerze? Prav zato kvalitetne, ker bi bile odprte? Nekaj tega je bilo nedvomno v Sovjetski zvezi uresničeno – bodisi ne odlično, samo dobro, ali pa dvomljivo. Recimo – postavljeno je bilo načelo splošne razumljivosti umetnosti za vsakogar. Tako načelo lahko vodi v popularizacijo, ali pa tudi to, kar imenujemo vulgarizacijo. Marsikaj, kar dela vtis, je razširjeno, nekatere množice tudi navdušuje, vendar ni ne pristno, ne tehtno, nikakor pa ne avtentično. Je – s pravim imenom imenovano dopadljivo, plehko blago – kič. In uveljavljen, upoštevan kič je socializmu nevaren. Pod Stalinom so različni poskusi pristali že na meji kiča ali celo v njem.

Gotovo bi zdaj določni ljudje hoteli ugovarjati. Rekli bi, da se tako pač zmeraj dogaja, da nivoja na široko ni mogoče obdržati. Kaj pravi k temu kulturna in umetnostna zgodovina? Dejstva očitno oporekajo. V zbirkah umetnin starega Egipta najdemo npr. sijajne velike umetnine, pa tudi recimo zelo lepe toaletne pripomočke, dognan nakit, igračke, celo lepo oblikovano orodje. Podobno naletimo v različnih kitajskih in japonskih zbirkah na umetniže, pa tudi na čudovite posode, tkanine, recimo na rezljane gumbce, ki so nedvomne umetnine itd. Ali si je Lenin zamislil, da bi visoka raven znanja, zraslega iz pretklosti, lahko ožarjala vsako znanstveno raziskovanje, vsako umetniško misel, vsak predmet, izdelan z ljubeznijo? Ne moremo dvomiti o tem, da si je zamislil prav to. (In mimogrede povedano: videl je določne možnosti. Ljudska umetnost Veliko – in Malorusov kakor številnih drugih sovjetskih narodov je – kljub znani, stoletja stari nepismenosti presenetljivo bogata in dognana.)

Žal vemo, da je stvariteljski vzpon v znanosti in umetnosti po Leninu precej kmalu splahnel, da je sledil samomor Majakovskega, (med drugimi) uničevanje zelo številnih znanstvenikov in umetnikov, da številne teh katastrof lahko zanesljivo pripišemo osebno Stalinu, drugih ne. Vsekakor je on osebno iz dialektike napravil katekizem, sam avtoritativno odločal npr. o jezikovnih vprašanjih, na kongresih biologov vzpodbudil odločanje z večino glasov itd. Vse to in še mnogo drugega se je dogajalo v popolnem nasprotju s priljubljenim Marxovim izrekom: „De omnibus dubitandum“. Stalinovo obdobje v čistem miru ni maralo dvomljivcev, tj. ljudi, ki se po številnih dvomih priklopljejo do globin resnice. Terjalo je vero, tako neomajno, kakršno je terjal le kateri veliki inkvizitor, že celo tisti Dostojevskega. Stalin kot pojav zasluži nedvomno največjo pozornost. Prav gotovo da na hitro ni mogoče dati kakršne koli izčrpne karakteristike Stalina. Jasno pa je dovoljeno reči, da je bil izredno energičen, zvit, do skrajnosti premeten taktik. Po svoje je izredno zanimivo, kako je v govorih in spisih z izvrstnim spominom vpletal marksistična stališča, tudi vmes navajal pristne izjave Lenina, ob tem pa vendar vse usmerjal tako, da je nastalo nekaj od marksizma povsem različnega. Kljub vsem omenjenim lastnostim je bil izredno pomanjkljivo izobražen. Znano je, da ni znal nobenega evropskega jezika razen ruščine. Kadar v knjigi „Voprosi leninizma“ govori o razmerah na Zahodu, je večkrat docela dvomljivo informiran (ko govori npr. o kmetih). Hkrati je bil kot značaj očitno izredno ljubosumen, tudi sumnjičav. Zase je terjal nesporno čast „velikega voditelja“. V njegovem času so snemali film, ki je poveličeval Ivana Groznega, na precejšnje začudenje ljudi, ki so poznali rusko filmsko ustvarjalnost nekoliko prej. Danes je splošno znano, da ga je njegova zaverovanost vase pripeljala tudi do vojno-političnih napak, da je zanemarjal tehniko, uničeval sposobnost partiji vdanih častnikov in ga končno pripeljala do najbolj usodne napake, do tega, da je nasedel nemškimi fašistom.

Vsak režim poudarja tudi določeno kulturno tradicijo. Družbenih formacij brez sklicevanja na določne kulturne tradicije ni. To, kar je imel pred očmi Lenin, je bilo – po njegovih besedah „zakonito razvijanje“ (Zakonomerno razvitije“) vseh duševnih pridobitev („zakonov znanja“) celotnega človeštva – kot domneva za orientacijo: Mogoče je reči: Stalin znanja ni cenil, razen tistega, ki lahko služi politični učinkovitosti. Pozornost zasluži izjava, da je na Stalina napravil velik vtis domači plemenski georgijski sistem, ki ga je spoznal kot otrok, in da je kasneje tak patriarhalni ozkosrčni sistem projiciral na velikansko množico sovjetskih narodov. Ni pa mogoče prezreti, da je bil absolutizem po svoje globoko zakoreninjen v državnem sistemu stare Rusije. Mestna kultura, ki je pri nas v velikem delu Evrope začela vladati od gotike dalje, v Rusiji nikakor ni zmagala. Tistih nekaj trgovskih mest, ki so se začela razvijati v oblikah, ki so bile blizu zahodnim – Novgorod, Pskov in še nekatera, je uničil ravno Ivan Grozni. Vsakdo, ki si bo ogledoval staro rusko ljudsko rezbarstvo, bo zelo lahko opazil arhaični, trdi izraz svetnikov, tak, ki pri nas spominja na romaniko. Tisto staro rusko rezbarstvo umetniško ne samo da ni nepomembno, je nasprotno v izrazu izredno močno, občudovanja vredno. Vendar je tak izraz ob nadaljevanju bizantinskega izročila terjal od vernika predvsem poslušnost, verovanje v splošnoveljavni „red“ na Zemlji in v nebesih. Za kakšno „prometejstvo“, za zaupanje v lastni razum in lastno razsodnost v tem režimu ni bilo mesta, tudi ne na splošno za moštost, za upor, ki se je „normalno“ moral končati tragično. Dobra priča takih razmer je dramatik Ostrovski. Vsa ta večstoletna tradicija je prišla prav carskim režimom, pa tudi Stalinu.

Jasno bi se dalo lahko dokazati, da je bil Lenin prav v osnovi naklonjen uporništvu v Evropi. Recimo: Sovjet ljudskih komisarjev je v juliju l. 1918 sklenil postaviti spomenike velikim revolucionarjem preteklosti. Ideja sama ni bila posrečena, saj sploh ni bilo dovolj sredstev, še celo ne dovolj gradiva za velikanske spomenike, kakršne so si zamišljali. Od vsega so ostali samo klavrni ostanki. Ampak značilno je, kako veličastno širok je bil izbor takih revolucionarjev na listi, ki jo je podpisal V. Uljanov Lenin. Poleg Spartaka, Marxa,

Engelsa i.dr. so navedeni tudi taki ljudje kakor Babeuf, Lassale, Jaures, utopisti kakor Fourier, Saint-Simon, Robert Owen (vse navedeno v zgoraj omenjeni slovenski knjigi). Če ne bi bilo ohranjeno nič drugega kakor ta dokument, bi že to dokazovalo Leninovo širino in njegovo prepričanje, da mora socializem nastopiti dediščino najboljšega, kar je nastalo na Zahodu. Predvsem tudi „prometejstva“!

Mnogo tega zadeva neposredno tudi nas. V času ko smo po vojni gradili sistem našega izobraževanja, smo v velikem obsegu – prav gotovo – prevzemali starejše moči, ki so nam bile na voljo, dragocene strokovnjake, ki so normalno zrasi v ozračju srednje Evrope, z načinom gledanja, ki je še nujno obdržal nekaj tiste nekoliko aristokratske pozicije nekdanjih univerz. Vse to samo po sebi ni bilo slabo. Od univerz je težko terjati „absolutno odprtost“ navzven, od številnih slovečih strokovnjakov pa tudi ne posebnih darov za popularizacijo lastnih dognanj (čeprav jih nekateri imajo). Najmanj je mogoče od strokovnjakov načelno terjati sposobnosti, ali celo samo volje do široke organizacije znanja prek ljudskih univerz (tudi to je poglavje zase). Kar zadeva poljudnoznanstvene knjige, smo v določenem času še precej prevajali iz ruščine – še precejšnje število takih (delno zelo lepih) knjig, ki so pripadale še leninski smeri popularizacije znanosti in umetnosti. Hkrati smo nedvomno prevzemali nekatere poteze stalinizma in konformizma. Lenin je – to je vredno posebej poudarjati – bil seveda za diktaturo proletariata. Še danes mu nekateri zamerijo njegov izraz „partijnost“. Bil pa je načelen nekonformist. Izjavljal je, da je v nekaterih idejnih ozirih potrebna „največja svoboda“ itd. Številni tovariši pri nas so v povojnem času nedvomno o sebi mislili, da imajo nezmotljiv politični čut – čeprav zato ni bilo dokazov in se niso – po Leninovih zahtevah – posebej potrudili, da bi svoja mnenja podprli s širokim študijem.

Prav gotovo tudi na Zahodu, razen odkrito reakcionarnih sil, ni bilo vse usmerjeno v „prometejstvo“ in zaupanje v individualne sile svobodnega človeka. Tu je med drugimi podobnimi smermi obstajal npr. anarhosindikalizem, ki ga je npr. zastopal tudi Georges Sorel, v nekaterih potezah – glede učinkovitosti nasilja – podoben stalinizmu.

Ko smo se l. 1948 – prisiljeni – morali ločiti od kominformističnega „Vzhoda“, smo prešli v določen dovolj izrazit liberalizem, ki gotovo ni vselej v soglasju s socializmom. Lahko bi rekli, da smo nehote in gotovo večkrat nevede prevzeli mnogo mentalitete zahodne „porabniške družbe“.

Mnogi teoretiki – socialisti že nekaj časa zamerjajo porabniški družbi, da ima v njej maksimalno vrednost blago, minimalno pa človek (nekaj, kar je že davno pred našo razprostranjenostjo te družbe ugotovil poet Majakovski). „Porabništvo“ je socialni sistem, ki temelji na profitu. Tisto blago, ki najde množične kupce, si mora – pa čeprav umetno – tudi ustvariti dovolj velik trg. „Porabniška družba“ daje očitno lažni videz nadprodukcije, medtem ko za zelo pomembne življenjske potrebščine velikih množic prebivalstva zanj ni prostora. Ali lahko danes pri nas sploh poskušamo tajiti, da je splošna poraba v zelo hudem obsegu ravno pri nas vdrla tudi v kulturo, da „aparati“ producira kič in šund, ki pa prinaša določene profite, prav tako dvomljivim producentom kakor tudi državni blagajni. Zelo hudo se je splošna poraba uveljavila prav v tisti umetnosti, ki jo je imel Lenin za posebno važno – v kinematografiji. Šund in kič pa sta v „dominantnih pozicijah“ zmeraj reakcionarna, čeprav je slednji v določenih primerih lahko sorazmerno nedolžen. Fašizem in nacizem sta kič forsirala.

V katerih primerih je kič še sprejemljiv in kdaj ne? Otroku ne zamerimo, če se navdušuje nad vrtnimi palčki in neskončno sladko pobarvanimi razglednicami. Pri odraslih ljudeh je že vsaka plehkost sumljiva. Ne samo to, da so si delavci, ki so si priborili revolucijo – po Leninu – zaslužili kvaliteto v znanosti in umetnosti. Gre za to, da so doslej vse družbene formacije zelo mnogo žrtvovale za svojo „nadstavbo“ in da se je izkazalo, da je prav zaradi organiziranosti psihe tudi socialni red trdnjši, zanesljivejši.

Marksizem nam daje možnosti, da z naukom o razredni zavesti v umetnosti analiziramo socialne sestavine v umetninah preteklosti.

Gre predvsem za to, da na znanje ne gledamo samo pozitivistično (recimo v pomenu mnogih „quizov“), da ne vidimo samo širine in množine, temveč pomen znanja. Ob najbolj površnem preučevanju zgodovine je mogoče ugotoviti, da so različne prejšnje družbene formacije od svojih predstavnikov terjale znanje, ki nikakor ni bilo pičlo. Očitno pa je bilo usmerjeno. Nekaj podobnega bi bilo mogoče doseči danes. Naš čas je zaradi tehnike poln in prepoln „avanturizma“, ki zasenčuje vse, kar je glede tega slutil Jules Verne. Tako privlačno „češčenje junakov“ se je danes v mnogočem preneslo na filmske in športne zvezdnike, popolnoma mogoče bi bilo z biografijo navdušiti mlade ljudi za resnične vrednote. Vse to se poskuša, vendar v zelo skromnem in nepopolnem obsegu. Tako so tudi npr. tuji filmi o znamenitih možeh večkrat silno dvomljivi. Govorimo o povečanem vplivu marksizma v šolah. Dobro bi se bilo spomniti na Leninov izrek, da je historični materializem zrasel iz znanosti. Znanost je s kontaktom, ki ga ustvarja med človekom in naravo, med človekom in družbo, med človekom in njegovo lastno psiho. Skrb za marksizem bi se morala razvijati paralelno s teoretičnim zanimanjem za znanost – teoretičnim prav gotovo samo glede tega, da bi raziskovanje – posebno še na prvotnih stopnjah – tudi moralo potekati čisto nezainteresirano, brez vsakih neposrednih želja praktičnih, če že ne prav denarnih uspehov. In vendar – ali npr. lahko trdimo, da vsak mladenič, ki se ukvarja z življenjem naših rastlin (ki jih ponekod uničuje strupen dih izpušnih plinov), z življenjem žuželk (in od njih odvisnih ptičev), z bogatim življenjem (ogroženih) voda, ne bo prinesel domov nekaj bistvenih spoznanj o današnjem svetu in njegovem razvoju?

Prav gotovo, da je tudi mnogoobrazna tehnika naših dni dragocena, občudovanja vredna. Ali si ne bi morali – če prav pomislimo – prizadevati, da bi postala tudi učinkovito sredstvo spoznanja? Tudi zgodovina tehnike je veja, ki bi jo bilo treba posebej gojiti. Posebej bi verjetno bilo treba poudarjati vztrajnost, pogum, požrtvovalnost, bistroumnost iznajditeljev, očitno tudi možnosti spoznanja, ki jih odpira vsak izum brez izjeme, tudi sorazmerja med družbo, ki je izumitelju ali pomagala, ga dvignila, ali ga pustila na cedilu, če že ne zasledovala. In – je določeno sorazmerje med izumitelji (in odkrivalci), njihovo vztrajnostjo in uspehi, ki so jih dosegli (bodisi da so to bili taki moške, kakor George Stephenson ali pa Gustav Diesel). Kakor v znanosti, tako so tudi različni izumitelji šele dolgo po smrti zasloveli, kakor (med tolikimi) Konstantin L. Ciolkovski, eden med „očeti“ moderne tehnike vesoljskih raket. Tudi tehnika ima svojo poezijo, ki odpira možnosti globokega doživljanja, ki je nujno napredno in človeško. Kar zadeva tehniko na splošno (tudi tisto v znanosti in umetnosti) je že pred več kakor tisoč leti izjavil neki Kitajec: „Slikar naj uporablja čopič, čopič naj ne uporablja slikarja“, kar pomeni: Pogubno je, če slikarja opoji njegova lastna spretnost. Stvar marksizma je, da najde v vseh človeških dejavnostih „človečanski predznak“.

Pri nas se je zgodilo, da so neki mladi fantje konstruirali raketo, ki je priletela visoko v nebo. To je bil po svoje čudovit dosežek, vreden pohvale in določene slave. Vendar je za tisto, kar naši družbi še manjka, za možno uresničenje solidarnosti med ljudmi, nekoliko večje odprave strašnih nesreč in krivic potrebna predvsem znanost, ki se izgrajuje s solidnimi metodami (brez vsake pretenzije na „vsevednost“ in „splošno veljavnost“), znanost, ki naj bo zanesljiva podlaga za spoznanje o filozofiji, pa tudi o umetnosti, o religiji, kratkomalo o psihologiji in zgodovini, kakor o naravoslovju. Einstein je tudi izjavil, da mora znanost usahnniti, če ji je naloženo, da samo služi – pa čeprav še tako dragoceni – praksi, če hkrati ne poskuša ne glede na sedanje ali bližnje praktične posledice ugotavljati predvsem „naravo stvari“ (pri čemer se človek spomni na Lukrecija).

Znanost bi se morala prav gotovo v še večjem obsegu ukvarjati z religijami (s psihologijo zgodovine) in umetnosti. Ni se bati, da bi znanstveno ukvarjanje z umetnostmi

zadušilo ustvarjalni polet. V času renesanse so zelo mnogo teoretizirali, vendar je bil čas izredno plodovito ustvarjalen.

Znanost pri nas prav gotovo nima tistega mesta, ki ji po vsej pravici pripada. Vsaj v srednjih šolah — torej v času odločilnega „vraščanja v družbo“ — v mnogočem prevladuje spoštovanje do pozitivistično podanega in reproduciranega znanja, ki normalno ne razvija sposobnosti mišljenja, kaj šele da bi z razumnim uvajanjem zgodovinsko-razvojnih kriterijev zbuvalo zanimanje za lastno dijakovo aktivnost in pripravljalo mladega človeka za razumevanje marksizma kakor tudi vseh mogočih teorij, ki danes krožijo o marksizmu.

Mogoče je trditi, da je v naše srednje šole v času stalinizma vdrla tudi birokracija, z njo pa npr. vztrajanje na popolnoma formalnem delu skrajno „natančnih“, vendar komaj smiselnih statistik itd. Takega stanja ne moremo biti veseli. Zdi se gorostasno, vendar je mogoče trditi, da so srednje šole v času reakcionarne stare Avstrije puščale profesorjem več svobode za individualno znanstveno delo, kakor današnje srednje šole. V naših časih bi se Fran Erjavec nedvomno znašel v hudih težavah, če bi hotel dognati toliko solidno znanstvenega dela kakor v svojem času. Ob vsem takem žalostnem razmišljanju si lahko edino to porečemo, da birokratizacija šol ni nujno plod stalinizma, čeprav je nedvomno pri nas bila. Tudi Francozi se npr. zelo bridko pritožujejo nad nesmiselno birokratizacijo srednjega — pa tudi visokega šolstva.

Pri nas je pred leti dr. Jože Potrč ponovno opozarjal na znanost kot na temelj filozofije in socializma. Razsojal je kot marksist. Če bodo burne debate, kakršne so pri nas v navadi, pripomogle k boljšemu razčiščenju pojmov, bo to lep uspeh, zrasel iz mnogih nevolj in napetosti. Kulturni uspehi lahko zelo lepo podpirajo politične, s političnimi uspehi samimi pa ni mogoče doseči kulturnih. Kakor je bilo rečeno, je to mnenje zastopal prav Lenin.

Marksistična dialektika, subjektivizem in objektivizem

Dr. Vojan Rus

Dosedanje izkustvo marksizma – tudi v Jugoslaviji – zahteva tudi ponovno raziskavo odnosa med človekom in svetom in med drugimi klasičnimi področji filozofije. Kot bomo pokazali v zadnjem delu, ima razčiščevanje teh na videz zelo abstraktnih vprašanj tudi družbeno-praktične implikacije.

Znane so ocene, da so pomanjkljivosti napačnega „marksizma“ (na primer stalinizma) v tem, da ta najsplošnejše zakone sveta absolutizira kot „večne“ zakone, ki so človeku nadrejeni, in da s tem pozablja in duši človekovo ustvarjalno bistvo.

Take miselne in praktične težnje so res bile in še obstoje. Toda pomembno je tudi vprašanje, ali so vsi sodobni marksisti našli optimalno rešitev teh problemov (človek-svet-druga področja) in ali so dovolj zapazili, kakšne možne rešitve implicirajo že klasična marksistična dela, dela Marxa, Engelsa in Lenina.

Zdi se, da še precej tistih, ki se štejejo med marksiste, išče izhode na najbolj enostavne načine: ali v subjektivizmu ali v (idealističnem ali pasivistično-materialističnem) objektivizmu, neredko pa v obeh smereh naenkrat.

Stalinov Diamant ni absolutiziral samo nekih najsplošnejših zakonov za nadrejene, ampak je tudi najsplošnejšo dialektiko razlagal na subjektivističen, instrumentalističen način – samo kot metodo. Ta subjektivistični aspekt „dialektike“ je doživel v Jugoslaviji ustrezno kritiko že pred 1948. letom. Vendar kasneje niso dovolj poglobili raziskave zvez med subjektivizmom in objektivizmom v dialektiki zaradi premočnega vpliva bodisi subjektivističnih bodisi objektivističnih stališč.

Tudi zato, ker so jo razumeli samo kot „metodo“, je stalinistična in druga podobna najsplošnejša „dialektika“ – tako vlogo subjektivistične dialektike sta točno predvidela tudi Marx (v Sveti družini) in Lenin (v Filozofskih zvezkih) – stalno težila v sofistiko in moralizem, ki pod dialektičnim videzom skriva drugačne, odtujene človeške vsebine. Ta sofistična „dialektika“ se je samo njenim pragmatističnim nosilcem zdela velika moč. V resnici pa je bila velika nemoč, ker to ni metoda ustvarjanja novega, ampak metoda ostajanja v obstoječem, metoda kombiniranja obstoječih preživelih nasprotij.

Ta subjektivistično-sofistična – v resnici pa pasivistična – oblika bodisi stalinistične ali druge „dialektike“ ni postala predmet subjektivistične kritike, ker bi to pomenilo samoukinitev subjektivizma.

Pomembno je tudi, da sta se preveč „subjektivistična“ in „preveč“ objektivistična dialektika psihološko in procesualno komplementirali in kompenzirali, kot je sicer znano komplementiranje objektivizma in subjektivizma v vsej zgodovini filozofije. Subjektivizem in objektivizem sta nezdružljiva samo na področju optimalnega dialektičnega ustvarjanja in optimalne dialektične logike.

Marxove, Engelsove in Leninove misli o najsplošnejši strukturi sveta niso najpomembnejše za svet, ampak za človeka, za njegovo samograditev. V teh mislih je pomemben in svež potencial osvobajanja človeka in potencial za tisto renesanso filozofije, ki jo pomeni uresničevanje filozofije in s tem ukinjanje njene metafizične ločenosti, ukinjanje „filozofije“.

Neredko pozabljajo na najtesnejšo komplementarnost teoretičnih koncepcij klasikov marksizma o bistvu človeka (antropologija) prek njihovih koncepcij o najsplošnejši struk-

turi sveta (ontologija, kozmologija) pa vse do posebnih filozofskih področij (logika, estetika, etika) in do posebnih socialno-političnih oblik človekovega angažiranja.

Klasični, avtentični marksizem vsebuje pomembne miselne možnosti za izgradnjo nove enotne filozofije, ki ne bo nastala z zožitvijo vseh filozofskih področij in vsebin na eno samo ali dve disciplini, ampak z združevanjem kritično prečiščenih in razvitih filozofskih pridobitev vseh filozofskih področij.

Taka enotna filozofija bi bila nujen sestavni del sodobne koncepcije o celovitem, vsestranskem človeku.

V naslednjem bodo prikazani nekateri možni aspekti take enotne filozofije in njen praktični pomen.

I.

Osnovna smer Marxovih, Engelsovih in Leninovih misli o najsplošnejših zakonih sveta je – vse do danes – najbolj temeljita dosedanja kritika vseh inanic metafizike na tem področju: dedukcionizma, generalizma, uniformizma, abstrakcionizma, permanentizma in absolutne totalitete.

Med tistimi, ki menijo, da najsplošnejše strukture sveta realno obstoje, so Marx, Engels in Lenin najbolj določno pokazali, da najsplošnejši zakoni svetu niso nadrejeni, da niso večno enaki, da niso med seboj ločeni in da niso zaprt sistem. Vsi trije pisci so precej prispevali k novemu pojmovanju najsplošnejših zakonov, ki je bilo pri Heglu že jasno nakazano, vendar tudi ponovno deformirano zaradi metafizičnih (nedialektičnih) predpostavk.

Za pojmovanje najsplošnejših zakonov je posebno pomembno marksistično pojmovanje odnosov med splošnim (pa tudi med najsplošnejšimi momenti) in posamičnim:

- obče ni nad posamičnim; posamično ima svoje lastno bistvo (Marx v Sveti družini),
- obče realno obstoji, vendar samo kot stran, samo kot delec posamičnega (Lenin v Filozofskih zvezkih),
- v vsakem občem je nujna notranja raznovrstnost, različnost med vsemi posamičnostmi tega občega, ki je ni mogoče razložiti samo s tem občim, ampak s stalno novim interferiranjem drugih občosti v vsakem posamičnem primeru. Zato je naključnost nujna oblika bivanja občega v njegovih posamičnostih (Engels v Dialektiki prirode).

Iz vsega tega sledi: realnost najsplošnejših zakonov po avtentičnem marksizmu nikakor ni v njihovi nadrejenosti človeku, ampak prav v „relativni“ odprtosti teh najsplošnejših struktur za človeka. Lastne posamičnosti so take diskontinuitete vsakega občega (pa tudi vsakega najsplošnejšega zakona), da je prav v teh diskontinuitetah možna človekova akcija kot bistveno individualen pojav, ki pa je tudi eden od graditeljev najsplošnejše strukture sveta.

Človekovo svobodo in svobodo posameznika, osebe ni mogoče dojeti radikalno – svobodo človeka tudi kot sestavino njegovega mesta v svetu, tudi kot kozmično dimenzijo, ne pa samo v družbi – brez takih individualnih diskontinuiranosti v vseh splošnih in najsplošnejših strukturah sveta. Za Marxa ima tista „svoboda vsakega posameznika“, ki je temelj komunistične asociacije proizvajalcev (Komunistični manifest), gotovo najsplošnejši temelj tudi (ne samo) v samostojni posamičnosti, ki prekinja „absolutnost“ občega (prekinja njegovo nadrejenost, njegovo absolutno homogenost, njegov absolutni determinizem; posamičnost prerašča vse te „absolute“).

Najsplošnejša materija in „gibanje“ (spreminjanje) ne obstojita „kot taka“, se pravi, ne obstojita nad in ločeno od posebnih materij in gibanj, ampak po njih (Engels v Dialektiki prirode); materija ni nikakršen absolut, ki bi bil identičen pred ali nad „ostalim“ svetom, ampak je samo notranja enotnost tega sveta (Engels v Antidueringu). Ker je po Engelsu vsaka identiteta notranje različna (Dialektika prirode), implicira tako

notranjo različnost tudi marksistična koncepcija najsplošnejše materije. Vse to kaže, da za klasični marksizem niti sama materija ni nikakršna metafizična (nadrejena, absolutna) bit. Iz tega pa sledi (zlasti po zaslugi „dogmatika“ in „objektivista“ Engelsa): v marksistični obči dialektiki ni nobene superkategorije, ki bi kot metafizična splošnost stala nad celim svetom in človekom ter ga dušila.

Tudi ti najsplošnejši dialektični elementi marksizma so sestavni del temeljitega obračuna s klasično metafiziko, ker ji nikjer na svetu ne puščajo mesta. Na svežino teh stališč pokaže tudi primerjava s tistim, kar se še danes včasih poskuša predstaviti kot kritika metafizike, ker se poskuša združiti z marksizmom, ali pa celo račun, da bi marksizem preraslo.

Delček take pretenzije ima tudi Heideggerjevo mišljenje biti. Toda: to mišljenje in ta bit imata skoraj vse značilnosti posebne variante metafizike. Zadržimo se samo pri kasnejši fazi tega mišljenja in biti. Avtor ostaja v metafiziki (v študiji „O humanizmu“), ko trdi, da je ustrezen odnos človeka do biti pokornost, poslušnost, da iz usodne biti prihajajo navodila, kaj mora postati človeku zakon in pravilo, da je mišljenje biti samo spominjanje na bit, sicer pa da je to mišljenje brez rezultata, brez učinka, da ni praktično.

Tako mišljenje biti ima (četudi ji avtor verbalno odreka aristotelovsko substancialnost in ontičnost – pri čemer zapada v protislovja) neke temeljne odlike metafizike, kot se je oblikovala že pri Aristotelu in prej: bit kot ločena in negibljava, istočasno pa ali nad ali pod človekom. Ta bit je pri Heideggerju ločena od posameznih biti, ni od njih odvisna in ni podrejena dinamični akciji posameznika, ampak je nadrejena človeku (ker zahteva njegovo poslušnost in podobno; v prvi fazi pa imamo protislovno stališče – bit je nekako svojstvo človeka posameznika, tu-biti).

Ločenost, absolutizacija, abstrakcionizem in – ker je absolutizacija vedno absolutizacija dela – rušitev celote; to je bistvo metafizike.

Bistvo metafizike ni niti od daleč samo logično-gnoseološki proces in problem – ampak je splošna oblika deformacij, ki so specifične samo pri človeku (odtujitev je samo ena od pomembnih deformacij). Vsi bistveni aspekti človeka (subjekt, osebnost, družbenost, možnost itd.) so lahko metafizično odtrgani, se lahko postavijo nad človeka in duše njegovo konkretno, optimalno celoto.

Vsaka smer, ki nekritično, metafizično absolutizira katerokoli stran človeka in sveta, ni samo pod ravnijo osvoboditvene vloge marksizma, ampak tudi pod ravnijo Heglove filozofije, je bolj metafizična in manj dialektična od te filozofije. Pri tem bi bilo napak Heglu preveč očitati njegove metafizične elemente, njegovo absolutiziranje ideje, pojma, logičnega. Hegel je kljub temu – kot še nikoli nobeden pred njim – jasno pokazal, da bistvo metafizike ni konkretna vsebina take ali drugačne metafizične teze (niti poudarek na bogu niti poudarek na mehanični materiji itd.), ampak da je bistvo metafizike enostranskost in abstrakcionizem, da je metafizika ločenost kakršnekoli delne vsebine iz celote človeka in sveta, dialektika pa združevanje teh enostranskosti v notranje različno celoto (Heglova Enciklopedična logika, na primer členi 60, 70, 74, 80, 81. §)

II.

Za vso našo epoko pa je najbolj pomemben miselni potencial v marksizmu seveda Marxova analiza človekove prakse (neodtujenega dela). Tista misel, ki se imenuje marksistična, ni v sodobnosti tega potenciala niti od daleč optimalno porabila in razvila.

Ne bi bilo težko pokazati, da je ta Marxova analiza lahko sodobni misli in praksi teoretični ključ za preraščanje miselnega, družbenega in življenjskega metafizičnega razcepa med dosedanjimi človeškimi absolutizacijami: med subjektivizmom in objektivizmom, individualizmom in kolektivizmom, idealizmom in pasivističnim materializmom, spekulativizmom, empirizmom in naturalizmom, indeterminizmom in determinizmom,

emotivizmom in racionalizmom, rigorizmom in utilizmom, intuicionizmom in diskurzivnostjo, enotno filozofijo in filozofskimi disciplinami.

Seveda tega potenciala Marxove analize človeka doslej niso mogli izkoristiti tam, kjer so marksizem poskušali združiti s kakršnim koli subjektivizmom ali objektivizmom, spekulativizmom ali naturalizmom, determinizmom in indeterminizmom itd. — ker jim je ta avtentični marksistični potencial ostro protisloven, nezdružljiv z njimi (razen seveda, če jih prerašča ukinjene, razgrajene).

Nekatere možnosti Marxove teorije človeka in prakse bom poskušal zdaj in kasneje pokazati samo ob problemih: subjekt — objekt, človek — svet (najsplošnejši zakoni) dialektika.

Še vedno je umestno vprašanje: kaj je za Marxa subjekt? Odgovor na to vprašanje se zelo celovito in enotno gradi od zgodnjih Marxovih del do Kapitala — in je precej drugačen, kot ga pogosto razlagajo v sodobnosti.

Najprej negativna določitev: za Marxa subjekt nikakor ni subjektivistično-abstrakcionistično-metafizično samozavedanje. Včasih kar pozabljajo, da je Marx v vseh svojih najpomembnejših filozofskih delih — od ekonomsko-filozofskih rokopisov do Nemške ideologije in Svete družine — eden od najbolj radikalnih kritikov subjektivističnega idealizma. Te njegove kritike udarjajo prav v jedro tudi sodobnega subjektivizma. Včasih kar pozabljajo, kaj je za Marxa — in to prav v zgodnjih delih! — najpomembnejše v Feurbachovi materialistični kritiki Heglove dialektike, ki je omejena z abstrakcionističnim samozavedanjem, hipostaziranim v absolutni duh. V zgodnjih delih Marxa se jasno vidi, da je Feuerbachova filozofija zanj odločilna vzpodbuda ne v vulgarni materializmu, ampak v smeri višje dialektične ravni, višje, kot je Heglova, v smeri dialektike, ki bo povsem osvobojena balasta klasične metafizike. (Seveda nobena človekova dialektika ni povsem osvobojena „nevarnosti“ metafizike; tu gre le za preraščanje stare metafizike).

Prva bistvena sestavina Marxovega pojma subjekta je že v zgodnjih delih še posebno potreba, strast. Ta potreba, strast je po Marxu najprej potreba subjekta po naravnem predmetu izven sebe (Kritika Heglove dialektike in filozofije). Že prvi korak postavljanja samostojnega človeškega subjekta je torej v tem, da subjekt izrazito doživlja realnost nečesa drugega od sebe. To drugo, predmeti, po Marxu niso samoemanacija subjekta kot v subjektivizmu; drugo ni samo videz subjekta in ni samo deducirano iz subjekta.

Po Marxu se samostojnost predmeta in drugega potrjuje tudi s tem, kar ni v subjektu, kar subjektu manjka, kar subjekt potrebuje. Potreba je po Marxu prav proces prodiranja subjekta do objekta, sama potreba še ni isto kot zadovoljitev potrebe, subjekt kot potreba vedno realno obstoji pred zadovoljitvijo in zato subjekt in objekt nista takoj in absolutno identična. Postajata pa identična s premagovanjem medsebojnih razlik in nasprotij, ki se uresničuje v posebnem procesu, v posebni akciji — v delu. V zgodnjih delih Marx posebej poudarja, da je človek predmetno bitje, „ker so ga predmeti postavili“. Lahko bi celo dejali, da Marx včasih preveč poudarja človeka kot predmet.

Če pa se ne bi preveč zadrževali na podrobnostih, bi lahko sklenili: v celoti Marxove misli ni nikakršnega absolutnega subjekta niti absolutne identitete med subjektom in objektom, ampak je identiteta različnosti subjekta in objekta, pri tem pa je subjekt v določenem smislu tudi objekt — in obrnjeno.

Nikjer drugje Marx ni podal tako globoke kritike subjektivizma kot v zgodnjih delih (deloma samo še v Sveti družini). Prezrtja tega zelo otipljivega dejstva ni mogoče pripisati nesposobnosti, ampak napačnim izhodiščem, ki poskušajo Marxa pomiriti z različnimi inačicami subjektivizma.

Drugo — in najpomembnejšo komponento človeka kot subjekta — Marx posebno plastično prikazuje v Kapitalu, kjer skoraj dobesedno ugotavlja: pri človekovem delu ne gre za prve, živalsko instinktivne oblike dela, ampak za delo, ki je značilno samo za človeka zato, ker rezultat dela obstoji že na začetku v zamisli delavca, torej idealno. S

tem pa Marx tudi bistveno opušča naturalistično in objektivistično razlago o tem, kaj je to človeški subjekt. Po Marxu v človeku-subjektu niso glavne prirodno-instinktivne spodbude niti prirodno in socialno okolje niti čutna potreba, ampak tisto, kar, porajajoč se iz prirode, prirodo prerašča: zamisel kot nekaj idealnega (torej ne zamisel kot čutna predstava obstoječega ali instinktivno stremljenje k obstoječemu, ampak zamisel kot abstraktno-pojmovno-konkretno začetno oblikovanje še neobstoječega, prihodnjega). Taka zamisel podreja preteklost in sedanjost rezultatu, cilju, prihodnosti.

Povsem dosledno bi mogli skleniti: iz Marxovega Kapitala izhaja, da zamisel vodi potrebo k cilju, k višji ravni zadovoljitve in da jo istočasno preoblikuje iz nagonsko-instinktivne, neposredne potrebe v človeško potrebo.

Identiteta med subjektom in objektom tudi tu ni pretrgana, zanemarjena, je pa še bistveno bolj posredna kot pri prirodni potrebi. Tu je še bolj zapletena enotnost nasprotij med potrebo, zamisljivo, namensko dejavnostjo, predmetom dela in rezultatom dela-proizvodom. Subjekt kot potreba, ki jo vodi in predeluje zamisel, kot namensko dejavnost, daje prirodnemu predmetu bistveno bolj svoj lastni lik kot katerikoli drugi dejavnik v vsem carstvu živega. Subjekt je torej ne edini niti izključni, vendar pa glavni gibalec v odnosu človek-svet.

Objektivizem ni opazil te pomembne in jasne filozofske strani v Kapitalu, ker se ne vključuje v njegove koncepcije, ampak jih prerašča.

S tem smo prišli do avtentične marksistične misli o odnosu človek-svet (najsplošnejši zakoni).

Na osnovi skoraj dobesednega prikaza Marxove koncepcije subjekta nikakor ne bi mogli trditi, da je prepričanje klasičnega marksizma o realnosti najsplošnejših zakonov samo nekakšna prazna trditev, prazna čustvena vera. Nikakor ne bi mogli trditi, da so za Marxa najsplošnejši zakoni sveta nekakšna najvišja predpostavka, nekakšen metafizis, iz katerega bi se deduciral človek, subjekt, družba in zgodovina. Mislim, da moremo dosledno skleniti – čeprav Marx tega ni nikjer dejal, vendar vse njegove misli vodijo v to smer – da je zanj prav človek kot neodtujeno delo tisti „cogito“ (vsekakor bolj vsebinski kot pri Descartesu), tista temeljna oporiščna točka, iz katere najbolj samozavedno pride-mo do najsplošnejših, dialektičnih zakonov sveta.

Ti zakoni so namreč pri človeku najbolj zavedno in najbolj dialektično prisotni prav v njegovem delu, prisotni so kot imanenca prakse, niso pa nad njo, v nekakšnem oddaljenem „prirodnem“ vesolju (tudi tam jih spoznavamo iz prakse navzven).

Najsplošnejši odnos med identičnostjo in različnostjo, med občestjo in posamičnostjo, najsplošnejšo nasprotnost in polarnost in vse druge najsplošnejše zakone, do katerih se je človek prebil v zgodovini – človek najbolj neposredno in najbolj zavedno dojema v potrebi (ki je časovno prva spodbuda prakse) in v vsem nadaljnjem delovnem procesu. Že pri prirodni potrebi je človeku jasno, da je predmet njene zadovoljitve nekaj drugega, da to drugo realno obstoji: se pravi, da obstoji vsaj dvojje bistveno različnega – jaz (moja potreba) in predmet (ki je na začetku izven nje). To drugo, predmet je samozavedni potrebi že prvi dokaz sveta izven subjekta, taki dokazi pa so tudi vsi notranji, učlovečeni predmeti: lastne človekove misli, strasti, medčloveške situacije itd., kolikor postajajo predmet subjekta.

Ta začetni odnos potrebe in predmeta-drugega, to doživljanje ovir, ki nas ločijo od drugega, doživljanje razlik in nasprotij med menoj in drugim – vse to mi je izrazit izkustveni dokaz, da razlike in nasprotja ne obstoje samo v meni, ampak tudi med menoj in zunanjim svetom. Kadar pa z delom vzpostavim enotnost med seboj in objektom (v proizvodnji predmetov, ki me zadovoljujejo) – mi je to spet neposreden in zavesten dokaz, da je mogoče vzpostaviti realno občost med menoj in svetom, da je ta občost tudi združevanje različnega (tudi prirodnega in kulturnega) in da obče realno obstoji v svetu.

Človek-praksa je torej tisti marksistični „cogito“, ki tudi dokazuje, da najsplošnejše strukture občnosti in posamičnosti, nasprotnosti in podobno nikakor niso samo nekaj prirodnega, da niso samo dialektika prirode. V človeku-delu dialektika prirode ni uničena (kot mislijo subjektivisti), ampak je predelana s človekovo akcijo, ki genetično izvira iz prirode, prirodo pa tudi prerašča – prav kot to prikaže Marx v Kapitalu.

Konkretna oblika najsplošnejših kategorij – pojmov je odvisna od zgodovinskega razdobja človekovega družbenega dela.

Zgodovinsko izkustvo nam neprestano dokazuje dvoje: prvič, da so kategorije objektivno utemeljene, ker jih stalno uresničujemo v proizvodih (ne samo v materialno-čutnih, ampak tudi v družbenih, duhovnih); drugič, naše najsplošnejše kategorije nikoli ne predvidevajo novih proizvodov in novih pojavov popolnoma točno. Noben nov proizvod in objekt ni popolnoma enak niti najsplošnejšim niti posebnim pojmom niti posamičnim istovrstnim prejšnjim objektom (ki se uvrščajo pod isto kategorijo-pojem).

Prva konstatacija – prežemanje najsplošnejših kategorij in posameznih proizvodov in objektov – nam dokazuje, da so naše najsplošnejše, dialektične kategorije objektivno utemeljene. Druga konstatacija – vedno prisotna razlika med novimi pojavi iste vrste na eni strani in vseh najsplošnejših pojmov na drugi strani – dokazuje, da so najsplošnejše strukture sveta relativno različne od naših najsplošnejših kategorij, s katerimi miselno zajemamo te najsplošnejše strukture. Sledi sklep: najsplošnejše dialektične strukture sveta so tudi nekaj objektivnega, obstoje tudi na sebi in so verjetno brezkončne. V delu namreč odkrivamo vedno nove predmete in vedno nove zveze med že znanimi predmeti – vse to pa nas navaja na hipotezo o verjetni neskončnosti objektivnih najsplošnejših struktur.

Ta tok dokazovanja nas z zadostno gotovostjo prepričuje: do sklepa o samostojni objektivnosti najsplošnejših zakonov nismo prišli s kako iracionalno vero, ampak izhajajoč iz tistega, kar je v nas najbolj kritično in zavestno: osebno in družbeno delo. O samostojnosti in objektivnosti najsplošnejših struktur sveta se prepričamo prav zato, ker jih v delu najbolj jasno zavestno, skoraj bolno zavestno srečujemo in ker jih nikoli ne moremo do kraja dojeti, jih pa vse bolj dojemamo; to je dokaz, da najsplošnejše strukture niso isto kot naši najsplošnejši pojmi, da se jim strukture izmikajo, da strukture pomenijo nekaj širšega, samostojnejšega, kot so pojmi v teh strukturah.

Delo – iz njega pa izhaja tudi izkustvo, samozavedanje in zgodovina – je zato najbolj temeljen in najbolj samozaveden dokaz našega odnosa do sveta, do najsplošnejših realnih struktur.

III.

Na koncu bi lahko pokazali še na eni etični temi (vrednote) in na eni družbeni temi (socialistična avantgarda in socialistično gibanje), kako omejeno marksistično pojmovanje človeka in najsplošnejših struktur vodi k bolj optimalnemu uresničevanju človeka in misli kot eklektično združevanje marksizma z različnimi enostranskostmi: z objektivizmom ali s subjektivizmom.

Problem vrednot. – V sodobnih razpravah srečamo večkrat bodisi subjektivistično bodisi objektivistično (idealistično ali pasivno materialistično) pojmovanje vrednot. Po subjektivizmu so vrednote samo subjektivno mišljenje, čustvovanje, volja in podobno. Po objektivizmu pa so vrednote samo nekaj „na sebi“, samo nekaj „ne relativnega“ in neodvisnega od subjekta (ne glede na to, ali ta „na sebi“ razlagajo idealistično ali pasivno-materialistično).

Marxova analiza odnosa subjekt-objekt pri človeku bi lahko prispevala k boljši teoriji vrednot, kot je subjektivistična ali objektivistična. Tu se seveda lahko omejimo le na nekaj uvodnih pripomb glede možnosti take teorije.

Vredno je lahko – razen, če izvirnega smisla besede „vredno“ ne spremenimo na povsem poljuben način – samo nekaj, kar obstoji tudi na sebi. Tisto, kar obstoji samo v

videzu in v iluziji, ne more biti vredno; ne more biti namreč vreden predmet, ki ga hočeta izraziti privid in iluzija, ki pa v resnici ne obstoji – in zato ne more biti vrednota. (Vrednota ni gorska vila, ker ne obstoji; lahko pa je vrednota videz ali iluzija kot realen psihičen in medčloveško-komunikacijski proces, na primer v umetnosti.)

Toda vrednota je vedno tudi neki odnos: tisto, kar na sebi obstoji, je vedno lahko tudi vredno za nekaj drugega, vrednota je vedno neki realni X, ki je objektivno v korist nekemu Y, vrednota je vedno X, ki pospešuje bivanje in razvoj Y. Tudi če pojem vrednote omejimo samo na človeški svet, je vrednota vedno tudi neki objektivni odnos, ki je seveda vedno odnos do človeka. Vrednota X je lahko ali nekaj prirodnega ali nekaj družbeno-zgodovinskega ali nekaj duhovnega; ta vrednota je lahko ali odnos celote do druge celote ali pa tudi odnos dela do svoje lastne celote: toda vrednota je vedno neki odnos. „Vredno“, za katero bi predpostavljali, da je absolutno različno do empiričnega človeka in od empiričnega sveta, ne bi bilo vredno, ker bi bilo absolutno nedostopno in absolutno tuje človeku in svetu, bilo bi v popolnoma ravnodušnem odnosu do človeka in sveta (in zato seveda zanju niti pozitivno niti negativno).

Objektivna vrednota za človeka je torej vse, kar v objektivni, svetovni realnosti pospešuje človekovo bit. Človek nujno prihaja v intenziven stik z vrednotami, posebej v svoji praksi, ker je tam najbolj samozaveden, ker tam najbolj zavestno ustvarja predmete, ki so najbolj odločilni za njegovo bivanje in ki so, kot najbolj potrebni, prav v centru njegove zavesti. Tako vrednote postanejo tudi subjektivno objektivne, saj so predmeti, ki se jih subjekt najbolj zaveda in pri katerih nastanku ima največji delež.

Ker pa svetovna objektivnost realno obstoji, ker človek objektivnosti nikoli ne ustvarja iz nič in nikoli v popolnosti, ker je verjetno neskončna – ni mogoče predpostaviti, da bo človek kdaj koli do konca spoznal vse, kar je v svetu zanj vredno in kar ni. Ni možna nikakršna absolutna intuicija in spoznanje vrednot. Zaradi omejenosti človekovega spoznanja vrednot pa so možni tudi videzi vrednot, so možne lažne, iluzionistične vrednote (proti njim je usmerjen velik del Marxove in Feuerbachove filozofske kritike, ki je zaradi globljih premis tudi mnogo globlja kot Nietzschejeva kritika vrednot, čeprav je ta najpomembnejša v okviru meščanskega sveta). Zato je stalna in bistvena oblika človečnega, humanega življenja tudi razlikovanje – miselno in praktično – med lažnimi in pravimi vrednotami. Iz marksističnega stališča o realnosti subjekta in objekta in njune razlike ter iz stališča o zamišljajski iniciativi zamišljanja subjekta bi se torej lahko izgradila teorija vrednot, ki bi bila bolj utemeljena, bolj plodna in globlje angažirana kot subjektivistične in objektivistične teorije.

Iz izkustveno utemeljenih marksističnih predpostavk izhaja tudi kritika tistega vrednostnega subjektivizma, ki vrednote popolnoma odpravlja iz izkustvenega sveta. Res ne bomo nikoli izvedeli vsega o vrednotah za človeka, res ne bomo nikoli zgradili absolutnega vrednostnega izkustva, toda človeku so lahko izkustveno najbolj prezentne in utemeljene prav največje objektivne vrednote (seveda, če želi svoje izkustvo oblikovati, saj je izkustvo svoboden niz aktov). Največje vrednote za človeka so namreč tiste, ki zadovoljujejo njegove največje objektivne potrebe. S temi pa se človek srečuje v svoji zgodovinski praksi, ker je prav kot bitje prakse tudi najbolj samozavedno, izkustveno bitje. Zato je povsem možno, da človek najjasneje dojame prav svoje glavne vrednote, ne pa kakih drobnih, postranskih vrednot. Zgodovinsko izkustvo pa človeku govori, da je on največja vrednota sam sebi, če se zavedno uresničuje kot optimalno (ne absolutno, dokončno) vsestranski človek v konkretni zgodovinski situaciji.

Vrednostni subjektivizem prinaša v sodobno družbo precejšnjo zmedo, ko trdi, da ni mogoče spoznati prav najvišjih, centralnih vrednot in da so prav te izvenizkustvene. S tem se vključuje v relativistično stališče tudi glede najbolj pomembnih nasprotnih družbenih teženj v sodobnem človeštvu. To pa tudi imperativno kaže, kako pomembno je razviti avtentično marksistično teorijo vrednot.

Problem avantgarde in celote socialističnega gibanja. — Marxova definicija komunistov — v Komunističnem manifestu — je globoko dialektično, antropološko in kozmološko utemeljena.

Ni kriva ta definicija, ampak nedoslednost številnih, ki se štejejo med marksiste, da ni bila niti približno optimalno uporabljena in uresničena v sodobnih vse večjih družbenih možnostih za socializem.

Naj ponovimo — skoraj dobesečno — to definicijo komunistov: komunisti niso posebna stranka nasproti drugim delavskim strankam, nimajo interesov, ločenih od celotnega proletariata, v različnih nacionalnih borbah (Marx: borba proletariata je nacionalna po obliki, proletariati se mora najprej povzdigniti do nacionalnega razreda) komunisti poudarjajo skupne interese celotnega proletariata: Komunisti so tisti del delavskih strank vseh dežel, ki je najbolj odločen, ki stalno potiska naprej in ki je teoretično pred ostalo maso proletarcev.

V čem je filozofski — antropološki in kozmološki — temelj te Marxove definicije komunistov in katere so nekatere njene sodobne implikacije?

Odnos med komunisti in med celotnim socialističnim in naprednim gibanjem je antropološko posebna družbena praksa, poseben večstranski in obojestranski odnos subjekt-objekt, je pa tudi kozmološki odnos med delom in celoto, seveda v posebni človeški obliki. Iz Marxovega, Engelsovega in Leninovega pojmovanja o polarnem odnosu med občim in posamičnim in o „avtonomnosti“ posamičnega izhaja za marksizem — ker je celota tudi posebna občost svojih delov — da celota nikakor ni nekaj metafizičnega nad svojimi posameznimi deli, da celota ni občost, ki bi posamezne dele povsem konsumirala in podrejala. Celota je vsekakor nova kvaliteta (ne samo vsota svojih delov) in deli prav v celoti tako posebno vplivajo eden na drugega, da oblikujejo to skupno novo kvaliteto. Vendar pa deli pri tem obdržijo svoje lastne, čeprav modificirane notranje vsebine; deli niso med seboj povezani z nikakršnimi absolutno striktnimi, železnimi determinističnimi odnosi niti z enostranskimi vzročnimi učinki, ampak imajo relativno samostojno vsebino, dinamiko in obojestransko delovanje. Tak pojem celote se vsekakor razlikuje od pojma totalitete tistih marksistov, ki so totaliteto na heglovski način postavili nad posamično. Čeprav se zdi, da je to kritika absolutnega determinizma druge internacionale in Stalina, tako pojmovana totaliteta sovпада z absolutnim determinizmom.

Marksistično pojmovanje prakse, subjekta-objekta in odnosa celota-deli je nujno gradivo za optimalno zamisel celote socialističnega gibanja in mesta avantgarde v njem. Takega koncepta pa zelo močno primanjkuje v številnih vodstvih sodobnega delavskega in socialističnega gibanja — tudi zato, ker sta na tem področju še vedno močni dve temeljni enostranskosti: objektivizem in subjektivizem.

Po objektivističnem pojmovanju je celotno socialistično gibanje samo vsota svojih delov, je samo izraz „volje mase“, ne glede na to, kako je ta masa strukturirana, ali je samo-oblikovana ali ne. V precejšnji meri je to pojmovanje prisotno še v desni socialdemokraciji, pri nas pa se je pojavljalo v stališčih, da bo avtomatično tržišče in družbeni razvoj najbolje usmerjal nastanek socializma v iluzijah, da je vse delovno ljudstvo enako socialistično zavedno in odločno in da bo zato ta celota že sama vedela, kam naj grene.

Iz Marxove analize jasno izhaja, da so posamezni deli socialističnega in naprednega gibanja — to nedvoumno dokazuje tudi najnovejša zgodovina — nujno različni, zato nujno avtonomni, da imajo nujno različno vlogo in da morajo samo v tej različnosti zrasti v optimalno celoto. Pri tem pa so ti deli nujno v večkratnem odnosu, v vzajemnem odnosu subjekt-objekt.

V nasprotju s tem pa subjektivistične koncepcije vidijo izvor celotnega socialističnega gibanja samo v absolutnem subjektu, ne glede na to, ali to subjektivnost pripisujejo političnim, državnim ali drugim profesionalcem, tehnično-ekonomskim strokovnjakom, humanističnim intelektualcem ali katerikoli drugi absolutni in „edini“ revolucionarni

skupini. Take ozko usmerjene skupine vedno mislijo, da je možna absolutna celota nad vsemi drugimi deli in da so prav same ta celota: vsi drugi deli so samo transmisija tega absolutnega uma, akcije, subjekta. Seveda pa so te skupine vedno le metafizična abstrakcija enega dela iz celote socializma – ali države ali partije ali vodilnega ekonomskega ali znanstvenega sloja – in s tem v gibanje vnašajo dosti več diskontinuitet, kot je potrebno za njegovo optimalno celoto, ali pa jo celo deformirajo.

Subjektivistična pojmovanja ne vidijo, kaj nujno izhaja iz dejstva, da posamezni deli socialističnega gibanja – četudi ostanejo avtonomni ali celo avantgardistični – ostanejo vedno le deli, in ne samo subjekti, ampak tudi objekti. To pomeni, da je celota gibanja vedno kvaliteta, ki prerašča posamezne dele. Ti posamezni deli pa nikakor ne morejo biti optimalni v svoji posebni vlogi, če jih pojmuje ločeno od celote, če jih gledamo kot absolutne subjekte, ki jim ne koristi, da so tudi predmet vpliva drugih delov, pa tudi vpliva občega in celote socializma. Subjektivizem ne vidi, da se posamezni deli socialističnega gibanja lahko postavijo samo kot delni subjekti, ki morajo biti – da bi bili optimalni in da bi se čim bolj uresničili – povezani in odprti do drugih delov (ne glede na to, ali so ti drugi deli masovne organizacije ali druge delavske stranke in skupine, sindikati, socialistične samoupravne in državne institucije, delavski razred, socialistična inteligenca ali drugi narodi).

Najbolj uspešno so marksistično misel uresničevale tiste skupine v delavskem gibanju, ki nikakor niso izgubile svoje posebne fiziognomije in so obenem našle svoje mesto v celoti: na primer delavske stranke, ki so se znale povezati z množičnimi ljudskimi, kmečkimi, antiimperialističnimi gibanji, ki so se znale povezati z drugimi delavskimi in naprednimi strankami ali skupinami. Taka je bila skoraj vzorna boljševiška stranka za časa Lenina, ki je našla ustrezno obliko in mesto v svetovnem socialističnem gibanju in socialističnem gibanju Rusije že pred Oktobrsko revolucijo, je pa tudi takoj došla, v čem se njeno mesto spreminja v novih pogojih po revoluciji. Demokracija v stranki je bila npr. takoj po oktobrski revoluciji in ves čas Leninovega življenja večja kot v skoro vseh kasnejših komunističnih strankah, to pa je istočasno zagotavljalo in kovalo njeno največjo enotnost in nesluteno enotnost vseh naprednih sil Rusije. Odkrivanje svojega pravega mesta in oblikovanje svoje prave notranje fiziognomije je zagotovilo v določenih razdobjih uspehe tudi drugim delavskim strankam in naprednim skupinam (na Kitajskem, v Vietnamu, v gibanju „26. julij“ na Kubi, v Jugoslaviji, zdaj tudi pri italijanskih in francoskih komunistih, pri švedskih socialdemokrati pod vodstvom Palmea in drugod.

Vse tiste skupine – kakorkoli so se že imenovale –, ki so se zaradi ozkih interesov in pojmovanj ločile od množic, od množičnih organizacij (in jih pretvarjale v običajne transmisije) ali od delavskih institucij, so ostale ozke, metafizične družbice, ki so mogle imeti tudi kaj pozitivnega, ki pa nikoli niso prispevale k učinkoviti celoti gibanja, edini poti v družbeno revolucijo.

Avantgardnost posameznih skupin v socialističnem gibanju seveda ni bila v nekakšnih kompromisih z ostalimi deli gibanja, ampak predvsem v tem, da so te skupine našle vse možnosti takega prestrukturiranja odnosov med glavnimi deli gibanja, ki je skovalo to gibanje v optimalno človečno učinkovito.

Gibanje je optimalno učinkovito, če je sposobno zavestno, filozofično graditi tisto celoto človeka, ki je v konkretnih zgodovinskih situacijah optimalna. Te celote pa ni mogoče graditi brez jasne zamisli o njeni konkretnosti v konkretni zgodovinski situaciji.

Številna vodstva delavskih strank in mnoge druge leve skupine še nimajo take jasne zamisli. To dejstvo pa tudi pojasnjuje, zakaj v sodobnem svetu mnogi možni revolucionarni subjekti tako zelo zaostajajo za možnostmi revolucije in za konkretnimi potrebami človeštva.

Materialistična dialektika-filozofska osnova jugoslovanske socialistične revolucije in izgradnje samoupravnega socializma

Andrija B. Stojković

1. Tema našega znanstvenega zborovanja „Dialektika in marksizem danes“ vsebuje nam dobro znane fundamentalne probleme sodobnega delavskega gibanja v svetu in pri nas ter zahteva vsestranski prijem. Še posebej, ker se danes pod „dialektiko“ in pod „marksizmom“ razumejo konceptualno zelo divergentni pojmi z ne le različnimi, marveč tudi med sabo izključujočimi se razrednimi in družbeno-političnimi osnovami in posledicami.

Napor tega referata bo usmerjen k dokazovanju teze, ki jo imam za evidentno historično dejstvo: da je filozofska osnova celotnega doseganega boja jugoslovanskega delavskega gibanja, še posebej vključujoč narodnoosvobodilni boj in socialistično revolucijo narodov Jugoslavije 1941-45 ter sodobno graditev našega samoupravnega socializma, bila in ostala – avtentična (izvorna) materialistična dialektika (ali dialektični materializem) vseh treh klasikov marksizma in njihovih pravih naslednikov, specificirana na naše pogoje in potrebe ter izvedena iz njih.

Z dokazovanjem tega historičnega dejstva¹ bomo pobili nasprotno tezo antropoloških marksistov (praksistov) – da je edino in prav praksizem – „naš marksizem“.²

I

2. Predvsem je dokazano dejstvo³, da se v SOCIALISTIČNEM RAZDOBJU razvoja marksizma v jugoslovanskih deželah, ki se pričinja s prvim socialističnim programom pri Južnih Slovanih, objavljenim v listu „Radnik“, nato s prevodom „Manifesta“ (1871) in vrste fragmentov iz spisov Marxa in Engelsa, vključujoč tudi „Kapital“, ter doživlja vrhunec s Svetozarjem Markovičem, marksizem uporablja kot sredstvo ideološkega in družbeno-političnega boja. Ob vseh začetnih kolebanjih in stranskih poteh ga v njegovih najvišjih dometih konceptualno karakterizira:

1) znanstveni socializem, ki je prek Svetozarja Markoviča neposredno prevzet od virov Marxove Internacionalne;

2) antidogmatična kritičnost in revolucionarnost – iskanje specifičnih poti prehoda balkanskih dežel v socializem in originalnih rešitev za njihovo realizacijo;

3) te poti in rešitve najdemo v spojitvi ljudske samoupravne demokracije (z načelom enakopravnosti in pravice do samoodločbe vseh narodov kot bistveno konstituanto) s perspektivo njenega preraščanja v proletarsko revolucijo.⁴

1 Širše glej: A. Stojković POGLED NA RAZVOJ FILOZOFIJE MARKSIZMA U JUGOSLOVENSKIM ZEMLJAMA, MS, „Zbornik za društvene nauke“, sv. 53, N. Sad, 1969, 5-78.

2 Prim. REVOLUTIONAERE PRAXIS. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart. Freiburg, 1970, in ostale spise naših praksistov, npr. R. Supek, „Praxis“ 3-4/1972, 327-8.

3 Prim. rezultate znanstvenega srečanja RAZVOJ SOCIJALISTIČKE MISLI U SRBIJI DO 1919. (posebno referate Dušana Nedeljkovića, Andrije Stojkovića, Živana Tanića in Desanke Savičević). Nato Henryk Pisarek SVETOZAR MARKOVIĆ O MARKSIZMI „Acta Universitatis Wratislaviensis“ Nr. 120, Prace Filozoficzne VI, Wrocław, 1970, 119-166, in Pero Damjanović SVETOZAR MARKOVIĆ U ODNOSU NA MARKSIZAM, SANU, „Glas“ CCLXXXV, Odeljenje društ. nauka knj. 17, Beograd, 1973, 91-124.

4) težnja k uresničevanju dialektične enotnosti polarnosti znanstvene (vključujoč tudi prirodoznanstveno) in humanistične (vrednostno-normativne) strani marksizma;⁵

5) filozofska osnova tega marksizma je specifičen „borbeni“ (ateistični) materializem, zasnovan na dialektični teoriji razvoja sveta in človeka.⁶

V celoti vzeto je marksizem v jugoslovanskih deželah v socialističnem razdobju svojega razvoja v mnogočem osvobojen enostranosti tako scientizma kot abstraktnega („etičnega“) humanizma, in doseže kot integralni znanstveni nauk (posebno na področju historičnega materializma) relativno visoko raven, tako da je odmeval tudi v tujini.⁷

II

3. V SOCIALNODEMOKRATSKEM RAZDOBJU razvoja marksizma v jugoslovanskih deželah, ki se pričinja okoli 1895 in traja do konca prve svetovne vojne, se ustvarja jugoslovansko razredno delavsko gibanje. Nosijo ga: v Sloveniji F. Železnikar, V. Knaflič, H. Tuma in drugi; na Hrvaškem A. in E. Kristan, I. Ancel, V. Korač in drugi; v Bosni in Hercegovini D. Ilić in drugi; v Makedoniji V. Glavinov in drugi, v Srbiji A. Banković, R. Dragović, D. Tucović in D. Popović.

Kljub določenim negativnim vplivom nemške in avstrijske socialne demokracije (K. Kautsky, A. Bebel in drugi), ki so stopnjevali mnoge njegove imanentne slabosti, se naš socialnodemokratski marksizem v svojih najzrejših dosežkih (predvsem z D. Tucovićem in D. Popovićem) v odnosu do socialističnega odlikuje z nadaljnjim radikalnim preciziranjem, konkretiziranjem in dozorevanjem svojih načel:

1) imenuje se in je „znanstveni socializem“ („znanost socializma“);

2) njegova filozofska osnova — „dialektični in historični materializem“ v Leninovem, to pa pomeni tako v Engelsovem kot Marxovem duhu,⁸

4 Teza Svetozarja Markovića o „preskočitvi kapitalizma“ in o neposrednem prehodu v socializem s preobrazbo samoupravnih patriarhalnih družinskih zadrug in vaških občin (po vzgledu ruskih, švicarskih in severnoameriških samoupravnih ustanov) je blizu Leninovi in je zelo aktualna za današnji „tretji svet“ (prim. P. N. Abdušukurov TORŽESTVO LENINSKOJ TEORII PEREHODA OTSTALYH STRAN K SOCIALIZMU I KOMUNIZMU, MINUJA KAPITALIZM, Taškent, 1970, ter Vladimir Solodnikov KLASICI MARKSIZMA I NEKAPITALISTIČKI PUT RAZVITKA, „Naše teme“ št. 6/1971).

5 O tem glej A. Stojković MARKOVIĆEVO SHVATANJE OTUDJENJA I RAZOTUDJENJA, SANU, „Glas“ CCLXXXV, Od. dr. nauka knj. 17, 125-140, kjer je dokazano, da je Marković prvi na Balkanu razvil nauk o vseh osnovnih oblikah odtujitve, o katerih je pisal Marx.

6 Neizogibnost konstituiranja nianse specifično našega (v okvirih evropskega in svetovnega) marksističnega svetovnega nazora je Svetozar Marković poudaril v naslednjih besedah: boriti se moramo za „srbsko civilizacijo, ki ne bi bila podobna niti nemški niti francoski niti katerikoli drugi“ in za „tisto stanje, ki je najboljšje od vseh tistih, ki se jih da uresničiti, če upoštevamo naš umski in materialni razvoj“, takšna pa mora biti tudi teorija tega boja ne le Srbov, marveč tudi vseh balkanskih narodov. (CELOKUPNA DELA SVETOZARA MARKOVIĆA, Beograd, 1892-1911, I, 106; VII, 80.)

7 Poleg vpliva v Bolgariji in ostalih sosednjih deželah, s katerimi je sodelovalo Markovićevo socialistično gibanje, je Dušan Popović opozoril na pismo K. Kautskega iz 1904, v katerem ta nemški marksist priznava, da je v mladosti „z največjim zadovoljstvom in koristjo bral nekatere eseje Svetozarja Markovića, ki so se pojavili v prevodih v avstrijskih listih“. (Dušan Popović MARX, LE MARXISME ET LES SOCIALISTES DE SERBIE, „Le Populaire de Paris“, 5. V. 1918. Cit. po S. Dimitrijeviću, op. cit. 1973, str. 36.)

8 O marksističnih pojmovanjih naših socialnih demokratov glej naše delo, cit. v op. 1. Posebej O Tucovićevih marksističnih pojmovanjih: D. Savičević DRUŠTVENA I POLITIČKA TEORIJA I KRITIKA U RADOVIMA D. TUCOVIĆA, Beograd, 1972, 170-178. Kot primer navajamo, da tudi po Dušanu Popoviću (IZABRANI SPISI, Beograd, 1951, 99-102, 219-223, 304-312) „dialektični materializem“ kot znanstveni svetovni nazor ostro loči „moderne socializem od prejšnjega, utopičnega“; socialni demokrati se znanstveno bore za proletarsko revolucijo, da bi uresničili vsestransko družbeno preobrazbo, to pa pomeni tudi, „da bi ohranili stare svobode“ in osvajali vselej nove in „nove svobode“. Tako kot Popović združuje znanstveno in humanistično stran marksizma, združuje tudi (Popović) teorijo prakse in teorijo odraza ter razvija dialektiko absolutne in relativne resnice itd.

3) to pomeni, da se jasno dojema enotnost „objektivnega“ in „subjektivnega faktorja“ družbenega razvoja, znanstvene in vrednostne (antropološko-humanistične) strani marksizma;

4) visoka stopnja antidoktrinarstva, antidogmatičnosti in kritičnosti;

5) iskanje originalnih rešitev za specifičnost socialističnega in komunističnega razvoja balkanskih narodov (narodnoosvobodilni in od le-tega neločljivi socialno-politični boj kot predpogoj in oblika specifične poti socialistične revolucije in izgradnje federacije enakopravnih balkanskih narodov na samoupravnih osnovah).⁹

Na splošno vzeto je treba poudariti historično dejstvo, da je v pogojih, v katerih so se najbolj razvite socialnodemokratske partije Zahoda zgubile v oportunistu, jugoslovanska socialna demokracija, zaradi zgrnitve posebnih pogojev pa še posebej srbska socialna demokracija, v pretežni meri izhajala iz materialistične dialektike kot filozofije marksizma in dosegla najvišjo raven marksistične načelnosti, stoječ z boljševisko partijo na skrajno levem krilu mednarodnega delavskega gibanja, kar je poudarjal tudi sam Lenin.¹⁰

III

4. Z nastankom KPJ leta 1919, se je jugoslovansko delavsko gibanje združilo, kar je omogočilo kvalitativno nov način dela, četudi je gibanje v času skoraj celega tega KOMUNISTIČNEGA RAZDOBJA svojega razvoja v pogojih buržoazne diktature moralo delovati v ilegalnosti.

V fazi idejnega blodenja in znajdevanja – sebe (snalaženja) jugoslovanskega delavskega gibanja (1919-1937) odraža tudi naša marksistična misel dovolj verno stanje v njemu. Spomnimo se na to, da so mnogi nekdanji voditelji naše socialne demokracije prenehali biti marksisti in komunisti ter so zastopali socialistično ali radikalno ideologijo, nekateri pa celo pristopili k buržoaznim režimom. V vrstah KPJ je prišlo do konceptijskih razhajanj, toda boj za dosledno marksistično in komunistično linijo KPJ se ni prekinil. Vukovarski kongres leta 1920 je porazil „centrumaše“. Sekretar KPJ Sima Marković je kot „direktaš“ zastopal določena teoretično še nezadostno izprašana stališča, ki so bila ocenjena kot unitaristična, socialnodemokratska itd. Triša Kaclerović, Filip Filipović, Moša Pijade in drugi so v znotrajpartijskem boju 1922-23 doprinesli k temu, da je bilo v vrsti vprašanj zavzeto marksistično pravilno stališče. Že na začetku dvajsetih let sta Miroslav Krleža in August Cesarec zasnovala našo antidogmatsko estetiko, novo napredno socialno književnost in publicistiko, povezano z bojem našega delavskega gibanja, s katerim so se mnogi nosilci tedanjih tako imenovanih levih sil kasneje razšli. V. Masleša, V. Vučković in P. Markovac pa so bili poborniki umetniškega realizma (povezanega s teorijo odraza) ter odprto tendenciozne proletarske umetnosti in književnosti, in to za razliko od večine ostalih, ki so družbeno funkcijo umetnosti izvajali iz njenih estetskih vrednot. Uporniško „levo“ gibanje beograjskih nadrealistov je doprineslo k afirmaciji filozofskega materializma in dialektike (čeprav tudi s formalistično-metodološki in iracionalističnimi omejitvami).

Toda večina jugoslovanskih marksistov tudi tega razdobja, kot so to F. Filipović, Sima Marković, E. Kardelj, B. Zihrel, S. Leben, M. Košir, O. Keršovani, B. Adžija, O. Prica, D. Nedeljković in drugi, dobiva filozofsko osnovo marksizma (dojetelega kot znan-

9 Po marksistu D. Tucoviću npr. „marksizem ni zadnja beseda znanosti“ (RADNIČKE NOVINE br. 25, 22. VI. 1902) in „čeprav smo privrženci socialistične teorije, nismo slepi občudovalci vsake besede naših učiteljev“ (klasikov marksizma) „ali njihovih učencev“ (BORBA, knj. VII. br. 8, 16. IV. 1914, 309.)

10 Prim. V. I. Lenin SOČ., 4. izd., t. XXI, 184, 279. Glej obširno: Triša Kaclerović CIMERVALDSKA KONFERENCIJA. Apel srpskih socialista savremenom svetu. Beograd, 1951, 3-80; D. Nedeljković in S. Dimitrijević v SRPSKA SOCIJALDEMOKRATSKA PARTIJA. Materijali naučnog skupa, Beograd, 1965, 39-65, 147-157.

stveni socializem) v dialektičnem in historičnem materializmu. V celoti vzeto ima jugoslovanski marksizem te faze naslednje konceptualne karakteristike:

1) Prevzem pozitivnih rezultatov iz sklada ne le vseh treh klasikov marksizma, marveč tudi celotnega dotedanjega razvoja prakse in teorije znanstvenega komunizma in revolucionarnega marksizma, neločljivega od leninizma, toda s kritičnim stališčem do tujih izkušenj in permanentno težnjo k ustvarjalni uporabi marksizma-leninizma v naših pogojih v duhu načela specifičnosti razvoja vseh dežel v boju za socializem;¹¹

2) znanstvenost, še posebej – tesna povezanost s prirodnimi znanostmi;¹²

3) razvijanje ne le znanstvene, marveč tudi vrednostne komponente marksizma, posebno etike (ki jo goji tudi prirodoslovec Sima Marković, propagandist marksizma Ž. T. Cvetković, na univerzitetni ravni D. Nedeljković, in drugi);

4) eksplicitno zasnavljanje marksizma-leninizma na dialektičnem in historičnem materializmu, in to

5) posebnega tipa, ki ustreza jugoslovanski poti v socializem in ki skozi povezanost s posebnimi znanostmi in gojitev antropološko-humanistične (vrednostne) komponente marksizma presega omejenosti sovjetsko-stalinske in ostalih koncepcij marksizma.

5. V fazi idejne konsolidacije KPJ (1937-1941) pride v deželo novi CK KPJ z J. B. Titom na čelu, s čimer se še bolj radikalno osamosvoji od stalinskih kanonov in metod, se afirmira jugoslovanska pot v socializem in naša varianta marksizma-leninizma.

Bistvo te zgoraj orisane koncepcije je J. B. Tito klasično okarakteriziral 11. IX. 1949 z naslednjimi besedami: „Mi smo v našem revolucionarnem boju in delu uporabljali izkustvo Sovjetske zveze in Oktobrske revolucije, od nje in celega procesa razvoja prve socialistične dežele smo vzeli to, kar je bilo pozitivnega, temu pa, kar je bilo negativnega, smo se skušali izogniti, kakor smo (tudi) skušali v naših specifičnih pogojih uporabiti nekaj novega.“¹³ Kritična uporaba izkustev prve uspešne socialistične revolucije je bila neizogibna, ker se v svetu, kot tudi v družbi, prežemajo obče, posebno in posamično. Tito pravilno odgovarja na obtožbe po 1948 o opuščanju marksizma-leninizma: „V Narodnoosvobodilnem boju in rezultatih tega boja obstoje elementi historične zakonitosti v razvoju družbe, ki so jih odkrili naši veliki učitelji K. Marx in F. Engels, in ki jih je teoretično obogatil, poglobil in uporabil naš veliki učitelj V. I. Lenin. Ta historična zakonitost je imela in ima v svojem razvoju pri nas v Jugoslaviji do določene stopnje nove oblike, ki so v času vojne bile pogojene z novim značajem vojne in novimi posledicami te vojne (...). Specifični značaj razvoja in rezultati tega razvoja pri nas torej niso v protislovju z znanostjo marksizma-leninizma, marveč se nasprotno popolnoma ujemajo s to znanostjo.“¹⁴

11 To načelo je jasno definiral sekretar KPJ F. Filipović. Čeprav je med prvimi sprejel Lenina in Veliki oktober ter leta živel in delal v Sovjetski zvezi, je bil nasprotnik kopiranja katerekoli tuje poti v socializem. Ko je bil obtožen za „uvoz tuje ideologije“ v našo deželo, je zapustil klasično pričevanje v tem smislu v svoji obrambi na tim. vidovdanskem procesu (18. II. 1922): „Komunistična politika ni preprosta kopija načel, iznajdenih in patentiranih v Moskvi, marveč sestav vodenja revolucionarnega razrednega boja mas, katerega pogoji so v vsaki deželi v mnogočem različni.“ (J. Veselinov IZABRANI SPISI F. FILIPOVIĆA knj. I, Predgovor. Beograd, 1962, str. XV.)

12 Posebej zahvaljujoč delu prirodoslovcov S. Markovića, O. Price in drugih, vrste revij in bibliotek, ki so po vsej deželi objavljale znanstveno-marksistično literaturo.

13 J. B. Tito GOVORI I ČLANCI, Zagreb, 1959, knj. IV. 266.

14 Ibid., knj. II, Zagreb, 1959, 334-335. Tekst je iz leta 1946. – Tito pogosto poudarja enotnost teh dveh strani polarnosti – obče zakonitosti in specifičnost našega revolucionarnega razvoja. Posebej poudarja, da naša specifičnost nikakor ne seže do negiranja točnosti obćih zakonov marksizma-leninizma: „Nikakršnega „titoizma“ ni. Le trdni smo v izvajanju teorije Marxa in Lenina in borimo se proti revizionizmu. Ne obstaja nikakršna nova teorija, marveč le pravilno izvajanje obstoječe teorije. To znanost uporabljamo v specifičnih pogojih naše dežele.“ (Ibid., knj. V. 267. Tekst je datiran 9. X. 1950.)

V tem razdobju neposrednih priprav na revolucijo se naša varianta marksizma-leninizma potrjuje na področju filozofije po poti kritike meščanske ideologije ter propagande in obdelave dialektičnega in historičnega materializma (ali materialistične dialektike) kot marksistične filozofije. Njeni glavni nosilci so O. Prica, D. Nedeljković, Lj. Živković, nato V. Masleša, O. Keršovani, V. Vučković, B. Zihel, E. Kardelj, V. Bakarić, B. Adžija, A. Cesarec, K. Racin, S. Stanković in drugi. Vsi ti razvijajo ogromno bogastvo nauka materialistične dialektike v vseh disciplinah (tako „znanstvenih“ kot „antropološko-humanističnih“) — od objektivne dialektike in logike-gnoseologije -metodologije prek etike in estetike do kritike meščanske filozofije.¹⁵

Po tej poti je prišlo do še močnejše afirmacije jugoslovanske variante marksizma-leninizma nasploh, še posebej pa materialistične dialektike. To trditev med drugim evidentno dokazuje vsebina publikacije „Književne sveske“ (Zagreb, 1940), katere pisci so O. Prica, O. Keršovani, S. Horvat, T. Pavlov in drugi in ki jo je vzpodbudil CK KPJ na čelu s Titom in E. Kardeljem (Kardelj je v tej publikaciji pod psevdonimom Josip Šestak objavil zaključno študijo).¹⁶ Tako je bila izbojevana idejna enotnost našega delavskega gibanja, neobhodna zaradi edinstvene akcije v revoluciji pred durmi. Ta enotnost je bila izbojevana z brezkompromisno diferenciacijo sil: za dialektični in historični materializem ali proti njemu, kar je v danih pogojih (kot tudi danes) pomenilo: za revolucijo ali proti njej, ob izključitvi vsake srednje rešitve v vrstah KPJ. To je historično dejstvo, ki ga današnji antropološki marksisti z ničemer ne morejo zanikati.¹⁷

Ta koncepcija je doživela svojo nadaljnjo afirmacijo in potrditev svoje pravilnosti:

1) s samostojno odločitvijo o vstaji 1941 s perspektivo njenega preraščanja v socialistično revolucijo, kar je evidentno znanstveno-marksistično in antistalinistično dejanje ter zmaga CK KPJ;

2) v originalni strategiji NOB jugoslovanskih ljudstev in narodnosti, ki je po predvidevanju z znanostjo marksizma-leninizma zmagoslavno uresničena v enotnosti z našo socialistično revolucijo 1941 – 45;

3) antistalinistično bistvo in relativna samosvojost (specifičnost in originalnost) jugoslovanske poti v socializem in njene ideologije (marksizma-leninizma z dialektičnim materializmom kot filozofsko osnovo) vidimo tudi v dejstvu, da so v stalinskih čistkah izginili mnogi jugoslovanski komunisti in marksisti (F. Filipović, S. Marković, K. Novaković in drugi, nad sto).¹⁸

15 Glej obširneje naše delo, navedeno v op. 1, str. 42-60.

16 Da ta konceptualna diferenciacija ni bila plod trenutne praktične potrebe, to dokazuje tudi dejstvo, da je pravzaprav ohranjena vse do danes. To je jasno vidno v referatih in materialu V. kongresa KPJ, kjer npr. beremo naslednje: „Ideološki obračun s skupino okoli ‚Pečata‘ je pravzaprav pomenil končni udarec v boju za idejno-politično enotnost Partije in delavskega gibanja“ (V. KONGRES KPJ, Beograd, 1948, 182). Od tedaj do danes je J. B. Tito večkrat postavil revolucionarni marksizem-leninizem nasproti njegovim surrogatom (prim. posebej PISMO PREDSEDNIKA SKJ I IB PREDSEDNIŠTVA SKJ, Beograd, 29. sept. 1972, in nedavni govor predsednika Tita v diskusiji o izdajateljski dejavnosti marksistične literature).

17 Tako je treba oceniti tudi trditve, da je naša pot v socializem bila in ostala stalinistična, trditve, ki jih zastopata npr. S. Lasić (SUKOB NA KNJIŽEVNOJ LJEVICI 1928-1952, Zagreb, 1970) in bolj radikalno S. Stojanović, ki trdi: „Po prihodu na oblast je KPJ načela vrsto revolucionarnih ukrepov (...) toda hkrati je izgrajevala nov sistem po vzoru stalinističnega modela družbene organizacije“ (podčrtujem, po vzoru STALINISTIČNEGA, ne pa SOVJETSKEGA modela); od 1948 „je jugoslovanski odpor dolgo imel poteze STALINISTIČNEGA ANTISTALINIZMA“, pa tudi danes „nad ravnijo delovnega kolektiva ne le da ni samoupravljanja, marveč niti dejanske PARTICIPACIJE delavskega razreda v upravljanju družbe ni“, tako da je teza o Jugoslaviji kot „DRUŽBI delavskega in družbenega samoupravljanja“ – „IDEOLOŠKI MIT“. (PRAXIS 3-4/1972, 379-382).

6. V razvoju naše filozofije in njene polarizacije v novi Jugoslaviji smo, kot to vemo, po razdobju „ortodoksnosti“ (do 1948) prešli prehodno razdobje iskanja (1948 – 58), od tedaj do danes pa živimo v spopadu dialektičnega materializma z antropološkim marksizmom (praksizmom). V tem spopadu je seveda prišlo tudi do dileme: katera od teh koncepcij je filozofska osnova našega samoupravnega socializma?

Grede po poti določene formalne silogistike, trde naši praksisti naslednje:

a) da je naš praksizem izbojeval „poslednjo bitko“ in zmago nad „dogmatskim in pozitivističnim“ marksizmom („ki smo ga po vojni nasledili iz Sovjetske Zveze“) leta 1960 na Blejskem srečanju jugoslovanskih filozofov, in da „kasneje ni imel nikakršne potrebe, da bi dokazoval svojo pravilnost“, ker je ta pravilnost „postajala vse bolj očitna s samimi idejnimi vezmi, ki so se prirodno vzpostavljale med teorijo samoupravnega socializma in ustvarjalnega marksizma“; toda

b) da „ustvarjalnemu marksizmu“, tj. praksizmu, „kljub svojim očitnim rezultatom v izgradnji teoretične osnove „naše poti v socializem“ nikoli ni uspelo dobiti zaupanja oblastnikov in je postajal predmet čedalje pogostejših in sistematičnih napadov, ki so merili na to, da bi izključili njegov vpliv v naši družbi“; „tako da so, medtem ko je ustvarjalni marksizem beležil uspehe doma in na tujem, dogmatizem pa doživljal stalne poraze, politične delnice prvega proti pričakovanjem padale, drugega pa rasle. S tem je nastala tista paradoksalna situacija, o kateri nas tako pogosto sprašujejo tuji marksisti in novinarji: kako pojasniti to, da veljamo v marksističnem svetu za teoretične tolmače

18 O antistalinističnem bistvu našega boja v nekem karakterističnem detajlu piše Tito naslednje: V pripravah za II. zasedanje AVNOJ v Jajcu, s katerim smo zagotovili „zmago ljudstva v vojni in realizacijo pridobitev osvobodilnega boja“, „nismo nikogar vprašali za dovoljenje, ker smo vedeli, da bi nam delali razne težave – in nismo se prevarali. Ko pa je bilo vse gotovo, smo jih obvestili o gotovih dejstvih. Odgovorili so nam, da smo jim s tem porinili nož v hrbet“. (Ibid. knj. V, 216; datirano junija 1950).

19 R. Supek, PRAXIS 3-4/1972, 327-328; podobno v PRAXIS 3/1970, 396, itd.; G Petrović ČEMU PRAXIS, Zagreb, 1971, 64-68, itd. Primer „obračunavanja“ tega drugega urednika PRAXIS z dialektičnimi materialisti: „odločilno razčiščenje med progresivnimi in konzervativnimi silami v naših lastnih vrstah, kakršno je bilo nad našimi filozofi na Bledu 1960, je bilo na političnih tleh opravljeno na Brionih 1966.“ (Ibid. 67). Itd.

20 Tito neutrudno poudarja „znanstvenost marksizma-leninizma“, specifičnost njegove uporabe pri nas (GOVORI I ČLANCI, knj. III, str. 423-5; IV, 32, 64, 302, 303, 343; V, 23, 29, 202, 240, 281, 302, 324; IX, 196; XI, 10, 131; XIII, 173; XV, 27, 223; XVI, 153; itd.), njegovo antidogmatičnost in razvojnost („marksizem danes ni le tisto, kar so o družbenem razvoju sveta napisali Marx, Engels in Lenin. Marksizem je danes ogromno obogaten s prakso socialistične graditve in socialističnih družbenih odnosov, kot tudi z dogajanjem v svetu poslednjih petdeset let“ – XV, 223, datirano 1960) – posebej in praksi naše revolucije („specifičnost naše revolucije in značaj našega nadaljnega revolucionarnega razvoja ima zelo velik pomen za osvobajanje teorije marksizma-leninizma iz suženjskih okovov sodobnih birokratov nasploh in informbirojevskih dogmatikov“; VI, 281-2, datirano 1951). Tito pravilno opozarja, kako lahko obdržimo našo samostojnost tudi na idejni ravni: „Na nas pljuska val drobnoburžoaznih pojmovanj z Zahoda, z druge strani pa kot mora pritiska propaganda z Vzhoda“ – „stalinska praksa, ki je takorekoč omrtvila veliko revolucionarno delo Lenina“; „do teh vplivov z Vzhoda in Zahoda moramo biti budni“, kritično prevzemati pozitivne dosežke, da bi se oplodila graditev specifično naše samoupravne držube in njene kulture (VII, 20, datirano 1952). O specifičnosti uporabe marksizma-leninizma v deželah, ki grade socializem, je Tito izrekel teoretično relevantne sodbe posebno v svoji razpravi U ČEMU JE SPECIFIČNOST OSLOBODILAČKE BORBE I REVOLUCIONARNOG PREOBRAŽAJA NOVE JUGOSLAVIJE (Ibid. II, 347-357), kot tudi na mnogih drugih mestih, npr. 26.VI. 1950: „Pri Marxu, Engelsu in Leninu najdemo v glavnem odgovore na vsa načelna vprašanja, obdelavo in uporabo teh načel v vsaki deželi posebej pa lahko opravijo le tisti, ki so zrasi iz neder ljudstva te dežele, ki poznajo probleme svoje dežele, ki poznajo njeno zgodovino, njene običaje, njene slabosti in pozitivne strani, ki lahko budno spremljajo vse pojave na kraju samem, toda ki hkrati poznajo marksistično znanost, se pravi – dojemajo njenega duha in spretno ravnajo z njo ter jo izvajajo v praksi“. (V, 207)

samoupravnega socializma, njegovih filozofskih in socioloških osnov, v lastni družbi, ki se sklicuje na samoupravni socializem, pa smo izpostavljeni nezaupanju in pregonom.¹⁹

Analiza tega teksta bi dala v vrsti smeri lepe rezultate, toda mi se bomo zadržali samo pri smeri, ki je najbolj relevantna za našo temo. Drži, da „v marksističnem svetu“ praksisti veljajo za ideologe našega samoupravnega socializma, drži pa tudi to, da ta „svet“ ni niti socialističen niti komunističen, marveč meščanski in marksološki, medtem ko v socialističnih deželah, kakršna je naša, iz razlogov, ki jih bomo podali v nadaljevanju, praksizem (kljub nedvomnim rezultatom v zasnavljanju našega samoupravnega socializma) nikoli ni mogel niti ne more biti njegova ideologija. Da pa je praksizem predmet najbolj ognjevitih napadov ideologov socializma, ki ga on sam imenuje etatističnega – to je posebno vprašanje. Dejstvo je, da ni stvarna ideologija izgradnje jugoslovanskega samoupravnega socializma niti „dogmatizem“ niti „stalinistični pozitivizem“, marveč naša varianta marksizma-leninizma in materialistične dialektike.

Če to našo pot in njeno ideologijo nekateri teoretiki imenujejo „stalinistično“ (Lasić, S. Stojanović, G. Petrović, R. Supek in drugi), ali če nasprotno drugi teoretiki negirajo sleherno vez naše revolucije, še posebej pa vez izgradnje samoupravnega socializma, z marksizmom-leninizmom in materialistično dialektiko, in za „jugoslovansko filozofijo sodobnosti“ v svetu in pri nas proglašujejo praksizem²⁰ – tedaj se takšnih trditev ne da dokazati, in nasproti jim je treba postaviti vsaj naslednja evidentna dejstva:

1) Vse doseganje socialistične revolucije v svetu so uresničene na osnovah marksizma-leninizma, nobena pa na osnovah praksizma. Že to dokazuje, da gre za družbeni zakon, ki specifično deluje v vsaki posamični revoluciji.

2) Četudi se jugoslovanska varianta marksizma-leninizma in materialistične dialektike, ki je prežeta z obema komponentama nauka klasikov – znanstvenostjo in socialističnim humanizmom – in ves čas neguje tradicije samoupravljanja, enakopravnosti in bratstva vseh narodov s pravico do samoodločbe, ni mogla obvarovati nekaterih elementov raznovrstnih deformacij, pa je v svoji najgloblji osnovi v vsem svojem razvoju skupaj s klasiki marksizma zastopala enotnost znanstvenega in vrednostnega in s tem presejala: (a) tako pozitivistično-scientistično in ideologično deformacijo marksizma (od katerih prva negira pomen humanistične, druga pa znanstvene komponente marksizma, tako da marksizem v prvem primeru zgubi svoj človeški smisel, v drugem pa ostane na ravni utopije) kot (b) stalinski revizionizem in dogmatizem, ki je s svojim subjektivističnim voluntarizmom in pragmatizmom pravzaprav negiral tako znanstvenost kot humanistični smisel marksizma.

Naš marksizem-leninizem in njegova filozofija torej nikakor ne padeta pod udar praksistične kritike stalinskega dogmatizma in revizionizma ter predstavljata preseganje tako stalinizma kot tudi praksizma kot (dveh) skrajnosti.

3) Praksizem ne more biti dejavna ideologija socialistične revolucije, marveč je to lahko zgolj marksizem-leninizem in njegova materialistična dialektika, to pa iz naslednjih razlogov: Razumevanju, po katerem je marksizem zgolj teorija med drugimi teorijami, se je odrekel že Marx, praksisti pa to razumevanje marksizma kot teorije povezujejo z razumevanjem marksizma kot utopije in upanja.

Toda s tem da je socializem znanstveno zasnovan, je iz utopije lahko postal znanost. Marksizem-leninizem je revolucionarna znanstvena osnova boja za uresničitev znanstvenega socializma, odnosno komunizma – znanstveno-filozofski sistem razlage sodobne družbe, projekta bodoče komunistične družbe, in družbeno-politično gibanje delavskega razreda ter drugih naprednih sil, ki ga uresničujejo. S stališča logike in metodologije je marksizem-leninizem sistemska znanost, ki obsega filozofijo (materialistično dialektiko), politično ekonomijo in znanost o družbi, državi, pravu in politiki (znanost o znanstvenem socializmu in komunizmu). Marksizem-leninizem kot znanost vsebuje zakone, s katerimi predvideva prihodnost in usmerja revolucionarno prakso delavskega gibanja;

vsebuje tudi teorije, ki so deloma vselej hipotetične in z verjetnostjo uporabne na posameznih problemih socialistične graditve.

7. 1. Dialektični materializem (ali materialistična dialektika) je torej filozofska znanost marksizma, eden njegovih konstitutivnih delov, neločljiv od ostalih dveh, s katerimi tvori orožje boja za revolucionarno rušenje razredne in graditev socialistične in komunistične družbe. Prav na znanstvenosti marksizma počivajo marksistična ideologija, tj. sistem vrednot, marksistična metodologija itd. Drugače povedano: marksizem kot znanstveni socializem predstavlja sistem vrednot, ki so kot možnost uočene v obstoječem in ki se uresničujejo v konkretnem revolucionarnem procesu rušenja stare (razredne) in graditve brezrazredne komunistične družbe; edino kot znanstveni socializem je marksizem tako znanstvena metoda kot sredstvo graditve komunizma in njegovega sistema vrednot, graditve, ki jo nosi delavsko gibanje.²¹

Znanstvenost marksizma je ozko povezana z njegovima teorijama prakse in materializma.

7. 2. Praksistično dojeta praksa brez odraza (to pa pomeni brez primarnega vzajemnega odnosa z materialnim svetom) ne vsebuje zakonov in na njeni osnovi se ne da znanstveno predvidevati, marveč se prihodnost predstavlja kot utopija in upanje. Materialistično-dialektično dojeta praksa, enotna z odrazom (kot so jo dojemali tudi naši socialni demokrati in medvojni marksisti, posebno O. Prica), vsebuje zakone sveta in spoznanja, kot tudi sistem realnih vrednot, in na njeni osnovi lahko znanstveno predvidevamo in imamo zanesljiv kriterij resnice. To je dobro vedel CK KPJ v svojem boju za „čistost marksizma-leninizma“, ker bi brez tega ne mogel uspešno uresničiti naše revolucije in sodobne graditve samoupravnega socializma.²²

7. 3. Zaradi zasnovitve realizma marksističnega humanizma nasproti abstraktnemu in lažnemu humanizmu vztraja materialistična dialektika tudi pri materializmu (ki počiva na teoriji odraza).²³ V tem smislu pričtenjata Marx in Engels predgovor „Svete družine“ z opozorilom, da njun (proletarski) „realistični humanizem v Nemčiji nima nobenega bolj nevarnega nasprotnika od spiritualizma in spekulativnega idealizma, ki realnega individualnega človeka zamenjuje z ‚zavestjo‘ ali ‚duhom‘“ ter tako kot religiozna mistika pridiga, da duh daje življenje in leži v osnovi vsake akcije. Nasprotno je realni humanizem marksizma-leninizma zasnovan na revolucionarni dejavnosti delavskega gibanja, ki ga pa tako po Marxu kot po Engelsu ni brez revolucionarne znanosti marksizma, po kateri se ravna revolucionarna dejavnost pri projektiranju poti komunizma in njihovi realizaciji. Socialistični humanizem je z drugimi besedami bistvena komponenta marksističnega svetovnega nazora, ki dojema človeka kot najvišjo vrednoto in samosmoter, nikakor pa kot sredstvo, in, drugič, konkretni družbeni proces uresničevanja te komponente svetovnega nazora.

7. 4. Končno je nevzdržno tudi praksistično zvajanje marksizma na kritiko kot njegovo osnovno funkcijo. Znano je, da se je Marx za časa svojega življenja moral odpovedati nekaterim predvsem ekonomističnim interpretacijam svojega nauka. In medtem ko naši in tuji praksisti in marksološki zastopniki koncepcije „kritične teorije družbe“ s sklicevanjem na mladega Marxa razvijajo svojevrstno filozofijo samozavedanja – je treba vsaj pokazati, da sta Marx in Engels filozofijo samozavedanja („kritične kritike“) bratov Bauerjev, po kateri se osnovno gibalno družbenega razvoja „kritično samozavedanje“ družbene elite (kritiki odtegnjene „svete družine“ filozofov in humanistične inteligence) analizirala, pobila in zavrгла že leta 1845 v „Sveti družini“. Nikakor ne smemo pozabiti tudi tega, da je raje videl, da I. internacionala ugasne, kot da bi prišla v roke proudhonistov, bakunincev, lasallovcev in ostalih nemarksističnih skupin odnosno ideologij.

22 Prim. prej navedena Titova stališča o „historični zakonitosti“ družbe nasploh in posebej naše revolucije (II. 334-335).

23 Praksisti pa materializem omejujejo na področje človeške zgodovine, medtem ko imajo njegovo uporabo v naravi po pravilu za irelevantno (prim. npr. P. Vranicki PRAXIS 3-4/1972, 325).

8. Na temelju vsega povedanega lahko zaključimo, da je dialektični materializem ali materialistična dialektika²⁴ v preteklih sto letih bila in da danes je filozofska osnova revolucionarne preobrazbe in graditve samoupravnega socializma ljudstev in narodnosti Jugoslavije. V tem procesu je antropološki marksizem (praksizem) pri nas odigral določeno vlogo – pretežno progresivno v kritiki pomanjkljivosti našega razvoja, tudi v pozitivnem delu svojega programa, toda to vlogo lahko še dalje igra le v okvirih našega delavskega gibanja, ne pa „nove levice“ Zahoda,²⁵ in če se bo odpovedal svojemu monopolizmu, dogmatizmu in sektaštvu tako v teoriji kot v praksi in pričel dokazovati stopnjo svoje resničnosti in praktične učinkovitosti v pogojih enakopravnosti z nosilci naše revolucionarne materialistične dialektike. Prepričani smo, da se bodo tako praksistične enostranosti s časom (še posebej, ko se bo ena njegovih socialnih osnov – nova levica Zapada – pokazala v pravi luči – ne kot revolucionarna, marveč kot uporniška sila kapitalističnih dežel) uravnale in približale tokovom materialistične dialektike.

Prevod: S. Ž.

-
- 24 Mnogi praksisti kot tudi dialektični materialisti (posebno sovjetski) v poslednjih letih prehajajo na uporabo sintagme „materialistična dialektika“, da bi se omejili od stalinskega „diamata“ in iz drugih razlogov. Menimo, da obe sintagmi v osnovi pomenita isto in da jih zato lahko uporabljamo kot sinonime.
- 25 Glede nihanja med delavskim gibanjem in novo levico so naši praksisti zapustili vrsto pričevanj v teoriji in praksi. Prim. npr. stališča Mihaila Markoviča: „Usodo sveta naslednjih desetletij bosta odločila dva osnovna dejavnika: osvobodilna gibanja v nerazvitih in odvisnih deželah Azije, Afrike in Južne Amerike, ter gibanje za radikalne strukturne spremembe v razvitih industrijskih deželah, Zahodne Evrope in Severne Amerike“, pri čemer so „socialistične dežele“ le njun „najmočnejši katalizator“, ker „v socialističnih deželah v doglednem času ne moremo pričakovati bistvene notranje spremembe“; razlog temu je, da so „zaradi svoje birokratizacije prenehale biti model bolj človeške in racionalne družbe ter s samo svojo prisotnostjo in tekmojanjem z nasprotnim, kapitalističnim taborom ne morejo več direktno vplivati na svetovno zgodovino“ (PRAXIS 5-6/1970, 927). Podobno piše Svetozar Stojanović in poudarja, da „ima naša radikalna marksistična inteligenca moralne dolžnosti tudi do levih gibanj v svetu, ki so v svoje programe vključila samoupravljanje, (dolžnost) pokazati to bistveno razliko med ideološko pretenzijo in družbeno stvarnostjo v Jugoslaviji“ (PRAXIS 3-4/1972, 383). Itd.

Vprašanje konkretnega

Andrej Ule

Heglova dialektična metoda je neka univerzalna moč filozofskega, t.j. čistega mišljenja, ki vsak svoj predmet spravi do njegovega bistva, kakor hitro se najde v zavesti. Njena univerzalnost ni le v tem, da je neodvisna od predmeta in uporabna za vse predmete, temveč v tem, da zahteva za svojo izpolnitev prav vso predmetnost, ves svet, naravo in zgodovino, skratka vse bivajoče. Šele tedaj, ko objame prav „vse“, je uresničljiva in izpolnljiva.

Ker je to miselna metoda, najde tudi svoje rezultate v misli, kar pomeni, da je bistvo ki ga išče oz. bolje producira miselno, pojmovno. Ker pojem ni kaka kaotična slika v zavesti, temveč urejena celota, mora biti enota svojih možnih določil tudi „vse“ kot ga zahteva ta metoda, neka celota bivajočega, v kateri vsak del stopa na določen način v drug del in v celoto samo kot moment te celote. Šele če je izpolnjen ta pogoj, je seveda možno, da se ta celota bivajočega spozna v svojem bistvu, ki je tudi pojmovno. Izdelava take metode je bila neuresničen cilj vseh dohegovskih filozofov, njihove „metode“ so bile ali parcialne ali pa nasilne (npr. Descartesova analitična metoda), Heglova pa je edina, ki prosto pusti samemu predmetu, da zaživi v njej svoje lastno (čeprav abstraktno) življenje in temu življenju sledi do svojega in predmetovega vira in vrhunca – t. j. do spekulativnega pojma. Vsak spekulativni pojem je specifičen način pojava absolutnega (ideje) v zavesti in za zavest. To je zmožnost, ki želi v vsaki formi zavesti oz. v vsakem predmetu odkriti absolutno, očistiti in razviti zavest do duha, kjer bi se vsi predmeti in pojavi sveta kazali le po svoji bistveni, resnični in absolutni plati. Pravzaprav je v tej težnji istovetna z večino dotakratnih filozofij, posebno metafizike. Tisto, kar jo poleg njene dovršene univerzalnosti še loči od običajnih metod ideiranja v vsej dotakratni filozofiji, je to, da skuša pojmovati gibanje zavesti oz. misli od prvotne čutne neposrednosti predmeta (ov) do duha kot razvoj samega predmeta od naravne povnanjenosti do pojma, ki ga opravlja prav ta ideirajoča zavest na svoji zgodovinski poti oz. njeni individualni ponovitvi. Metoda tako ni ostala nekaj zunaj predmeta, temveč je le spekulativno izvedena refleksija gibanja predmeta kot predmeta zavesti. Kot pristno filozofsko metodo nujno zajame vase tudi sebe samo, tako se tudi sama razvija hkrati s predmetom. Ta pot zavesti je seveda bistvena pot, sicer ne bi mogla iz nje „izvedena“ metoda kazati bistva predmetov (in zavesti). Ker se vsa ta filozofska pot nahaja v zavesti, je nujno, da vsa predmetnost, ves svet, vsa dejanskost obstaja le kot predmet zavesti in za zavest, kajti le tako je mogoče, da se spekulativno, iz samega gibanja misli oz. reflektirajoče zavesti, pride do absolutnega bistva predmeta, do čistega pojmovnega spoznanja vse dejanskosti. Enako nujno je, da se to spoznanje in vse napredovanje vedenja pojmuje kot samorazvoj zavesti oz. napredujoče samozavedanje zavesti o tem, kako je vsa predmetna dejanskost le njena bolj ali manj razvita odtujitev ali vnovično prisvajanje same sebe. Program te filozofije je tedaj izpolnjen takrat, kadar se vsa celota dejanskosti, vključno z njenim zgodovinskim razvojem, pokaže kot izpolnjena celota refleksije, in ker gre za absolutno resnico, kot celota absolutne refleksije. Ta refleksija seveda ne more biti nekaj poljubnega ali subjektivnega, temveč je razvijajoča se identiteta objektivnega in subjektivnega – absolutne ideje, kot jo imenuje Hegel. Tedaj se mora tudi ves proces pokazati ne le iz človeškega stališča, temveč absolutno, iz stališča same absolutne ideje zanjo samo in za nas. To seveda zahteva priznanje neke identitete človeka in boga, njune bistvene povezanosti. Hegel je tu odlično porabil spekulativno jedro krščanstva in ga zato nujno

proglasil za eno najvišjih oblik vedenja – absolutnega vedenja. Iz tega skiciranega opisa Heglove filozofije (ki je eno samo, univerzalno razvijanje njegove metode in temeljne ideje) je razvidno, da se bo njegovo filozofsko delo začelo najprej s prikazom poti te duhovne refleksije, kot se pojavlja za človeško zavest, torej s Fenomenologijo, nadaljevalo s prikazom te refleksije, kot obstaja za absolutno idejo samo, torej z Logiko in Enciklopedijo, kjer se prikaže ves razvoj absolutne ideje od logike do absolutnega duha, in zaključilo zopet z analizo najvišje upodobitve duha v dejanskosti, t. j. v Pravni filozofiji.

Z dovršitvijo svojega sistema je Hegel na poseben način tudi teoretično zaključil razvoj vse dotakratne filozofije in praktično izpolnil njene najvišje spekulativne možnosti.

Tako te filozofije kot tudi Heglova (razen morda Kantovega kriticizma, ki je postavilo početje vsake metafizike pod vprašaj) so skušale dojeti bit in življenje dejanskosti in ga hkrati čisto spekulativno prikazati, t. j. opravičiti njegovo existenco in pojavnost tako, da so dejanskost navezovale na neko absolutno bit, ki je dostopna ravno temu spekulativnemu početju. Hegel je bil tisti, ki je to težnjo poizkušal realizirati na popoln način, kar se mu je glede na obče predpostavke spekulativne filozofije tudi dokaj posrečilo. Hegel se trudi tako, da nikoli ne poizkuša zanikati dejanskega obstoja in dejanskega življenja na račun spekulacije, temveč ju skuša po vsej sili opravičiti, pa čeprav je pri tem dostikrat sofist. Gre mu namreč za to, da bi obdržal življenjskost svoje filozofije, da bi ostal konkreten tudi tam, kjer je najbolj abstrakten. Njegov namen je vseskozi pomiriti pravo konkretnost in pravo abstraktnost. To nalogo opravlja specifično pojmovanje spekulativnosti, ki v dialektiki družiti abstraktnost „čistih pojmov“ in konkretnost življenja. Življenje mu je že od mladostnih časov pomenilo sinonim za konkretnost. Življenje kot samodelujoča organska celost je Heglu nenehno pred očmi, tudi ko gradi svojo logiko. Zato je moral tudi v logiki najti skrajno „abstraktno“ obliko življenja, in to kot gibanje čistih pojmov (idej), ki prehajajo drug v drugega in se ob tem bogati do absolutne polnosti. Sam je to označil kot življenje božanstva, preden je ustvarilo svet. Prava konkretnost mu je bila vseskozi na strani občega, pojma, toda izpolnjenega spekulativnega pojma, ki je popolna enotnost občega, posebnega in posamičnega, v nasprotju od abstraktnega, razumskega pojma, ki vsebuje le obče v nasprotju s posebnim in posameznim (Enz. logika, par. 164).

Spekulativni pojem je ideja, zato je ideja vedno nekaj konkretnega, se pravi vsebinskega, živega, delujočega. Abstraktna je le po svoji formi, ker je pač miselna, sicer pa je v bistvu konkretna – enotnost različnih določil. (Zgod. fil. Uvod). Filozofiranje je zato vedno nekaj konkretnega, kajti le konkretno je resnično in resnica je vedno konkretna. Najkonkretnější je seveda duh, ki vzdržuje konkretne občosti – ideje. Refleksija razuma tega ne dojema in meša svoje pojmovanje abstraktnosti s filozofskim. Hegel ob vsaki priložnosti tja do ironije prikazuje zmoto tega stališča, češ da je v resnici razumsko „konkretno“ ravno abstraktno (na slab način), neresnično in celo nepraktično. Konkretno je zato Heglu drugo ime za enotnost biti na sebi in biti za sebe, torej za sam temeljni duhovno – dejanski proces. Ta proces in to konkretno sta nekaj delujočega, neko delo, ki po Heglu vsebuje ravno ta dva momenta biti. Torej je konkretno v tem procesu delo, prav tako pa tudi proizved in sama dejavnost (Fil. zgod. Uvod). Sama filozofija je za JUGOSLAVIJA „...je razvoja konkretnega“ (ibid.). Zaradi te konkretne vsebine in biti ideje in duha je tudi možno, da se s samopoglabljanjem ideje (duha) hkrati razvije neka nova vsebina, neki nov predmet, kajti ideja je izvor vse vsebine in eksistence. Zato je tudi lahko razvoj sveta samorazvoj ideje in njene neskončne vsebine. Hegel sicer priznava enako konkretnost tudi posamičnim naravnim stvarim in čutni zavesti, toda ta je kljub bogastvu vsebine najsiromašnejša v mislih. Konkretnost misli je sicer siromašnejša po vsebini, a zaradi občega je lahko konkretnější od prejšnje. Konkretnost ideje in duha pa je neprekosljiva. Zato so tudi prvotne filozofije zelo čutne in (razumsko) abstraktne hkrati, a kasnejše so konkretnější, ker so boljše dojele idejo. Duh je zato konkretno obče,

priroda konkretno posamično (ibid.), duh pa je nad prirodo ravno toliko, kolikor je obče nad posamičnim. Konkretno prirodo se le mehanično združuje in razpada; kolikor je v njej življenja, je že rezultat dviganja duha. Tako je skušal Hegel celo vse organsko življenje pripisati prej duhu kot prirodi, ki jo je kot negacijo ideje, se pravi tudi življenja, videl le mrtvo, neživo. V Heglovi filozofiji je ravno tu velika praznina in razlika od pojmovanja v mladostnih delih, kjer je še vezal življenje na prirodo samo, kar je bilo še neka univerzalna zveza narave in duha, njuna bistvena enotnost. Paradoks je v tem, da je vse svoje temeljne pojme o življenju, o konkretnosti, dobil iz abstrakcije konkretnega naravnega bitja in žitja in jih nato pridržal le v tej abstrakciji, tako da sta se mu tudi življenje in prava konkretnost kazala le v abstrakciji narave, narava pa kot abstraktna negacija abstrakcije.

Vendar je ta rezultat nujen zaradi konsekventne izvedbe programa, ki je želel identitetno pomiriti spekulativnost in konkretnost oz. dejanskost. Zato je moral nekje žrtvovati del dejanskosti spekulativnosti, kajti v resnici se nenehno opaža, da se dejanskost ne da pomiriti s spekulativnostjo, tudi ko je ta zaključila svoj krog. Heglov program se je tako moral potrditi v znanem geslu: „Kar je umno, je dejansko, kar je dejansko je umno.“ Ker pa je to dejansko še naprej in vedno bolj kazalo svojo neumnost, je bilo treba ali potisniti nov del dejanskosti pod „negacijo ideje“ ali pa zavreči princip. Razvoj poheglovske filozofije kaže, da je slednja zavrgla princip in ni več iskala lažnega pomirjanja obstoječe dejanskosti in uma, biti in spekulacije ipd. Prišlo je tudi do zoperstavljanja obeh polov.

Za Hegla je bila torej prava konkretnost prav ta zatrjevana identitete umnega (resničnega) in dejanskega. Na tej identiteti se mu je gradila vsa racionalnost njegovega sistema, racionalnost te konkretnosti pa je tudi njena resničnost in dejanska upravičenost. Slovenci smo že od nekdaj imeli dva prevoda za besedo Wirklichkeit, namreč dejanskost in resničnost. Čeprav je prišlo do tega verjetno zaradi filozofske nerazgledanosti prvotnih prevajalcev, pa nam ta dvojnost na neki način bliže postavi heglovske situacije. Hegel v resnici želi identiteto obeh, t.j. dejansko=resnično (umno), za nas pa oboje ni več enako, temveč predstavlja temeljni nerešen problem. Tako še vedno ostaja problem konkretnosti pa tudi racionalnosti. Kot je bil odnos med dejanskim (svetom, naravo, empiričnimi ljudmi . . .) in „resničnim“ (umnim, inteligibilnim, božanskim) vedno najtrši preizkusni kamen vsake filozofije – imenujmo ga **problem konkretnosti** in se je kazal v vseh mogočih oblikah, tudi v metafizično – logični (problemi identitete in razlike, občega in posamičnega – skratka „dialektični“ problemi), ostaja tak tudi za nas. Od Hegla lahko nedvomno vzamemo njegov obči program, ki je ravno reševal problem konkretnosti, „filozofijo kot spoznanje razvoja konkretnega“, ne da bi pristali tudi na njegovo rešitev. To je univerzalni problem vse filozofije, ne le predheglovske.

Ta problem bi se nasploh lahko glasil kot iskanje tistega izvora, ki bi omogočil premostiti prepad med dejanskim, ki mu grozi gola faktičnost brez osmislitve, in med „resničnim“ (umnim, smiselnim), ki mu grozi gola formalnost in poljubnost. Le tako bo namreč še imelo iskanje resnice in prizadevanje za bistveno drugačen svet kak smisel. Predvsem pa se moramo zavedati, da ni nobene racionalnosti in uspešnosti mišljenja ter delovanja, če se izgubimo bodisi v faktičnem ali v formalnem (formalna mi pomeni tudi vsaka misel, ki abstrahira od dejanskega sveta in išče neko svojo resnico onkraj njega. Take narave je npr. tudi metafizično bežanje v bit, ki „je“ le onkraj bivajočega). Vse to so nekonkretne, abstraktne rešitve.

Heglovska identiteta „dejansko = umno = konkretno = racionalno = resnično“ je razpadla v vseh svojih kosih in je ppravzaprav niti nikoli ni bilo, pač pa je bil vedno najvišji človeški interes, da se ji nekako približamo in s tem sploh natančneje določimo njene člene.

V resnici mimo konkretnega vsaj kot spoja občega in posamičnega (individualnega) nikoli ne moremo, saj je že vsak individuuum, s tem ko je človeški individuuum, do grla zakopan prav v ta problem – namreč v problem, kako iz navidezne identitete „mene“ in

„človeka“ preiti v zares človeško, racionalno identiteto. Šele tedaj namreč postanem konkretni individuum, dejansko toliko, kolikor je le-to pravi moment moje konkretnosti, ne pa gole faktičnosti življenja.

Danes je že skoraj fraza govorčiti o dejanskem, konkretnem ipd., vendar kaže, da se pomena teh pojmov in njihove problematičnosti ne zavedamo. Tako naj bi bilo dejansko in konkretno nekako orožje proti spekulativnosti in metafiziki, v resnici pa ta dva pojma vsebujeta vse metafizične probleme, ki si jih lahko zamislimo, in golo zatrjevanje pomeni padanje v nove metafizike. Imamo občutek, da smo s tem, ko smo izrekli eno ali drugo, povedali nekaj pomembnega, vendar je to le slutnja, ki je kljub tolikim „filozofijam konkretnega“ (vključno z marksisti) brez analize. Podobno nizki so ugovori tudi proti dejanskemu, konkretnemu, češ da je to nefilozofsko, netrascendentalno ipd, saj tudi ti vlečejo za sebe samo en konec niti, in sicer tistega, ki je na polu „resničnega“, umnega ipd. Da je ravno problem konkretnosti, t.j. odnosa transcendentalnosti in empiričnosti, bistven problem vseh teh filozofij. Pa če se ga še tako izogibajo ali ga imajo za banalnega (padec in bivajoče ipd.), kaže njihovo neracionalno ravnanje, kadar se vendarle lotijo „empirije“ (pretvarjanje določenih značilnosti v abstraktne, spekulativne pojme, ki po svoji moči obvladujejo dejanskost, npr. „znanost“, „tehnika“, „moč“, „subjektiviteta“ ipd.) To najjasneje kaže, da še nismo prišli iz hegovskih vzorcev.

Vprašanje racionalnosti konkretnega je skušala praktično rešiti vsa dosedanja zgodovina, teoretsko pa filozofije in ideologije. To nam tudi lahko pove, da se tega problema ne da rešiti naenkrat ali le teoretično, toda reševati ga moramo, ker je naš bistveni in tudi vsakdanji problem.

Že Hegel je vedel, da je konkretno nekaj živega, celovitega in delujočega. Torej se z delom nekega živega subjekta, ki mu je le-to bistvena dejavnost, razrešuje tudi problem konkretnosti. Marx je v svoji hkratni navezavi in obratu od Hegla v bistvu razvil to misel, vendar je prej uvidel praktične korenine in praktično vrednost tega problema za dejanske individue. Za Marxa ni več vprašanje, kako spekulativnosti zagotoviti racionalnost in dejanskost ali obratno, temveč kako človeški življenjski praksi pridobiti njeno racionalnost, t.j. človeškost. Marx je namreč po že opravljeni kritiki Hegla s strani mladohegovcev in Feuerbacha jasno vedel, da je človek tisto živo bitje, ki je s svojo produktivno prakso nosilec razvoja konkretnosti in prvo konkretno bitje, to se pravi bitje, ki je vedno (nerazrešen) spoj občega, posebnega in posamičnega, idealnega in realnega, dejanskega in umnega, pa tudi abstraktnega in konkretnega. Čeprav Marx redko uporablja pojem konkretno in rabi raje pojem dejanskega (ki vedno izraža njegovo praktično življenjsko plat), pa vendarle govori v našem smislu.

Človek je v svoji produktivni praksi (praksa pa je celokupen način izražanja življenja nekega bitja, da se potrdi prav kot tako bitje) stalno v nekem zavestnem, vsaj nekoliko svobodnem odnosu nasproti svojemu rodu, ki je naravna občost, ki pa ni nad njim, temveč v njem. To rodovno bistvo so ljudje sami, kolikor skupno delujejo kot ljudje. V razvoju tega bistva se razvijajo produktivne življenjske sile ljudi, ustrezni družbeni odnosi idr., oz. bolje: kakršne so oblike organizirane produktivne sile in kakršna je njena splošna razvitost, takšno je to bistvo, takšni so ljudje. Tudi Marksova „dialektična metoda“ je v nekem zvezanju na „bistvo“ oz. na odnos do njega. Toda ker to bistvo ni kakor Heglovo že vnaprej zagotovilo racionalnosti človeka in človekovega sveta (kar ni neko umno ali spekulativno bistvo), se tudi metoda ne zadovolji s tem, temveč „človeka“ kritično sooči z njim samim, skratka sooči bivanje ljudi z njihovim bistvom in bogastvo človeških univerzalnih sil in odnosov s stanjem družbenih, organiziranih prod. sil in z njim prirejenim dejanskim odnosom. Ne glede na to, ali vse to tudi vedno imenuje „bistvo“ „človek“ ipd., pa je ta analiza v bistvu ista. Negativnemu odnosu člov. bistva in čl. eksistence ustreza na subjektivni strani negativni, kritični odnos med umnostjo in

dejanskostjo. Cilj te metode ni v zvezanju na pojem ali na idejo, ki obstoji po sebi in za sebe, temveč na obče predpostavke tega stanja dejanskosti, tu pa je Marx vedno tako radikalen, da ne pušča ob strani nobenega dejstva, ki bi znova zameglilo dano analizo ali načelno preprečevalo spremembo danega stanja. Skratka, najdeni rezultat skuša vrniti ljudem in njihovi emancipirajoči praksi, ne pa ga zapirati v „rezultat“. Njegova metoda je zato globalno analitična, njena sintetičnost pa je le nakazana s tem, ko daje možnost praktični spremembi stanja v komunistični revoluciji. Zato nobena dialektična sinteza ne more dokončati Marxove analize, razen kolikor ne postane teorija orožje emancipirajočih se ljudi. Toliko v opomin tistim, ki menijo, da je Marx kdajkoli pisal le „čisto teorijo“. Ta dejavnost teorije ne more prenehati, dokler ostaja stanje, ko je „človek odtujen sam sebi“, oz. dokler je dejanska družba le „karikatura dejanskega skupnega bistva, njegovega resničnega generičnega življenja“. (Op. k Millu). To je stanje, ko ostaja ugotovitev „jaz sem človek“ za večino ljudi le abstraktno – obča opredelitev brez konkretne vsebine razen gole rodovne vključenosti. Marxova teorija zato vedno znova začenja v dejanski družbi in končuje v revolucionarni „uporabi“ te teorije na dani dejanskosti ljudi. Kot je za analizo konkretnega značilen odnos posamičnega in občega, tako je tudi Marx na poseben način reševal to vprašanje, a tako, da je ostal vedno zvest konkretnosti svoje teorije. Zanj zato ni prvenstveno vprašanje abstraktnega odnosa obeh, ki velja že po sebi, temveč njegova konkretna rešenost v dejanskem svetu, kjer se že vedno družijo neko obče in posamično. Kajti kolikor je človeškost generična opredelitev ljudi, toliko že obstaja neka enotnost občega in posamičnega – prav v ljudeh. Ker pa je „človek“ kar „človeški svet“, je dana enotnost tudi svetovna, univerzalna. Njegova analiza kaže, da se namesto univerzalnega človeškega interesa kaže kot tak neki parcialni interes, ki se predstavlja za človeški interes. Ta interes je vedno razredni interes vladajočega razreda, zato je tudi vsako obče, ki se tako podstavlja ljudem kot njihovo bistvo ali naloga, „umazano“ zaradi tega interesa. To „obče“ ne bi moglo obstati in še manj veljati, če ne bi bil ta razredni interes praktično organiziran v delitvi dela in ljudi (na vladujoče in vladane) – v državi kot konkretni realizaciji tega občega v dejanskem. Zato je tudi vsaka identitetna formula konkretnosti nujno končala v potrjevanju dejanske države. Kot je to obče v različnih podobah raznih ideologij abstraktno, nekonkretno, mistično stopalo v zvezo s svetom, s posamičnim in posebnim, tako se je analogno postavljala državna sila in oblast nad parcialne zasebne interese. Marx je bil tisti, ki je najjasneje uvidel, da je ta državni interes le abstraktno-konkreten (zatorej nujno v sebi protisloven) zasebni interes vladajočih razredov in da se mora ukiniti razredna delitev dela in družbe, da bi se prekinilo tako vladanje delnih občest. Zato se z nobeno boljšo teorijo občega in posamičnega, npr. v kakem „marksističnem dialektičnem sistemu“, po njegovem ne bi dalo rešiti tega problema, razen če znova ne postanemo metafiziki.

Kakor se je vsaka dosedanja razredna družba gradila na tej identifikaciji razredno občega in dejansko človeškega, torej na neki fiktivni racionalnosti obstoječega, tako Marx in Engels temu nasproti postavljata realizacijo konkretnega človeškega interesa, ki ne bo več parcialna, temveč konkretna občest, rešitev problema občega in posamičnega, abstraktnega in konkretnega na dejanski, racionalen način. Zato namesto razrednega, zasebnega interesa privatnikov nastopa v „človeški družbi“ ali „podružbljenem človeštvu“ totalni človeški interes individuumov kakršni so po svoji človeški naravi (O. ideologija in drugod) Individuum mora zavreči parcialni „čut posesti,“ da pridobijo „človeški čut.“ Vsi ti izrazi postanejo seveda abstraktni in metafizični, če jih želimo razumeti po sebi in jih postaviti kot kak, npr. moralni, cilj sedanjim ljudem. Marx dobro ve, da sta se ravno „človek“ in „človeško“ nešteto krat zlorabila, da se je vsakemu konkretnemu izkoriščanju podstavljal univerzalna človečnost, moralna upravičenost ipd. Seveda tudi ni tako naiven, da bi zdaj kar odpravil te besede ali pojme, da bi „pozabil na človeka“ in prešel v „čisto teorijo.“ To ne odpravlja odtujitve in „slabega stanja“ sveta. Seveda

mora še vedno govoriti in misliti o človeku (in ravno o njem – v tem je radikalnost njegove teorije), občem ipd., kajti sicer ne moremo ničesar več misliti ali govoriti.

Čim bi namreč odpravili človeškost kot univerzalni predikat in človeka kot univerzalni subjekt vsega mišljenja, delovanja in govorjenja, bi nujno odpravili tudi vsako „obče“, torej tudi vsako objektivnost, znanost in resnico. Za Marxa dejstvo nenehnega zlorabljanja ljudi v takem ali drugačnem občem interesu (npr. humanitete, svobode, pravice ipd.) ne pomeni toliko odpravljanja te občosti, temveč njeno pravo konkretizacijo, to pa pomeni vključitev v kritično, revolucionarno teorijo praktičnega spreminjanja razmer. L. teorija, ki je hkrati praktična, torej teorija, ki svoje teoretske, obče interese najde in potrdi med ljudmi, je konkretna, racionalna teorija. Njen obči teoretski, človeški interes se mora praktično pokriti z interesom prizadetih ljudi. Tak interes po dejanski, človeški razrešitvi zgodovine imajo za Marxa le proletarci, ki predstavljajo univerzalno negacijo človeškosti in ki so že realno onkraj buržoaznih iluzij. Le tisti, ki je oropan vsega človeškega, ima lahko po njegovem tudi interes po konkretni človeškosti. Razredni interesi proletariata so po njegovem prvi posebni interesi, ki se vsaj v anticipaciji pokrivajo s človeškim interesom in temu zagotavljajo neko racionalnost. Zato je teoretsko sprejetje proletarskega položaja nujno za vsako globalno teorijo družbe in za filozofijo, kolikor se skuša udejanjiti. Morda je Marx to izrekel najjasneje v Pismu Rugeju: „Eksistenca trpečega človeštva, ki misli, in mislečega človeštva, ki je zatirano, mora nujno postati neužitna in neprebavljiva za pasivno in topo uživajoči svet filistrstva. Stari svet moramo v celoti privleči na dan in novi svet pozitivno izoblikovati. Čim dlje bodo dogodki dopustili, da se misleče človeštvo osvesti in trpeče človeštvo zbere, tem popolnejši bo prišel na svet produkt, ki ga nosi sedanost v sebi.“ To je zame ena najjasnejših formulacij vsebine proletariata in njegove vloge, ker je jasno povedano, da proletariat postane revolucionaren šele takrat, ko sprejme medse kot svoj del tudi misleči del človeštva in ko misleči del sprejme proletarski interes. To je globlja opredelitev od one, ki proletariat le dejansko določa glede na vlogo v ekonomskem procesu, torej kot delavski razred.

Medtem ko postane filozofski interes zgodovinski in socialni interes prizadetega, filozofirajočega individuuma, ko se njegova reakcija na obstoječe ne izteče le v teoriji, temveč postane ta teorija konkretna in racionalna, torej ko se univerzalno druži z njegovim človeškim interesom ki nastaja prav iz temeljne odločitve za resnico kot temeljne človeške moči, nasproti vsem drugim močem, ko se ta resnica spopade z lastno neresnico (razrednim interesom zasebnega lastnika „svoje človečnosti“) – se izpolnjuje tudi tista prvobitna naloga filozofije, ki je v razrešitvi konkretnega do njemu lastne racionalnosti.

Človeško se tako vendarle lahko uveljavlja kot konkretna, racionalna stvarnost in dejavnost, ne da bi izdajalo samo sebe.

BIBLIOGRAFIJA

G. W. F. Hegel, Istorija filozofije I, Kultura, Beograd 1964

G. W. F. Hegel, Enciklopedija filozofijskih znanosti, Legos, Sarajevo, 1965

G. W. F. Hegel, Ver denkt abstrakt, Werke 4, Suhrkamp Verl., Frankfurt am Main, 1970

K. Marx, F. Engels, Izbrana dela, I, II, CZ, Ljubljana, 1969

H. Marcuse: Ueber konkrete Philosophie. Archiv f. Socialw. u. Sozialpolitik, str. 62, 1929

K. Kosik, Dialektika konkretnega, Misel in čas, CZ, Ljubljana, 1969

Dialektika in naddoločenost

Nenad Miščević

Danes se vse bolj govori o Althusserjevem marksizmu. Napadi na njegovo knjigo „Za Marxa“ so bili le začetek. Sledile so polemike z „Brati Kapital“, obtožbe za maoizem; slednje še bolj zato, ker je neki maoistični tovariš iz „Ecole Normale“ prevzel njegove invektive proti humanizmu in jih obrnil proti tedanjemu vodstvu PCF. Danes se obrača proti njemu „Tel Quel“, skupina, ki mu je vselej stala zelo blizu.

Hkrati pa postaja Althusserjev vpliv vse bolj viden. Njegovi učenci predavajo na Sorbonni, v Vincennu, na Ecole Normale, število teoretičnih del, ki so jih vzpodbudile njegove ideje, vse bolj raste. Razen Francije so njegov vpliv širi v Italiji in Angliji.

V sklopu obče filozofske konjunktore v Franciji, in ne le v Franciji, ima Althusserjevo mišljenje poseben pomen. Če so nekateri naredili Freuda primernega strukturalističnemu branju, če so spet nekateri drugi segli po Nietzscheju, pa je bil na začetku Althusser skoraj edini, ki je bral Marxa v skladu z novim stilom mišljenja, ki se je rojeval v Franciji. Rezultat: njegovo branje Marxa je prešlo v vse produktivne post-strukturalistične poiskuse, ki so tako ali drugače segali po Marxu. Althusserjev Marx je postal Marx cele generacije.

Poleg tega ne smemo pozabiti, da je bila ena glavnih Althusserjevih zunajteorijskih inspiracij kitajsko izkustvo. Verjetno bi bil njegov radikalizem brez tega mnogo manj radikalen. Kakorkoli že, M. A. Macciochi, ki je s svojo ogromno „De la Cina“ vsekakor pristojna soditi o teh stvareh, trdi v zaključnem poglavju, da je Althusser (ob obveznem Gramsciju) vsekakor edini avtor, ki nam omogoča premisliti z marksističnega stališča to, kar se v zadnjih petnajstih letih dogaja na Kitajskem.

V vsej tej konjunkturi teoretičnih in političnih teženj se z vse večjo ostrino zastavlja vprašanje: kaj je pravzaprav Althusser prispeval k marksizmu?

Izbrali smo enega od aspektov tega prispevka, da bi o njem govorili; aspekt, o katerem poleg problema humanizma najbolj diskutirajo: vprašanje dialektike in naddoločenosti. Zadovoljili se bomo s tem, da bomo poudarili tiste strani vprašanja, ki se nam v tem trenutku zde najvažnejše, zavedajoč se, da gre za zelo majhen del tega, kar sledi iz Althusserjeve teoretizacije dialektike. Za osnovo nam bodo teksti iz Nolitove izdaje „Za Marxa“, tretje poglavje, „Protislovnost in naddoločenost“.

Problematika naddoločenosti spada v krog vprašanj, ki zadevajo bistvo in usodo Marxove dialektike. Pri nas so problem Marxove in marksistične dialektike reševali tako s historične kot s sistemske strani – predvsem kot problem odnosa marksistične in heglvske dialektike. S tveganjem, da poenostavljam, in z upanjem, da bo ta simpozij ovrgel moje trditve, bi rekel, da je ob tem reševanju glavna tendenca šla v naslednjo smer: predvsem so potegnili vzporednico med ideologijo in dejanskostjo, nato so dialektiko obrazložili kot ideologijo meščanskega sveta. Marx je v skladu s takšno razlago dialektiko skoraj nedotaknjeno prevzel od Hegla in jo uporabil kot metodologijo opisa meščanskega sveta: „Kapital“ je „Znanost logike“ kapitalističnega načina proizvodnje, hkrati pa dialektična logika - ontologija meščanske biti.

Dialektika je bila s tem za nekaj let bolj ali manj odstranjena z dnevnega reda. O Marxu se je govorilo z njegove trans-dialektične strani, kot o mislecu, ki je do določene mere (u nekoliko) dospel onkraj zaprtega kroga dialektike. Dediščina dialektične problematike v delu Marxa, Engelsa, Lenina in – če dovolite – Maoa je bila odpisana na račun vulgarizacije in pozitivizma. Z Althusserjem pa stopamo v radikalno drugačno proble-

matiko. Nikakor mu ne gre za zavračanje ali delno zavračanje vprašanja dialektike: (zdi se) nasprotno, kot da so temu vprašanju podrejena vsa ostala.

Tako stopa v središče pozornosti vprašanje: v čemu je novum marksistične dialektike glede na Heglovo? Nasprotje materializem idealizem ima samo vrednost pokazatelja, ne pa tudi vrednosti argumenta; to nasprotje kaže drugje, v sami dialektiki.

Tukaj uvaja Althusser pojem naddoločenosti.

„Ne gre mi posebej za termin naddoločenost (sposojen od drugih disciplin), toda – od pomankanju boljšega – ga uporabljam hkrati kot drugih disciplin, toda – ob pomanjkanju boljšega – ga uporabljam hkrati kot zakaj imamo opravka z nečim, kar je popolnoma drugačno od heglovske protislovnosti („Za marxa“, str. 97). („Za Marxa“, str. 97).

Naddoločenost se v njenem najenostavnejšem pomenu običajno materializma bi to najbrž (po prilici) pomenilo, da niso fenomeni vrhnje stavbe nikoli enostavno determinirani z bazo, marveč da so na vsaki ravni vrhnje stavbe determinirani na specifičen način. Drugače povedano, pravna struktura reflektira po svoje določen ekonomski vpliv, dano ekonomsko situacijo, filozofija spet po svoje, religija po svoje.

To bi dalje pomenilo, da se zgodovinska zakonitost, ki jo reprezentira stanje baze, reflektira z različno stopnjo nujnosti, tako da bi na primer fenomeni umetnosti ali filozofije bili manj podrejeni železni verigi nujnosti kot pa fenomeni ekonomije ali politike.

Tako dojet pojem naddoločenosti so upravičeno kritizirali. Očitali so mu, da uvaja klasični pojem determinacije, le da to dela skozi mala vrata ter pod modernim in modnim imenom. Po mnenju kritike se je tu stara prirodoznanstvena formula preoblekla v strukturalistično obleko in se hoče rehabilitirati kot revolucionarna novost.

Mislimo, da so te kritike povsem upravičene. Tako dojet pojem naddoločenosti spada v površno in pozitivistično koncepcijo zgodovine. Predvsem zamenjuje teoretično elaboracijo s statistično pravilnostjo, govoreč o nujnih in manj nujnih fenomenih. Poleg tega ostaja znotraj področja Heglove dialektike in jo vulgarizira: tako dojet marksizem je neka poenostavljena in razvođenjena fenomenologija duha.

Kljub navidezni enostavnosti Althusserjev pojem naddoločenosti meri drugam. Ključ za njegov pomen nam da teza, da to, kar je naddoločeno, niso niti stvari niti fenomeni, marveč njihovi odnosi, da je kontradikcija tista, ki je naddoločena.

Konkretno, ob primeru baze in vrhnje stavbe, bi to pomenilo, da je odnos baze in vrhnje stavbe določen z nečim, kar ni več niti samo baza niti samo vrhnja stavba, marveč specifična situacija ali tendenca, ki ju dovaja v to in takšno medsebojno vez.

Pravi problem je torej drugje: predvsem je treba pogledati, kakšen tip določitve vsebuje pojem kontradikcije in kaj uvaja naddoločenost kot svoj učinek glede na strukturo kontradikcije.

Kar se tiče prvega problema, bomo začasno odgovorili, da določitev z enostavno kontradikcijo pomeni predvsem imanentno določitev, določitev s protislovjem „stvari same“, nato takšno določitev, ki operira s celotami in ki deluje kot določitev s celoto, totalitetno ali organsko določitev. Te odgovore je lahko verificirati ob primeru heglovske dialektike, in nanje se bomo vračali pri obravnavanju odnosa Althusser–Hegel.

Kar se drugega problema tiče, implicira naddoločenost protislovja predvsem to, da je vsako protislovje kompleksno. Vzemimo elementarni primer razrednega nasprotja. V čistem, nemogočem stanju gre za uravnoteženo, enostavno nasprotje. Toda takšnega stanja nikjer ne srečamo – v sodobnem svetu, ki ga seka cela lestvica dodatnih protislovij, npr. Med imperialističnimi, polkolonialnimi in kolonialnimi deželami, je razredno nasprotje v vsaki deželi določeno z mednarodno konjunkturo omenjenih dejavnikov, vmeščeno v boj tendenc, ki ga prehajajo. V fevdalnem svetu je bilo naddoločeno s stanovskimi nasprotji itd.

Kompleksnost protislovja pomeni, da so poleg glavnega para nasprotij tudi dodatni pari, kjer je vse to vzajemno povezano: dano nasprotje se – enostavno ali obmjeno – odraža **znotraj** svojih lastnih členov.

Drugače povedano, v kompleksnem protislovju se artikulira nekoliko protislovij, zaradi česar niti navidez prvo protislovje ni enostavno, marveč v njemu vselej dominira ena stran. Althusser imenuje takšno artikulirano kompleksno strukturo naddoločenih protislovij „struktura z dominantno“

Bistvo strukture z dominantno leži v neenakosti, nesimetričnosti njenih elementov.

Prvi učinek takšnega pojmovanja strukture je brisanje pojma negacije, postavitev negacije v ideološki muzej heglovstva. Če drugi člen protislovja nikoli ni enostavna „drugotnost“ prvega člena, njegova ukinitvev in ohranitev v drugem, marveč nesimetričen in nezvedljiv moment, tedaj pomeni negacija le **takšno percepcijo protislovja, ki ga zva- ja na simetrijo**, torej falsificira v tistem, kar mu je najbolj lastnega. Drugi člen nasprotja nikoli ni negacija prvega, marveč je od njega **različen** in z njim **nesimetričen**.

Teoretične konsekvence te kritike negativnosti so ogromne. Omenili bomo le to, da se je Althusser s svojim zavzetjem stališča vključil v že klasično gibanje v sodobni franco- ski filozofiji, v gibanje, ki svojo antiheglovstvo izpričuje predvsem s svojo kritiko negativ- nosti.

Drugi učinek se nanaša na problem temporalnosti in na metafizično kategorijo za- (izvira). Če je vsako protislovje vselej že kompleksno, tedaj ne moremo predpostaviti enostavne, simetrične situacije, iz katere bi izhajala vsa ostala protislovja – kot je to primer pri Heglu in v vsej klasični filozofiji, razen morda pri Spinozi. S tem odlaganjem in brisanjem začetka, vsebovanim v izrazu „vselej-že“, se Althusser odločno postavlja nasproti vsaki metafiziki izvira: „Nimamo več prvobitnega bistva, marveč nekaj, kar je ‚vselej-že-dano‘ tako daleč nazaj, kolikor seže spoznanje v njegovo (v našem prevodu napačno ‚svojo‘ – op. avtorja) preteklost.“

Zaključek: „Specifična razlika marksističnega protislovja je njegova neenakost ali naddoločenost, ki v sebi odraža svoj pogoj obstoja, se pravi specifično strukturo neena- kosti z dominantno sestavljene vselej že dane celote, ki je njegov obstoj.“ („Za Marxa“, str.179)

Tu bomo šli mimo izredno važne uporabe na področju zgodovine in politike in namesto tega predlagali ilustracijo in tezo. Ilustracija: Engelsova analiza Hegla.

Heglova filozofija je najlepši in najpopolnejši primer enostavne določitve s proti- slovjem. Vsa zgradba se razvija iz enostavnega protislovja med bitjo in nebitjo v „Enciklo- pediji“ ali med subjektom čutnosti in njegovim predmetom v „Fenomenologiji duha“. Izhajajoč iz določljivega in ujemljivega izvira, ki je izvir sam, zaobsega ta razvoj v sebi vsa protislovja, jih organizira tako, da vsak naslednji par ponavlja predhodnega na višji ravni, in jih končno umiri v zaprtem krogu, v katerem sta vsebina in oblika, sistem in metoda eno in isto.

Na začetku svojega „L. Feuerbacha“ pokaže Engels, da je ta krog enostavnega proti- slovja lažen in navidezen. Heglova filozofija pravzaprav maskira neko globlje in neenako protislovje, nasprotje metode in sistema. Ta dva člena nasprotja nimata enake teže: medtem ko je metoda tisto resnično produktivno in dejansko heglovske filozofije, je sistem dodatek, privid, krpa, ki skriva produktivno dejavnost metode.

Ok kod izvira ta neenakost? Je immanentna sistemu ali izhaja iz neke druge instance, je določitvi inherentna ali naddoloča Heglovo filozofijo? Engelsov odgovor je ne- dvoumen: nasprotje metode in sistema le odraža neko drugo nasprotje, nasprotje, ki spada prav v tisto Drugo heglovstva, česar heglovstvo nikoli ni zmoglo misliti, v politiko. „Metoda“ in „sistem“ sta pojma, v katerih deluje protislovje dveh tendenc, progresivne, odpirajoče, politično pravilne in filozofsko produktivne tendence, katere vloga se kaže kot primat metode, in druge regresivne, ideološke, neproduktivne, katere vloga je v tem,

da s sistemom zapira in potvarja metodo. Za Hegla, za njegovo razumevanje lastne filozofije ima sistem prednost — zato, ker se mu odnos naddoločenosti s politiko prikazuje postavljen na glavo. Toda objektivno je glavna stran protislovja metoda, ki proizvaja svoje nasprotje kot svoj privid in svojo potvorbo.

Ob tem primeru vidimo, kako se navidezna celota, navidezno eno, ki v sebi maskira dispartatne tendence, razloči v strukturo z dominantno, v sistem naddoločenih protislovij.

In končno teza: Althusserjevo odkritje pomeni v marksistični dialektiki bistveno novost v tem pomenu, da je poudarilo aspekt te dialektike, ki je do njega ostal skrit. Če drži, da so Marx, Engels in Lenin iz heglovske filozofije potegnili njeno racionalno jedro, tedaj lahko rečemo, da je Althusser izločil iz dialektike Marxa, Engelsa in Lenina neko jedro, ki so ga do njega prikrivale heglovske plasti.

Odkritje naddoločenosti pomeni — če naj uporabimo Sollersov termin — izločitev Drugega Racionalnega Jedra, korak naprej v konstituiranju dialektike, ki ne bo več ničesar dolgovala Heglu.

Z ekstrakcijo „Drugega Racionalnega Jedra“ se pojavijo in postanejo vidne vezi marksistične dialektike z drugimi prelomnimi odkritji devetnajstega stoletja.

Da je neenakost učinek naddoločenosti, toda učinek, ki je nujen in neizbežen za vsako protislovje, za vsak par členov, za vsaki dve strani, pomeni med drugim, da obstaja globlja nesimetrija, ki organizira bitja in našo vednost o njih.

Pojem „specifičnega“ zaznamuje prav to nesimetrijo, ki se upira temu, da bi jo zvedli na nedostatek, na neki še-ne, ali na negativnost, na katerokoli od oblik, primernih za vstop v „carstvo duhov“, v krog pomiritve.

Obstoji presežek, prekoračitev, ki pa deluje le zahvaljujoč temu, da je spet z nečim, kar mu je nesimetrično, kar ostane še znotraj meje: tako se zgodovina giblje prek zamud in anticipacij, nikoli kot homogen proces.

Ta produktivni presežek, spet z mankom, ki deluje tam, kjer se njegovega predmeta ne da več reprezentirati, je odkritje, ki ne pripada le Marxu, marveč prav tako Freudu in Nietzscheju. Freud je pokazal, da se produkcijo nezavednega da reprezentirati v zavestnem le nepopolno, z zamudo in nesimetrično: tam, kjer ta produktivnost naleti na mejo predstavljenosti v dvojnem tistega, kar se da predočiti, in tistega, kar je lahko zastopano, stopi v igro slepega pega, gibljiv in neulovljiv manko, znak, da je za predstavo nekaj nepovrnljivo zgubljenega. Nietzsche pa je zaslutil, da je vsaka reprezentacija potvarjanje, nemoč, da bi se reprezentirala obilnost, neskončni presežek tistega, kar je imenoval volja do moči; tako so ves svet, vsa bitja in vsa kultura, obsojeni na to, da so neustrezni reprezentanti nečesa, kar jih neskončno presega, kar jih nič v njihovem lastnem srcu, kar pa ni nikakršna negacija niti negativnost, marveč prav nezvedljiva asimetričnost življenja v njegovem nanašanju nase.

Na mesto mirnih voda klasične temporalnosti in klasične ontologije stopi raztrgano, neenalako gibanje zgodovine. Toda kaj vse to metodološko pomeni glede na velike, klasične probleme marksistične dialektike?

Predvsem pomeni pojem naddoločitve in nesimetrije, uporabljen na klasičnem nasprotju bistva in videza, hkrati ponovno zastavitev in popolno subverzijo problema.

Klasična problematika bistva in videza počiva na temu, da je „videz“ popačen odraz „bistva“, njegovo povnanjenje, v katerem lahko bistvo prepoznamo, toda dostopno je le vajenemu očesu, intuiciji ali razumevanju. Ena najlepših ilustracij takšnega odnosa bistva in videza je Husserlova eidetika. V vsakem primeru sta bistvo in videz homogena, narejena — če lahko tako rečemo — iz istega materiala, zato je videz hkrati tudi „sijanje“ bistva. V korenu takšnega pojmovanja leži popularni aristotelizem, po katerem je bistvo nekakšen uočen in izražen temeljni „izgled“ stvari, seveda izgled, ki se ga da abstrahirati iz celote pojavov.

Vso to problematiko je magistralno dovršil in „ukinil“ Hegel, ko je pokazal, da je homogenost bistva in pojava zgolj sinonim za njuno globljo istovetnost.

Althusser prevzema celotno to problematiko, toda izhajajoč iz neke specifične prakse, prakse znanosti, in iz neke filozofije, ki se je iztrgala popularnemu pojmovanju „bistva“ in „pojava“, Spinozine filozofije.

Althusser pokaže, da je „bistvo“ glede na pojav radikalno asimetrično in heterogeno, ter da je načelno nedostopno kakršnekoli neposrednemu vpogledu. Edino proces predelave, proces teoretične prakse, lahko izloči bistvo in ga postavi nasproti pojavu. Bistvo ni nikakršna „abstrakcija“, nikakršen primordialni podatek, dostopen intuitivnemu spoznanju, in konec koncev njegov „posel“ ni v tem, da sebe prinaša na dan in sporoča v megleni čutni obliki, marveč da se prav zamegljuje in skriva.

Model takšnega skrivanja bistva poda Althusserju spet njegov „transcendental“, proizvodnja.

Pri Nietzscheju in Freudu, kot tudi pri Marxu, obstoji temeljna, nezvedljiva produktivnost. Pri Nietzscheju je to produktivnost življenja in volje do moči, ki vselej presega samo sebe, obvladuje samo sebe in se preoblikuje v nedoločeno in brezmejno veliko število bitij, jemlje nase poljubno veliko število mask in se ponavlja, izbirajoč tiste maske, ki se jih da ponoviti, da bi spet začele neskončen produktivni tek. Pri Freudu je to produktivnost nezavednega, dinamika želje, proizvodnja simbolnega, označevalnega, figurativnega, velika nezavedna industrija sanj, lapsusa, šal.

Proizvodnja pa omejuje samo sebe, proizvaja oblike svojega začasnega zapiranja. Tako proizvaja Marxova ekonomska proizvodnja območje delitve in menjave, ki jo maskirata, ki skrivata osnovno nesimetrijo dela in kapitala. Nesimetričnost območja menjave, območja prava in območja proizvodnje le ponavlja neenakost v pogojih proizvodnje, vtem ko jo skriva: povsod isti odnos maskiranja, nesimetričnosti, naddoločenosti. Omenimo še specifično proizvodnjo, o kateri smo pisali drugje, tekstualno proizvodnjo, ki proizvaja komunikacijo kot svoj privid in masko.

V vseh teh primerih sta „bistvo“ in „pojav“ nezvedljiva drug na drugega. Na strani bistva naletimo na proces (brez subjekta), gibanje, odprto ekonomijo, na strani pojava pa na zapiranje, krog, menjavo, ideologijo, sistem.

Tu je jasno, zakaj se ne da več uporabiti heglvske metode sinteze. Prej pride v poštev določena metodologija simptomatskega branja, metoda dešifriranja, predelave videza: Nietzschejeva genealogija, Freudova psihoanaliza, Marxova kritika politične ekonomije.

Posel marksistične dialektike zato ni na prvem mestu ustvarjanje sintez, njena naloga je razstavljanje, razcepljanje navideznih enotnosti, odkrivanje neenakosti in nesimetrij v srcu „stvari“. Kadar Engels razstavlja sintetično enotnost Heglove filozofije na dva nesimetrična in heterogena elementa, pravzaprav na dve heterogeni tendenci, metodo in sistem, od katerih je prva produktivna, dialektična in virtualno neskončna, druga pa neproduktivna, iluzorna, ideološka in historično prevladljiva, takrat je njegov posel delo dialektika par excellence. Ko Heidegger v „Času in biti“ kaže, kako se čas, produktivno, neomejeno, dogodkovno odpušča v zaprto bit, kako iz sebe proizvaja metafiziko prisostvovanja, dela isto: odkriva nezvedljivo heterogenost, ki prežema in utemeljuje zgodovino.

Katere so metode, s katerimi proizvodnja zapira samo sebe? Kako se pravzaprav proizvaja videz?

Mehanizme videza so opisali tako Marx kot Freud in Nietzsche. Francoska tradicija daje njihovim opisom prednost pred heideggrovskim terminom „pozaba“, ki se v skrajni točki nanaša na isto, ker „pozaba“ sugerira slučajno dogajanje, vključuje določeno pasivnost. Nasprotno pa govori omenjena trojica o maskiranju, potlačenju, zanikanju, potvarjanju, spregledanju. Vsi ti termini vključujejo neko aktivno stran, pričajo o moči

asimetrije, o dejavnosti, ki jo videz izvaja glede na bistvo. Zdi se, kot da proizvodnja proizvaja svojo pasivnost; shema, ki na prvi pogled spominja na Fichteja, ki pa se od njega razlikuje po sestavljenosti, stopnjevitosti, prav naddoločenosti v vsem procesu.

Zanikanje in maskiranje: klasičen primer območja prava, v katerem svoboda in enakopravnost zanikata in maskirata dejanske odnose v območju proizvodnje. Prav tako filozofija, ki živi od zanikanja svoje politične naddoločenosti, prav od maskiranja politike. Na tem mestu intervenira neka druga shema iluzije: preместitev, shema, ki je — če je bila prva metaforična — metonimijska. Po Althusserju filozofija ne le zanika svojo politično instanco, marveč premešča konflikt v drugo področje, menja vložek, dobesedno doseže zdrsništev konflikta glede na njegov predmet.

Termin „potvarjanja“ uvaja odločno metaforo teksta, konjunkcijo potlačitve teksta in potlačitve bista.

S tem smo zgolj nakazali področje problematike tega novega, nesimetričnega odnosa bista in videza. Althusserjeva teorija se je tu v povezavi z deli Lacana, Derridaja, Foucaulta in ostalih pokazala zelo plodna. Zamenjava termina „pozaba“ z bolj aktivnimi imeni in uvajanje ustreznih pojmov nista imela samo teoretični, marveč tudi praktični pomen. Podala sta konceptualno osnovno celega političnega (ideološkega) gibanja in razsvetlila vprašanje, ki ga je postavljala na dnevni red politična praksa zadnjega desetletja: osvoboditev od ideološke zavesti, osvoboditev diskurza od instanc, ki ga vklepajo in tlačijo, osvoboditev določenih praks (medicinske, seksualne, politične, diskurzivne) od ideoloških „norm“ in ideoloških aparatov.

Medtem ko je termin „pozaba“ klical k čakanju, spominjanju, domišljanju in zaznamoval specifičen fatalizem epohe, je postala Althusserjeva teoretizacija orožje in poleg dolgotrajnega in ogorčenega ideološkega boja, ki še vedno traja.

Vrnimo se k teoretičnemu kontekstu problema in se dotaknimo poslednje značilnosti pojma nesimetričnega protislovja. Gre za mesto (zavestnega) subjekta gleda na procese, ki ga strukturirajo.

Althusser jemlje dobesedno, kar pomeni resno, številne Marxove, Engelsove in Lenineve trditve o procesih, ki se dogajajo za hrbtom subjektov, nezavedno. V povezavi s Freudovim odkritjem nezavednega in s tezo o heterogenosti členov protislovja kažejo te trditve specifičen tip nezavednega: lahko bi ga imenovali politično in ekonomsko nezavednega.

Drugače povedano: potlačitev, preместitev, zanikanje, ki operirajo v območju ekonomskih in političnih dejstev, pretvarjajo le-te v neko „nezavedno“, ki je enakopravno s Freudovim nezavednim ali mu je celo nadrejeno. Tako obstaja za subjekta filozofije politično „nezavedno“, ki je razredni boj, za pravnega subjekta nezavedno, ki je območje ekonomije, za subjekta ideologije nezavedno, ki je območje znanosti . . .

Marksistični filozofiji in znanosti se tako zastavlja eno ključnih vprašanj: odnos freudovskega nezavednega in političnega ter ideološkega nezavednega, odnos psihoanalize in marksizma.

Teorija naddoločenosti je na podlagi heglvske dialektike enostavno nepojmljiva: zdi se, kot da postavlja vprašanje, na katerega Hegel ne le da nima odgovora, marveč ga iz razporeda svoje filozofije niti ne more razumeti.

Heglova dialektika operira s protislovjem, ki je v vseh pomenih besede uravnoteženo: s tem ko je homogeno in simetrično, zapira krog in določa temu krogu center. Dialektika uravnovešene totalnosti in dialektika simetričnega protislovja sta sinonima.

Tukaj je Hegel najčistejši naslednik klasične metafizike. Tu je našlo svojo izpolnitev „ne dotikaj se mojih krogov“, ki ga filozofija izreka že dva tisoč let, vsakokrat kadar neka tuja praksa ogrozi njeno gotovost. Tu ne bomo ponavljali vse znane in lepe reke o krogu krogov, o onto-teološkem krogu, o zaprtem krogu dela, marveč se bomo zadovoljili z

napotilom. Zadošča nam to, da Hegel, kot tudi vsa klasična filozofija, operira z nekim krogom, žariščem, težiščem, izviro, ciljem, in da ta krog v vsakem trenutku svojega obstoja sovпада s samim seboj.

Prav tako bomo omenili, da je ta krog popoln vsaj v teoriji, absoluten v polnem, ne le v etimološkem pomenu besede, da je prav polnost smisla besede in da se njegove absolutnosti tudi ne da dojeti drugače kot v nakazanem „polnem“ pomenu.

Ko je Lukrecij v nasprotju s Parmenidom, Empedoklom, Platonom in Aristotelom ugotovil, da veselje nima središča, da v njemu ne obstoja niti „zgoraj“ niti „doli“, marveč edinole dež in blodenje atomov, da ne obstojajo le en ali dva ali šest izvirov, marveč da je teh izvirov neskončno, drugače povedano, da ni izvira, je to odkritje povezal z osvoboditvijo od strahu pred bogovi in z zlomom teologije. Prav tako se odkritje neuravnoveženosti in protislovja veže na zlom celotne onto-teologije kot ideologije totalnosti.

Neuravnoveženost protislovja pomeni najprej to, da je tako imenovana totalnost relativna, kar je bilo znano že pred Marxom. Toda dodaja nekaj novega: da je vsaka totalnost relativna. Vsak spoj protislovij, vsak „krog“, ki ga zaokrožata dva protislovnata člena, je določen z nečim, kar deluje zunaj tega kroga. Vsak krog je elipsa, vsak krog ima poleg svojega inherentnega, skoro metafizičnega središča še eno žarišče, ki je glede na prvo svobodno, „idealno“. To nomadsko, premično žarišče variira s spremembo nadoločajočega kompleksa.

Z drugimi besedami, relativna totalnost ni le „del“ večje „celote“, sploh ni „del“. Večje celote, kroga krogov ni, obstoje le relativne totalnosti, se pravi nepravne, neuravnovežene totalnosti, pseudocelote, v katerih vladata neenakost in **razlika**.

Stopimo še en korak. Pojem totalnosti je ideološki, se pravi lažen pojem, slika, ki proizvaja iluzijo enotnosti tam, kjer obstoji neenak napredek, nesimetričnost, globinski boj disparatnih in nehomogenih tendenc. Obstoje ne le relativne, marveč tudi **časne celote**, površinske enotnosti, ki prikrivajo globlje konflikte, ad hoc zaveznitva, ki jih raznaša nepomirljiv spor.

Althusserjeva dialektika je predvsem dialektika boja. Zato ni čudno, če so on in njegovi učenci znova privedli v središče marksistične teorije vprašanje razrednega boja in če razvijajo teorijo, po kateri razredni boj, se pravi razlika, neenakost, spopad in cepitev, konstituira razrede, ne pa obratno.

To je le en tak primer. Totalnost je iluzija, ni niti resnična iluzija v tistem pomenu, v katerem je (totalnost) za številne marksiste resnična slika onološko lažne biti. Althusserju njegov antihistorizem preprečuje, da bi sprejel takšno rešitev. Heglova filozofija je neresnična kot napačna teorija, ne pa kot slika neresničnega sveta. Z njenim padcem se zruši krog krogov, narcisizem Subjekta, ki se zrcali v svojih delih: človek postane še enkrat radikalno vprašljiv.

Kakšna je torej ta naddoločenaost in kateri je njen smisel zdaj, ko smo izstopili iz spekulativnega (spekularnega) sveta idealizma?

Dobesedno pomeni naddoločenaost takšno določenaost protislovja, ki se vselej odigrava drugje kot pa to samo protislovje. Kritiki Althusserja so vselej hiteli, da bi ga napadli zaradi posamičnih instanc takšne določitve, pri tem pa potlačili obliko določitve, dejstvo tega Drugje. Prav tu pa leži novost pojma naddoločenaosti. Naddoločitev je določitev iz neke druge scene. Ta Freudov termin smo prevzeli, da bi prikazali marksistično dialektiko kot irupcijo drugotnosti v heglovski krog Istega. Ko Heidegger kaže, da so vsi pari nasprotij, s katerimi operira klasična metafizika, „v skrajni točki“ rezultat nekega manka, namreč odtegnitve biti, da so tako vsi pogojeni in utemeljeni z nekim Drugje epohe, nekim Drugje zgodovine biti, uporablja isto metodološko shemo kot Althusser. Gre enostavno za to, da se določitev iztrga krogu, ki je določen, da se **pokaže**, da avtoafekcija ni niti **prva niti najvažnejša oblika biti**. Sicer pa tudi mišljenja ne.

Vselej obstoji Drugje, ki aficira misel: Eros metafizike je glede na to drugje narcisoidni, avtoerotični eros, izvzet iz določajočega kroženja velikih simbolnih redov. Prav tako je, kot je blesteče pokazal Derrida, plodnost metafizičnega uma plodnost brezmadežnega spočetja, permanentnoamoooplojevanje, ki je virtualno neskončno.

Vrnimo se k problemu: mar ni s povedanim podan odgovor na problem determinacije v historičnem materializmu? Če drži, da je smisel naddoločitve določitev iz neke druge scene, da torej naddoločitev prihaja iz Zunaja, kaj naj tedaj rečemo o klasični problematiki baze in vrhnje stavbe?

Zaslutili smo, da naddoločitev ni toliko določanje s specifičnimi pogoji vrhnje stavbe kot predvsem ime za to, da je vsaka določitev znotraj kroga protislovja že specifična, že specificirana z nečim, kar deluje z nekega drugega mesta. V tem smislu velja prebrati Althusserjeve primere o delovanju vrhnje stavbe na bazo, kjer sploh ne gre za izjemne primere, za statistično redke pojave. Althusser zavrača takšen način mišljenja v znanstveni praksi. Gre za to, da je vselej mogoče, da neka instanca naddoloča tisto, ki določa po prvotni razdelitvi: vselej je mogoče, da vlogo dominantnega faktorja igrata politika ali ideologija. Bistveno je to, da je sistem določitev sestavljen, nesimetričen in razčlenjen, artikuliran. Ne obstaja niti ena instanca družbe, ki bi določala ostale samostojno in brez naddoločenosti z neko drugo instanco. Prav tako se določitev ne giblje v krogu: na vsaki ravni delujejo specifični premiki, oddaljitve, celo preobrati, ki popolnoma ali skoraj popolnoma transformirajo vpliv.

Določitev s tako imenovano bazo (pojmem, ki ga ima Althusser za žalosten ostanek heglovstva) zamenja sestavljena, premična, se pravi metonimična kavzalnost celotne razčlenitve.

Pri nas se je očitano marksizmu da v shemi ekonomija-politika-ideologija reproducira Heglovo shemo bit-bistvo-pojem. Althusserjeva interpretacija marksizma se povsem izogne takšnemu ugovoru.

Namesto biti-bistva-pojma vzpostavlja nekaj novega: sistem brez središča, mehanizem, ki mu je odvzeta metafizična polnost izvira.

Pojem naddoločenosti nas je tako privedel v srce Althusserjevega „strukturalizma“. Svobodna struktura, se pravi struktura brez središča, eliptična struktura, struktura kot urejena igra elementov, začeniš z neko dominantno, ki je tudi sama naddoločena.

Kako pa deluje vsak element, vsako posamično protislovje glede na ostale elemente?

Tukaj bomo tvegali dve predpostavki:

Prva: Končni smisel naddoločitve leži v tem, da vsak element strukture pošilja k nekemu drugemu elementu, se pravi k vsem ostalim. Tako urejen odnos je odnos znaka. Struktura je označevalni sklop, pojem, ki ga organizira transcendentalni označevalec proizvodnje: ekonomijo zamenja semiologija.

Kot argument za to predpostavko omenimo predvsem lingvistično poreklo pojma „naddoločenosti“ in pa opis zgodovinske dejanskosti v lingvističnih terminih kondenzacije in premitivne. Znano je, da sta kondenzacija in premitivne osnovna mehanizma metafore in metonomije: ko Althusser (na strani 191 našega prevoda „Za Marxa“) govori o zgodovini kot sistemu premitivne in kondenzacij, utemeljuje takšen historični materializem, ki ne jemlje več za model prirodnih znanosti, marveč nove discipline, katerih predmet so sklopi znakov.

Druga predpostavka: Althusserjeva metodologija sledi iz njegovega nauka o strukturi. Če je struktura semiotični sklop, tekst v najširšem pomenu, tedaj je model teoretične prakse branje. Prav to pa je zamisel Althusserjevega prikaza Marxove teoretične prakse v „Brati Kapital“.

Teoretična praksa je tu razvita kot branje prvotnega, napačnega teksta, teksta ideologije. V Marxovem primeru gre za tekste klasične politične ekonomije. „Kapital“ ni omo-

gočilo empirično spoznanje, marveč predelava, kar pomeni siptomatsko, kritično branje ideološkega testameta.

„Drzmem si trditi, da moramo šele z Marxom pričeti uvidevati, kaj pomeni v neki teoriji brati, s tem pa tudi pisati.“

In dalje „tekst zgodovine ni tekst, v katerem bi govoril neki glas ali Logos, marveč neslišno in neberljivo beleženje učinkov strukture struktur. Z branjem nekaterih nadaljnjih izvajanj se lahko prepričamo, da tukaj ne govorim v metaforah, marveč da vse te izraze jemljem **dobesedno**.“ (Lire le Capital, Petite collection Maspero, str. 14)

Pojem naddoločenosti je tako nastopil kot tisti, ki proizvaja določeno branje in ki ga branje proizvaja, Althusserjeva dialektika pa kot teorija nekega teksta.

S tem pridemo do poslednjega vprašanja, ki ga v našam izvajanju zastavljamo Althusserjevi zamisli dialektike.

Pojem naddoločenosti so uporabljali tako, da je marksistični dialektiki omogočil izogniti se pastem spekulativne dialektike heglovskega tipa. Odstranil je enostavno negacijo in enostavno negacijo negacije ter ju zamenjal s sestavljenim, stopnjevitim procesom, v katerem intervenirajo mehanizmi metafore in metonimije, mehanizmi, ki preoblikujejo in premeščajo konflikt na vsaki od specifičnih ravni njegovega nastopanja. Razbil je protislovje, kot je le-to za predstavo, tj. kot simetrična relacija nekega A in nekega ne-A. v heterogeni in nesimetrični sklop nasprotij. Dalje je pokazal, da podoba „totalnosti“ ni primerna za marksistično filozofijo in za historični materializem, ter najavil semiotično tkivo kot temelj slednjega.

Kljub vsemu temu pa ostanemo pri dejstvu, da je protislovje temeljni pojem marksistične dialektike. Vprašanje se glasi: mar protislovje, četudi nesimetrično, četudi preneseno v srce bivajočega, četudi naddoločeno z nekim Drugje, kljub vsemu ne implicira nekega neodstranljivega elementa reprezentacije, elementa biti-za-subjekta?

Mar naddoločeno protislovje med A-jem in ne-A-jem ne maskira nečesa, kar mu je predhodno, kar šele omogoča, da odnos A-ja in ne-A-ja v reprezentaciji nastopi kot protisloven?

Drugače povedano, mar ni pojem naddoločenosti tudi sam določen simptom, simptom potlačitve v reprezentaciji nečesa, kar ni reprezentacija in česar se ne da zvesti nanjo, kar je predhodno pojmu protislovja in ga omogoča?

Mar ni naddoločenost pokazatelj, ki naj napoti mišljenje k razliki?

Da bi reprezentacija protislovja prešla v razlikovanje razlike.

prev. SLAVOJ ŽIŽEK

Strukturalna kavzalnost in naddeterminacija v delu Louisa Althusserja

Zdravko Munitić

Med kompleksom problemov dialektike je Louis Althusser do danes teoretsko bolj inventivno opazoval predvsem vprašanje vzajemnih odnosov, določeneje njegovih dveh neločljivih vidikov: strukturalno kavzalnost in naddeterminacijo, o čemer bomo govorili v tem delu.

Strukturalna kavzalnost

Althusser trdi, da je temeljni princip marksistične filozofije in torej vsega: „enostavno obstoja vedno le v kompleksni strukturi“ (PM 201, 202).¹ Zato odnos med kompleksno strukturo in njenimi relativno enostavnimi deli, pravzaprav pojem strukturalne kavzalnosti bistveno teoretsko „povzema v sebi izredno Marxovo teoretsko odkritje“ na vseh področjih delovanja, ki se je z njimi ukvarjal (LCII 61-62).

V čem je, natančneje, bistvo odnosa med strukturo in njenimi deli, kaj je bistvo strukturalne kavzalnosti? – Tako se vprašuje avtor.

V Marxovih delih je dan odgovor tudi na to bistveno filozofsko vprašanje, pravi Althusser, vendar „v praktičnem stanju“, „na delu“. Sodobna psihoanaliza, lingvistika in biologija, pa morda tudi fizika, se prav tako praktično srečujejo s tem temeljnim vprašanjem, vendar ne da bi slutile, da ga je na določen način postavil in rešil že Karl Marx (LCII, 63). Vendar pa ni to vprašanje postavljeno v adekvatni teoretski obliki niti pri Marxu niti pri sodobni znanosti in filozofiji, pa tudi znanstven odgovor nanj ni dan. Izhajajoč od tekstov Karla Marxa in drugih pomembnih marksistov, v luči rezultatov sodobne znanosti in filozofije, skuša Althusser **teoretsko adekvatno** postaviti problem in odgovoriti na to vprašanje. Ne da bi vstopili v historiografsko natančnost Althusserjevih navedb in analiz ob reševanju tega problema, se bomo zaustavili le ob teoretskem smislu njegovih pozitivnih stališč.

„Nobeden od kompleksnih procesov nam ni . . . dan kot razvoj enostavnega procesa“, trdi Althusser. Kompleksno ni nikoli „fenomen enostavnega, ampak je nasprotno, rezultat enega edinega kompleksnega procesa. Kompleksni procesi so torej vedno dane sestavljenosti, o redukciji katerih na enostavne korene se ne da govoriti nikoli niti z dejstvi niti v principu“ (PM 200). Na drugi strani pa ni enostavno niti prvotno in prazivorno v odnosu na kompleksno, in tudi ni svoj lastni vzrok, „pač pa je, pod določenimi pogoji, samo proizvod kompleksnega procesa“, meni avtor (PM 201).

Predpostavljena prvotnost in prazivorna danost enostavnega, ki se razvija v kompleksno, je po Althusserju le „ideološki mit neke filozofije izvora“, mit ki ga marksizem radikalno zavrača in izhaja od „**povsem drugačne** teoretske domneve“, principialne domneve „priznavanja danosti kompleksne strukture vsakega konkretnega

1 Bibliografske okrajšave za večkrat navedena dela: LC: L. Althusser et E. Balibar, *Ire le Capital* Paris „Maspero, 1968 Petite collection, št. 30 in 31 (zv. I. in II.). – Za okrajšavo smo označevali odgovarjajoči zvezek z rimsko številko. Tako smo se sklicevali le na Althusserjeve tekste.

Pm: L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero. 1965. – Srbohrvaška izdaja: L. Althusser, *Za Marksa*, Beograd, Nolit, 1971; prevedla E. Prohić.

Za okrajšavo dela smo z arabsko številko obeležili stran. Vsa podčrtovanja v citatih, če ni označeno drugače, pripadajo avtorjem navedenih tekstov.

objekta', strukture, ki vodi tako razvoj predmeta kot razvoj teoretske prakse, ki proizvaja o njem spoznanje" (PM 203). Glede na to nikoli ni samostojne „prvotne celote, ampak že-vedno-dana kompleksna strukturirana celota" (PM 204).

Kompleksna struktura torej po Althusserju vedno determinira nek določen element ali pa neko drugo strukturo. „Ta način prisotnosti strukture v njenih učinkih" je „strukturalna kavzalnost sama." (LCII 64). Marx ga je, na primer na prvih straneh Kapitala, označil za niz teoretsko neadekvatnih metaforičnih izrazov, od katerih je po avtorju najbolj blizu s terminom *Darstellung*. Kot najboljši izraz za ta pojem pa predlaga Althusser iz psihoanalize sposojeni termin **naddeterminacije** (surdetermination), dopuščajoč možnost tudi drugačnih relativno dobrih rešitev.¹

„Struktura ni zunanje bistvo ekonomskim fenomenom, ki bi jim modificirala aspekt, forme in odnose in ki bi na njih delovala kot odsotni vzrok, odsoten ker je njim zunanji. V 'metonimijski kavzalnosti' odsotnost vzroka v svojih učinkih ni rezultat zunanosti strukture glede na ekonomske fenomene; to je nasprotno sama forma notranosti strukture kot strukture v svojih učinkih. To torej implicira, da učinki strukturi niso zunanji, niso predmet ali element, predhodno obstoječi prostor, ki bi struktura nanje vtiskovala svoje znamenje: to povsem nasprotno implicira, da je struktura imanentna svojim učinkom, v spinozističnem smislu termina imanentni vzrok svojim učinkom, v smislu, da obstaja celotna eksistenca strukture v lastnih učinkih, skratka da ni struktura, ki je zgolj specifična kombinacija lastnih elementov, nič izven svojih učinkov" (LCII 65). Točneje, ne more biti niti govora o zunanosti ali notranosti strukture njenim učinkom v prostornem ali časovnem smislu, ampak se lahko reče tako „le pod pogojem, da sta ta zunanost ali notranost postavljeni kot od svojih učinkov različni" (ib.). Prav to pa pomenijo Marxovi teoretski neadekvatni metaforični izrazi za odnos med strukturo in njenimi elementi kot „razlikovanje med notranostjo in zunanostjo, med 'intimnim bistvom' stvari in njihovo fenomenalno 'površino'", med bistvenim in fenomenalnim ipd. (LCII 65-66).

Instance prakse, dominantna in naddeterminacija

Izhajajoč predvsem od rezultatov dosedanje marksistične teoretske in politične prakse in nekaterih dosežkov meščanske filozofije ter sodobne znanosti, ugotavlja Althusser najprej bistvene značilnosti odnosa med kompleksno celoto družbene strukture, prakse na splošno, ter njenimi integralnimi deli, posebnimi praksami, kot tudi bistvene odnose med temi deli, da bi nato odtod generaliziral osnovna stališča o bistvenih odnosih med celoto kompleksne strukture in njenimi (relativno) enostavnimi integralnimi deli, med celoto in deli nasploh . . .

Sledeč avtorju zajema (človeška) praksa na splošno „celoten proces predelave prve materije, dane kot določene, v določen proizvod, predelave opravljene z določenim človeškim delom, ob uporabi določenih orodij (proizvodnje)". V celi tako zamišljeni praksi določujoči moment (ali element) procesa ni niti prva materija, niti proizvod, ampak praksa v ožjem smislu: moment same dejavnosti predelave, ki v specifični strukturi angažira ljudi, orodja in tehnologijo uporabe orodja" (PM 167).

Kompleksna totalnost družbene prakse splošno zajema po Althusserju te svoje temeljne integralne dele, nivoje ali instance: proizvodno, politično, ideološko in teoretsko (znanstveno in v glavnem filozofsko) prakso². „Osnovne značilnosti, ki definirajo določeno prakso kot posebni nivo ali instanco, so: da je povezana z vsemi ostalimi bistvenimi

1 LCII 64. – „Ni mi bil posebno važen termin naddeterminacija (sposojen od drugih disciplin), uporabljam ga v pomanjkanju boljšega kot namig in kot problem, pa tudi zato, ker dovolj dobro omogoča videti, da gre tu za nekaj povsem drugega kot heglovski protislovje". (L. Althusser, PM 100; gl. tudi PM 212 in drugje).

integralnimi deli prakse, da ima lastno relativno avtonomnost nasproti celoti in drugim instancam, da uspešno deluje na celoto in njene integralne dele, oziroma da ima v relativno širokih mejah kavzalnosti strukture lastno diferencialno zgodovinsko temporalnost.

Sistem instanc tvori prakso na splošno, njihovo lastno celoto ali **konjunkturo**. Po avtorju je ta praksa zares vedno kompleksna totaliteta, strukturirana „tako, da je v zadnji instanci določujoča praksa praksa predelave (la pratique de transformation) dane narave (prve materije) v uporabne proizvode“ (PM 167). Ta praksa je proizvodnja (v ožjem smislu) ali **ekonomija**, ki glede na to v zadnji instanci vedno determinira družbeno strukturo, kar določa ta nivo prakse kot **determinanto** kompleksne celote družbene strukture.

Vendar pa praktično praviloma „niti v prvem niti v zadnjem trenutku samotna ura ‚zadnje instance‘ nikoli ne odbija“ (PM 113), trdi Althusser, pa tudi kompleksna totaliteta družbene strukture ni nikoli določena le z „njenim veličanstvom Ekonomijo“ (ib.), ampak s totaliteto vseh nivojev prakse in njihovih medsebojnih odnosov, v katerih je, odvisno od posebnosti družbeno-zgodovinskih okoliščin konjunktura, dominirajoča za razumevanje sistema celote ena od instanc kot princip hierarhizacije učinkovitosti ostalih, kar določa to instanco kot **dominanto** celote. Zaradi tega je po avtorju eden principov marksistične filozofije, da „vsebuje kompleksna celota enotnost z **dominantno artikulirane strukture**“ (PM 208), ali drugače, da je tudi determinanta sama določena s sistemom strukture in z dominantno, to je, da je dejansko praktično vedno determinirana tudi sama determinanta, pravzaprav natančneje **naddeterminirana** (surterminee)! V tej naddeterminiranosti pa je po Althusserju **specifičnost** marksistične dialektike v razliko do vseh drugih, zlasti Heglove. Le enostranske abstraktne ideološke interpretacije marksizma spregledujejo to posebnost marksistične dialektike in zvajajo naddeterminacijo na enostavno determinacijo in določajo družbeno celoto s spremenljivo dominantno namesto s kompleksno strukturo, – odvisno od konjunktura, samo z eno od instanc, v marksizmu najpogosteje z ekonomijo, v čemer je do danes njegova najnevarnejša ekonomistična ideološka deviacija. Po avtorju je v osnovi ekonomizma v bistvu nemarksistična, ampak heglovska shema abstraktnega „čistega in enostavnega“, „lepega protislovja“ Kapitala in Dela, v kateri je spregledano, da „**ni protislovje Kapital-Delo nikoli enostavno, ampak vedno specificirano s konkretnimi zgodovinskimi oblikami in pogoji, v katerih se dogaja**; da je specificirano s oblikami **nadzidave** (državo, vladajočo ideologijo, religijo, organiziranimi političnimi gibanji itd.); da je specificirana z notranjo in zunanjo zgodovinsko situacijo, ki jo določa . . .“ (PM LO4, LCII 50-52).

Nobena od instanc družbene strukture torej ni **neprestano** dominantna celote, ampak je to lahko, odvisno od konjunktura, vsaka med njimi. Po avtorju zato tudi ekonomija nima nikakršnega privilegija, in je zato **lahko** dominantna, vendar ji tega **ni treba**. In res so bile v raznih zgodovinskih obdobjih dominantne celote kompleksne družbene strukture različne instance: v zelo nerazvitih strukturah predrazredne družbe se zdi, da dominirajo **vezi krvnega sorodstva (rodbinska skupnost)**, v starih Atenah in Rimu je to **politika**, v srednjem veku v zahodni Evropi dominirata v glavnem **religija** in **politika**, v dobi velikih buržoaznih revolucij od renesanse do danes pa spet dominira **politika**, v razvitem monopolističnem kapitalizmu – **ekonomija**, danes pa verjetno postaja v najbolj razvitih deželah meščanskega sveta in v socializmu dominantna **znanost** . . .³

Le s stališča marksistične naddeterminiranosti lahko razumemo, zakaj so se vzklike uspešne socialistične revolucije leta 1917, 1949 in 1958 v **ekonomsko zaostalih deželah**, – v carski Rusiji, Kitajski in Kubi, ne pa v **ekonomsko najbolj razvitih deželah** Zahodne Evrope: v Angliji, Franciji, Nemčiji – ali v Združenih državah Amerike, poudarja avtor (PM 212-213). Važno je dojeti, da tu ne gre za „nenavadne ali odklonske zgodovinske situacije“, ampak da je naddeterminacija „**univerzalna**, da ekonomska dialektika ne učinkuje nikoli v **čistem stanju**“ (PM 113), ampak da je vedno posredovana-modificirana-specificirana, prav naddeterminirana s kavzalnostjo strukture, s celotnostjo vseh instanc,

– posebej in zlasti pa z dominantno te kompleksne celote, prek katerih šele deluje na strukturo tudi ekonomija. Sledeč avtorju nam je z Marxovimi deli pravzaprav šele omogočen dostop do tega problema strukturalne kavzalnosti, od katerega izdelane rešitve smo še daleč, morda pa niti nimamo možnosti, da bi ga postavili teoretsko adekvatno. (LCII 63, 71 in dr.).

Protislovje

Vse, kar je rečeno o odnosih med kompleksno družbeno strukturo in njenimi instancami, velja sledeč Althusserju *mutatis mutandis* tudi za odnose med kompleksno že-vedno-dano celoto in njenimi integralnimi deli nasploh, kar obravnava avtor kot problem protislovja v marksistični dialektiki.

Dialektika je, med drugim, tudi „razumevanje ‚obstoja‘, ‚rojevanja in smrti‘ fenomenov“, to je postajanja-trajanja-izginevanja „kompleksne že-vedno-dane celote“, če sledimo Althusserju (PM 223-224). Integralni deli te celote tvorijo njeno protislovno enotnost, v katerem je „vsako protislovje protislovje kompleksne celote, strukturirane z dominantno“, celote, ki jo lahko razumemo le skozi njena protislovja, skozi „njihov odnos temeljne neenotnosti“ (PM 210).

V vsaki kompleksni celoti vedno obstaja eno glavno in več sekundarnih protislovij, oziroma obstaja v vsakem protislovju eno glavno in več sekundarnih gledišč, ki tvorijo kompleksno celoto šele skupaj; to pomeni, da sekundarna protislovja ali sekundarni aspekti protislovij niso nebitni fenomeni, brez katerih bi lahko obstajale njihove kompleksne celote, glavna protislovja in glavni aspekti protislovja pred njimi, izven njih ali za njimi. Nasprotno so tudi ta sekundarna protislovja in sekundarni aspekti protislovij bistveni tudi za sam obstoj svoje celote ter za obstoj glavnih protislovij ter njihovih glavnih aspektov.

Hierarhija protislovij v kompleksni celoti se menja glede na konjunkturo, oziroma se menja relacija aspektov v vsakem protislovju posebej: „glavno protislovje postane sekundarno, sekundarno protislovje zavzame njeno mesto; glavni aspekt protislovja postane sekundaren, sekundarni aspekt pa postane glavni“ (PM 217). Toda čeprav je vsaka kompleksna celota in vsako njeno protislovje strukturirano tako, da obstaja v njej vedno samo eno glavno protislovje, oziroma en glavni aspekt protislovja, ki dominirata v svojih celotah, ter več sekundarnih protislovij ali več sekundarnih aspektov protislovja, med sabo prav tako v hierarhičnem odnosu, ki so subordinirani; čeprav menjata glavno in sekundarno protislovje ter njuni odgovarjajoči aspekti, odvisno od konjunkturo, svoja mesta, je univerzalna oblika izgrajevanja vsake kompleksne celote in vsakega kompleksnega protislovja, da sta vedno artikulirana z dominantno, tj. z glavnim protislovjem ali z glavnim aspektom protislovja. Po avtorju je ta splošna oblika njihovega strukturiranja nespremenljiva (PM 217).

Univerzalni način obstoja vsake kompleksne celote z dominantno in različnimi stopnjami razvoja vseh ostalih protislovij ali njihovih aspektov, ki se v dinamični enotnosti še naprej neenakomerno gibljejo-obstoje-razvijajo, je izraz občega dialektičnega „zakona

2 PM 168. – Na raznih mestih navaja Althusser različno število instanc. V naši interpretaciji prevzamemo samo temeljno in bistveno v avtorjevih tekstih. Prim.: PM 168; LCII 50-52, 101, 110-111 in dr.

3 LCII 50-52, 101, 110-111 in dr. – Ko sodobni antropologi in etnologi iščejo dominantno vlogo ekonomije v primitivnih družbah, jo pravzaprav odkrivajo v „sorodstvenih odnosih ali v religioznih drugih institucijah; izvedenci v srednjeveški zgodovini. . . ko iščejo v ‚ekonomiji‘ dominantno determinacijo zgodovine, jo najdejo. . . v politiki ali religiji“. V teh družbah se šele za temi dominantami – sorodstvenimi odnosi, politiko, religijo itd. – sluti in izvaja prek njih v zadnji instanci vedno determinirajoči vpliv ekonomije. (L. Althusser, LCII 50-52; prim. tudi druge strani istega dela, navedene v tej opombi.)

neenotnega razvoja protislovij“ (PM 206), „velikega zakona neenotnosti, ki ne dopušča izjeme“ (PM 218), ker ni „protislovju zunanji, ampak tvori njegovo najintimnejše bistvo“ (PM 219-20).

Odnos med protislovji in njihovimi aspekti vsake kompleksne celote je „neprestan boj in realno soočanje“ (PM 222), ki sta bistveno sam način odvijanja vsakega procesa. Zato ima protislovje „gonilno vlogo . . . v razvoju procesa“ (PM 220), v katerem se izločajo trije bistveni momenti: „ne-antagonizem“, „antagonizem“ in „eksplozija“.⁴ „Protislovje je . . . vedno na delu v kateremkoli momentu“, pravi Althusser. „Ti trije momenti so samo tri oblike njegovega obstoja (PM 222). „Prvi je okarakteriziran kot „moment, v katerem obstaja naddeterminacija protislovja v dominantni formi premeščanja (. . . , kvantitativne spremembe“ v zgodovini ali teoriji); drugi kot moment, v katerem obstaja determinacija v dominantni formi sežemanja (ostrga razrednega boja v primeru družbe, teoretska kriza v znanosti, itd.), moment nestanovitnega globalnega sežemanja, ki povzroča razcep in ponovno spajanje vsega, to je globalno prestrukturiranje vsega na kvalitativno novem temelju (PM 222).“

Ob koncu teh razmišljanj Althusser definitivno rezumira, da je specifičnost marksistične dialektike oziroma marksističnega protislovja „njegova ‚neenotnost‘ ali ‚naddeterminacija‘, ki odraža svoj pogoj obstoja v sebi, namreč: specifično strukturo neenotnosti (z dominantno) kompleksne že-vedno dane celote, ki je njegov obstoj. Tako razumljeno, je protislovje gibalno vsakega razvoja. Premeščanje in sežemanje, zasnovani na njegovi naddeterminaciji, obveščata s svojo prevlado o fazah neantagonistična, antagonistična in eksplozivna, ki tvorijo obstoj kompleksnega procesa, to je ‚obstoja stvari.‘“ – Ta definicija izraža „bistvo dialektike na delu v konkretumu marksistične misli in marksistične akcije (PM 223).“

Razprava in kritika

Althusserjeva razmišljanja o strukturalni kavzalnosti in naddeterminaciji so nedvomno zanimiva za sodobni marksizem. Mislimo, da je avtorju uspelo v najbolj uspešnih aspektih svojih analiz teoretsko izveči iz klasičnega in vsega dosedanjega marksizma praktično dane pomembne implikacije in integrirati z njimi nekatere dosežke sodobne znanosti in meščanske filozofije, zlasti strukturalizma, psihoanalize, epistemologije, kibernetike in lingvistike.

Najboljša od teh Althusserjevih razprav je, mislimo, tista o naddeterminaciji, zlasti o instancah-nivojih-praksah družbene strukture, kot tudi analogna razmišljanja o kompleksni celoti in njenih relativno enostavnih integralnih delih nasploh; nato zahteve za določanje bistvenih delov vsake kompleksne (družbene) celote, njihovih vzajemnih odnosov in relacij glede na celoto in obratno; odkrivanje dominante in njene vloge v strukturi (družbene) celote, prav tako kot ugotavljanja dinamike hierarhiziranja nivojev-instanc-delov širše celote in iskanje relativno avtonomnega različnega zgodovinskega časa vsakega nivoja-instance-prakse družbene strukture in vsakega integranta celote nasploh, prav tako kot nekatera detajlnih raziskovanj te temporalnosti, na primer ideologije in znanosti Althusserja samega, ali umetnosti, prvotnih primitivnih družb in dr. v okvirju Althusserjeve šole⁵. Vsa ta razmišljanja gotovo že dajejo teoretske rezultate, ki jih marksizem in sodobna znanost morata upoštevati.

4, PM 222. – Podčrtal in postavil v narekovaje v svojem tekstu L. Althusser.

5, O tem bomo govorili posebej v drugih naših delih. – Gl.: P. Macherey, *Pour une theorie de la production litteraire*, Paris

F. Maspero, 1968.; E. Terray, *Le marxisme devant les societes „primitives“*, Paris, F. Maspero, 1969. – Prim.: P. Vranicki: *Historija marksizma*, Naprijed, Zagreb, 1971, II. knjiga, str. 315, opomba 101.

Ti in nekateri drugi dosedanji uspehi ter posredni učinki Althusserjevega dela kažejo, da ni na noben način jalov erudit, ampak eden danes redkih v posameznostih originalnih in teoretsko plodnih marksističnih filozofov, kar niti ne pomeni, da štejemo za avtentično Marxovo vsa njegova stališča za nevzdržna, niti vse novosti za teoretske prispevke, pa niti ne njegovo občo koncepcijo filozofije. Tu se nameravamo sedaj zadržati le na nekaterih avtorjevih važnejših pozitivnih prispevkih in najpomembnejših nekonsekventnostih ali teoretsko spornih stališčih iz območja problematike strukturalne kavzalnosti in naddeterminacije.

Videli smo, da obstaja kompleksna celota družbene strukture po Althusserju v homoložnih integralnih delih, ki jih imenuje instance, nivoje ali (družbene) prakse. Obče gledano imajo po avtorju vse instance veliko avtonomnost glede na celoto, katere integralni deli so tudi glede na vse druge nivoje te celote, zgodovinsko spremenljiv značaj v kompleksni družbeni strukturi, ki ji pripadajo tudi glede na vse ostale prakse te strukture, kot tudi, v širokih mejah strukturalne kavzalnosti, posebna različna zgodovinska temporalnost . . . Odvisno od konjunktive družbeno-zgodovinskega obdobja nastaje določena hierarhija instanc, v kateri je za dojemanje celote bistvena vedno samo ena med njimi, trdi avtor, tista ki določa prav to hierarhijo: to instanco imenuje Althusser **dominanto**. Avtor meni, da je **dominanta** lahko katerakoli izmed instanc – politika, ideologija, ekonomija, teorija (znanost in filozofija) in druge – niti ena pa nima nikakršnega privilegija, da to je ali pa ni pred ostalimi. Vendar pa Althusser hkrati tudi trdi, da **determinira ekonomija**, čeprav je predvsem nivo popolnoma enak vsem ostalim, v zadnji konsekvenci vedno vsako kompleksno družbeno strukturo, glede na kar je – naj bo neposredno kot **dominanta**, ali posredno prek druge instance-dominante ali prek kompleksne celote družbene strukture – v zadnjem izhodu **neprestano determinanta** vsake kompleksne družbene strukture . . .

Kolikor je že lahko stališče o determiniranju vsake kompleksne družbene strukture v zadnji instanci z ekonomijo branjeno v okvirih Marxovega marksizma, je pri Althusserju najprej logično neobrazloženo, kar oporeka njegovim metodološkim zahtevam, nato pa je tudi nekoherentno s pred tem izrecno določenim statusom instanc in ekonomije kot ene med njimi: v tem je največja teoretska nekonsekventnost samega Althusserja⁶. Pravzaprav občuti to tudi avtor sam, zaradi česar tudi poskuša najti nekatere specialne argumente za ta svoja stališča o ekonomiji kot obenem instanci in determinanti, pa tudi ta posebna pojasnila ostajajo izven soglasja z drugimi bistvenimi stališči avtorja, ali pa so celo zabrisano nejasna, pa celo mistična! Na primer, ko poskuša v okviru svojih stališč upravičiti postavljanje ekonomije kot vedno determinante, pa čeprav v zadnji instanci vsake kompleksne družbene strukture, trdi avtor, da ko ni **determinanta** sama osebno, v katerem primeru **neposredno determinira celoto kompleksne družbene strukture**, določa ekonomija **posredno** prek druge instance-dominante ali prek celote kompleksno družbene strukture tudi to strukturo in vse druge instance z „učinkovanjem nekega odsotnega vzroka“, medtem ko ima tedaj strukturalna kavzalnost posebno obliko bistveno nepojasnjene in iracionalne „metonimijske vzročnosti“. Vse to trdi Althusser pravzaprav povsem empiristično, kot da je govora o neposredni evidentnosti, ki je ni treba pojasnjevati, zaradi česar nas ne prepričuje niti da je tako niti zakaj tako je, če sploh tako je!

Na drugi strani, mislimo, da je avtor s pobijanjem marksističnega ekonomizma tudi sam navedel zelo resne argumente celo proti lastnemu postavljanju ekonomije kot vedno determinante (četudi v zadnji instanci . . .), ker „samotna ura ‚zadnje instance‘ nikoli ne odbija niti v prvem niti v zadnjem trenutku“, trdi točno Althusser, in „njeno veličanstvo Ekonomija“ nikoli, torej niti v zadnji niti v katerikoli instanci, sama tudi ne določa nobene družbene strukture, tj. ni nikoli (sama) determinante, kar pa s stališči o metoni-

6 Prim.: J. Conilh, „Lecture de Marx“, Esprit, nouvelle serie, 1967, št. 5, str. 897-899 in drugje; R. Aron, D'une sainte famille a l'autre, Paris, Gallimard, 1969, str. 69-276.

mijski vzročnosti in drugimi avtor prav trdi!⁷ Navajanje dosedanje družbeno izkustvo z uspešnimi socialističnimi revolucijami, ki se niso dogodile v ekonomsko razvitih, ampak prav v ekonomsko relativno (zelo) nerazvitih deželah, kot tudi številni drugi pomembni zgodovinski dogodki, lahko zares služi le kot ilustracija naddeterminacije in strukturalne kavzalnosti vzeto v širšem smislu, vendar ne gre v nobenem primeru v dobro tudi Althusserjevega nauka o determinanti vsake kompleksne družbene strukture, ampak ga nasprotno prav postavlja pod vprašanje. Avtorju v tolažbo lahko služi dejstvo, da tudi celoten dosedanji marksizem ni adekvatno teoretsko premislil bistvenega teoretskega izkustva o determinaciji dosedanjih socialističnih družbenih revolucij in da je glede na to izkustvo še vedno prej na empiristični ravni deskripcije, pa celo tudi *post factum* ideološko-apologetskega „opravičevanja“, namesto na teoretskem nivoju. Althusserjeve namere, da preskrbi dostojanstvo znanstvenosti svojim stališčem o vedno determiniranosti v zadnji instanci vsake kompleksne družbene strukture z ekonomijo, so torej ostala neuspešna in avtor tukaj, po epistemološkem prelomu, s katerim ruši za potrebe svoje koncepcije integriteto Marxovega opusa, iz bistveno istih pragmatistično-ideoloških razlogov še enkrat prelamlja tudi samo epistemologijo...⁸

Močen vpliv strukturalizma in sodobne meščanske epistemologije pri Althusserju ni viden le v stališčih o strukturalni kavzalnosti in naddeterminaciji, ki ju, menimo, v osnovi uspešno vključuje v marksizem, ampak zlasti in predvsem v nekritičnih prevzemanih nekaterih principialnih stališč teh doktrin, ki jih avtor mehanično prenaša, pa celo proglašaja za „osnovne principe“ marksistične filozofije, kot na primer tiste o tem, da „obstaja enostavno vedno le v kompleksni strukturi“ (PM 201). Mislimo, da to v celoti ni princip Marxove filozofije, čeprav mora biti tudi v njenih okvirih beseda o odnosu relativno kompleksnejše strukture celote in njenih integralnih relativno manj kompleksnih delih: avtentična Marxova filozofija, ki jo fragmentarno in teoretsko eksplicite in „v praktičnem stanju“ najdemo v njegovem delu, v delih tako pred kot po „epistemološkem prelomu“, izhaja od človeka-prakse-sveta, ne pa od človeka abstrahiranih kompleksnih celot ali njihovih enostavnih delov, pa četudi bi bile dojete le kot posamezne kompleksne strukturirane celote ali njihovi fragmenti-instance (človeške) prakse nasploh...

Razen tega mislimo, da implicirata Althusserjevi tezi, da „obstaja enostavno vedno le v kompleksni strukturi“ ter da je „že-vedno-dano kompleksna celota“ (PM 223-24), tudi logično vprašljiva stališča nasploh, namreč stališča o nekakšni prvotnosti celote kompleksne strukture nad njenimi relativno enostavnimi deli. – „Enostavno“ in „kompleksno“, prav tako kot „celota“ in „del“, sta logični relati, ki lahko obstajata nasploh le v medsebojnem odnosu, v nobenem primeru pa ne samostojno, ne glede za katerega od njiju dveh že gre. Glede na to morata obe omenjeni Althusserjevi tezi pomeniti tudi to, da so „kompleksne strukture vedno sestavljene tudi iz (relativno) enostavnega“, oziroma da je „že-vedno-dano tudi (relativno) enostavni del“. Vendar avtor tega nikoli izrecno ne pravi, ampak nasprotno eksplicitno poudarja le pred temi navedene teze in trdi, da je kompleksni proces nezvedljiv na enostavne korene, s čimer se lahko strinjamo, vendar pa tudi, da je na drugi strani enostavno „zgolj proizvod kompleksnega procesa“, kar je vsekakor vprašljivo (PM 200-201), pa tudi sporno, če s tem mislimo, da je enostavno popolnoma zvedljivo na kompleksne procese, v katerih ostaja kompleksno nespremenjeno: z zvajanjem enostavnega na kompleksno, če je to logično sploh dopustno, se zgublja ta celotni odnos, torej se zgubljata tako enostavno kot kompleksno in ne le eno od njiju, sledeč avtorju enostavno, ker je kompleksno „že-vedno-dano“.

7 LCH 65-66. Podčrtal Z. M.

8 O vprašanju epistemološkega preloma pri Althusserju in v marksizmu bomo govorili kmalu podrobneje v nekem posebnem delu.

Če so torej po definiciji teh relat te operacije sploh dopustljive, v kar pa nismo prepričani, je rezultat isti, če se enostavno reducira na kompleksno, kar avtor čisto lahko dopušča, ali pa če se kompleksno razstavi na enostavno (dele), kar ne more nikakor dopustiti: v obeh primerih z isto logično nujnostjo izginja tako enostavno kot kompleksno kot nobeno od njiju glede na to ne more biti samo nekakšno „že-vedno-dano“, če ni to tudi že tisto drugo, njegova relata, kar pa avtor prav ne dopušča. Vsa Althusserjeva argumentacija teze, da je „že-vedno-dano kompleksna celota“, ki implicira diskvalifikacijo njenega relata „že-vedno-danega enostavnega dela“, je zares lep primer logično nevzdržnega abstraktnega kabinetnega zaključevanja, kar je poleg drugih tudi napotilo Henrija Lefebvreja, da je celoten avtorjev teoretski napor preostro in v bistvu neupravičeno radikalno obsodil kot novo „marksistično sholastiko“.⁹

Vendar pa Althusser tudi sam ni povsem prepričan v to svojo logično zares nevzdržno argumentacijo „že-vedno-danega kompleksne celote“ in na koncu tudi trdi, da je to „teoretska domneva“, ki jo sicer ima za izhodiščno in principialno v zgodovini marksizma, v kar sami nismo prepričani in v kar nas ne glede na svoj trud avtor ni prepričal, kakor pravzaprav tudi sebe samega ne, zaradi česar tudi poudarja, da je to zgolj „teoretska podmena“ in predlaga, da jo kot takšno tudi prevzamemo (PM 203).

Althusser se je tako zopet znašel v kontradikciji z lastnimi metodološkimi zahtevami rigorozno znanstvene razlage-utemeljevanja-argumentacije edine, kot to pravi, do danes znanstvene marksistične filozofije. Nobena od filozofij, pa naj bo tudi marksistična, ni nikoli mogla strogo znanstveno obrazložiti svojih temeljnih bistvenih antropološko-ontoloških stališč, ki z občostjo in kompleksnostjo prehajajo možnosti znanstvene argumentacije. Glede vseh ostalih filozofov to Althusser pravzaprav na določen način prav lahko dopušča, jim pa to pripisuje kot greh njih ideološke mladosti-nezrelosti in nedostopnosti do teoretskega nivoja znanosti. Marx pa filozofijo epistemološko prelamlja, trdi avtor, in namesto vseh dosedanjih **ideoloških praktično** zasnavlja prvo in edino znanstveno filozofijo, ki, kar avtor nedvomno sugerira, doseže resnično tudi **teoretsko** adekvatni znanstveni nivo-obliko svojega obstoja in ga postane (samo)zavedna šele z Althusserjem. Če Althusser tako scientistično, kakor August Comte in moderni pozitivisti, katerih vpliv nanj je razviden, vztraja na filozofiji kot znanosti, potem ne more izhajati pri „novih principih“, ki so samo „teoretske podmene“, kot to avtor prav dela tukaj pri pojasnjevanju „že-vedno-danega kompleksne celote“.

Teoretsko so povsem inspirativna tudi Althusserjeva razmišljanja o protislovju, čeprav so številne avtorjeve teze in podmene tudi v okvirju te problematike diskutabilne ali pa celo sporne. Althusser pravi na primer, da tvorijo vsi integralni deli kompleksne celote njeno protislovno enotnost, osnovna temeljna relacija med temi deli pa je „njihov odnos temeljne neenakosti“ (PM 210). – Neenakost je obča eksistenčna osnova vseh relacij med (posebnimi) deli ene kompleksne celote, kar ni sporno v nobenem primeru, ker je to ena od bistvenih pridobitev Marxove konkretne dialektično-zgodovinske materialistične logike, s katero je prevladal tudi staro aristotelično **nedialektično** logiko neprotislovja in **abstraktno** idealistično Heglovo dialektiko s svojimi skrajnimi bistvenimi paralogizmi identitete vseh protislovij v duhu. Videli pa smo, da Althusser zatrjuje, da je „odnos temeljne neenakosti“ prav specifičen odnos med protislovji, da pa tukaj izrecno ne precizira bistvene diferencialne kvalifikacije **temeljni**, s čimer mislimo, da ne odreja dovolj eksaktno prav tega bistvenega posebnega odnosa med protislovji in pravzaprav s tem preširoko določa protislovje, ker ga ne diferencira dovolj glede na njegove najbližje relate, morda razlike, nasprotja ali antagonizme. Včasih se sicer zdi, da misli Althusser vse te in še mnoge druge določbe-odnose-karakteristike v pojmu protislovja, medtem ko jih na drugih mestih razlikuje¹⁰. Te in druge podobne teoretske nepreciznosti ali netočnosti

⁹ H. Lefebvre, *Au-dela du structuralisme*, Paris, Editions Anthropos, 1971, str. 403, 413 itd.

¹⁰ PM 85-116, 161-224 itd.

znatno otežkočajo razumevanje avtorjevih stališč in vodijo k številnim nesporazumom in nepotrebnim sporom, ki so na tem področju marksistične filozofije tudi danes zelo številni, ker sistematska celotna splošno-priznana teorija odnosov med identičnostjo-istovetnostjo, enakostjo, (indiferentno) razliko, polarnostjo, nasprotjem, protislovjem ... in antagonizmi v marksizmu še ni zgrajena, čeprav imamo pri nekaterih jugoslovanskih avtorjih zelo ugledne prispevke tudi na tem področju¹¹.

Althusser, inspiriran z znanimi razmišljanji o protislovljih Mao Ce-Tunga¹² trdi, da obstaja v vsaki kompleksni celoti vedno eno glavno in več sekundarnih protislovlj, oziroma da v vsakem protislovlju vedno najdemo en glavni in več sekundarnih aspektov, glede česar navaja avtor tudi več izbranih primerov iz družbenih znanosti ...¹³ – Sami ne oporekamo obstoju tako strukturiranih kompleksnih celot in protislovlj, o katerih govori Althusser, dvomimo pa, da so to edine vrste obstoječih kompleksnih celot in vse vrste obstoječih protislovlj. Prepričani smo, da ne bi bilo težko navesti dobrih primerov, tako iz družbenih znanosti kot iz celotnega človeškega izkustva nasploh, s katerimi bi pokazali, da obstoje kompleksne celote z dvema ali več glavnimi protislovlji in protislovlja z dvema ali več glavnimi aspekti; pa tudi kompleksne celote z enim glavnim in enim sekundarnim protislovljem, oziroma protislovlja z enim glavnim in enim sekundarnim aspektom; ali naprej kompleksne celote z več glavnimi in enim sekundarnim protislovljem, oziroma protislovlja z več glavnimi in enim sekundarnim aspektom ... itd.

Althusserjevi in naši izbrani primeri za ilustracijo vseh navedenih, pa tudi nekaterih drugih vrst kompleksnih celot in protislovlj, seveda ne morejo biti niti trdni niti dovolj logični dokazi, ki bi vključevali že vnaprej vsako bodoče novo izkustvo, ker je to principiarno nemogoče, so pa dovolj močan razlog za od Althusserjevega stališča znatno različen zaključek, namreč: določene kompleksne celote in posamezna protislovlja so lahko zelo različno strukturirana, z enim ali več glavnimi protislovlji ali njihovimi aspekti in z enim ali več sekundarnimi protislovlji-aspekti: v vsakem posameznem primeru lahko da točen odgovor na vprašanje o načinu njihovega strukturiranja oziroma o številu njihovih glavnih in sekundarnih (integralnih) delov in aspektov le konkretno preiskovanje-premišljanje določene kompleksne celote ali danega protislovlja. Althusserjeva teza o vedno le enem glavnem integralnem delu) aspektu in vedno več sekundarnih delih (aspektih vsake kompleksne celote) protislovlja je le še en lep primer nevzdržnega abstraktnega avtorjevega zaključevanja.

To je *mutatis mutandis* tudi bistvena karakteristika celotnega avtorjevega razpravljanja o vedno le treh bistvenih momentih – neantagonizem, antagonizem in eksplozija – vsakega celovitega procesa gibanja-evolucije vsake enotnosti protislovlja strukturirane kompleksne (družbene) celote, ker vse od identitete – istovetnosti, prek enostavnih indiferentnih razlik, polariziranosti, nasprotju, protislovlju ... in antagonizmov do eksplozije–uničevanja, lahko v opazovani kompleksni celoti (družbene) strukture v vsakem konkretnem primeru obstoje, vendar to ni nujno, le ti trije momenti, ki jih domneva avtor.

Mislimo, da je v okviru problematike protislovlja posebno uspešno Althusserjevo poudarjanje temeljnosti integritete vsake konkretne kompleksne celote strukture in vsakega posebnega protislovlja, kjer so za resnično konkretno postajanje-obstoj-evolucija-

11 Gl.: B. Šešić, Osnovi logike, Naučna knjiga, Beograd, 1971 (tretja, popravljena in dopolnjena izdaja); V. Rus, Dijalektika čoveka i sveta, Beograd, Institut za mednarodni radnički pokret, 1969; V. Rus, Hegelova i marksistička dijalektika o istovetnosti i razlici, Beograd, Institut za izučavanje radničkog pokreta, 1963. – Za to problematiko je koristno konsultirati tudi delo: M. Marković, Dijalektička teorija značenja, Nolit, Beograd, 1961.

12, Delo „O protislovlju“ je napisal Mao Ce-Tung leta 1937; gl. v knjigi: Mao Ce-Tung, Izabrana dela, zvezek 1, Beograd, „Vojno delo“, 1957, str. 269–300.

13 PM 206, nato 207-224 in celotni študij „Protislovlje in naddeterminacija“ ter „O materialistični dialektiki“ (PM 85-128 in 161-224).

izginjanje vsake kompleksno strukturirane celote in vsakega protislovja ne le glavni, ampak tudi sekundarni deli in aspekti; prav tako je teoretsko inventivno in plodno poudarjanje menjave, odvisno od posebnih okoliščin konjunktore, hierarhije odnosov med glavnimi in sekundarnimi deli in aspekti kompleksne celote strukture in protislovij, ki jih sežeto vsebujejo njegova stališča o dominantni . . . Čeprav je v bistvu prevzeto od Lenina in Mao Ce-Tunga, je delno originalno, vsebinsko in inspirativno tudi avtorjevo razmišljanje o neenakem razvoju protislovij in njihovih aspektov, neenakomernega strukturiranja vsega, kar on bolj vzdiguje na nivo univerzalnega bistvenega dialektičnega zakona, zakona, pri katerem celo „ni izjeme“ (PM 218), pravi avtor v temelju točno, čeprav ne dovolj elastično.

Althusserjeva razmišljanja o strukturalni kavzalnosti implicirajo več drugih teoretsko inspirativnih idej, ki jih še niso sistematsko pregledali niti – marksizem niti sodobna znanost in teorija nasploh, zaradi česar so tudi danes okoli njih ognjeviti spori. Mislimo, da so v kompleksu teh idej najpomembnejše: stališče o vseobči multivzročnosti celote vsake kompleksne (družbene) strukture in vseh njenih integralnih delov, oziroma analogne relacije med vsemi instancami celote in njihovimi deli med seboj; dalje ideja o vseh nikoli do konca dojemljivih parametrih kavzalnega odnosa med celoto kompleksne (družbene) strukture in njenimi instancami in vzročnimi relacijami med temi instancami ter njihovimi momentí vzajemno, vsebovana v avtorjevih stališčih o strukturalni kavzalnosti kot o bistveno tudi metonimijski vzročnosti, vzročnosti odsotnih vzrokov ali, kar je v bistvu isto, kavzalnosti vedno za nas in nepojmljivo v vsaki celoti kompleksne (družbene) strukture prisotnih vzrokov, v njihovih integralnih delih in v aspektih teh instanc. V teh idejah o polikavzalnosti in prav tako bistveno iracionalnih straneh vsake vzročne povezave kompleksnih (družbenih) struktur, njihovih nivojev in posebnih delov teh nivojev, mislimo, da je avtor uspešno integriral zapuščino klasičnega marksizma o problemu, zlasti številna bistvena Marxova in Engelsova stališča¹⁴, z dosežki moderne znanosti in sodobne nemarksistične filozofije, zlasti psihoanalize, strukturalizma, kvantne fizike, kibernetike itd.¹⁵ Z njimi v bistvu prehajajo tudi danes pogoste tradicionalne razprave o vzročnosti kot enosmiselnem in lahko uvidljivem odnosu med (le enim) vzrokom in njegovo manj ali bolj neposredno posledico, oziroma o kavzalnosti kot zgolj eficientni, ali samo finalni, formalni, instrumentalni . . . povezavi-odnosu med pojavi. Avtorjevo stališče je torej, da je vsaka kavzalna povezava kompleksne strukture (družbene) celote, njenih instanc in njihovih delov vedno zelo kompleksna in da v njej vzajemno deluje mnogo fenomenov, ki glede na rezultate-učinke nimajo samo zunanjšega odnosa aktivnih agensov, ki ostanejo sami nespremenjeni in neodvisni, ampak se tudi ti sami bistveno konstitutivno vgrajujejo v svoje učinke, oziroma tudi prenašajo vpliv svojih učinkov, ki so pogosto le drugi način novega obstoja svojih vzrokov. V tej zelo razvejani vzročno-posledični povezavi je sledeč avtorju vedno predominantna kompleksna celota (družbene) strukture, kompleksni vzročni odnosi med to celoto, njenimi integralnimi deli in njihovimi aspekti imajo vedno tudi bistveno iracionalne, do kraja nepojasnilne odnose (metonimijska kavzalnost).

Gotovo so vse to praktično in teoretsko inspirativne in plodne ideje, s katerimi so prekoračena marsikatera shematska zaključevanja in danes pogosta ideološka poenostavljanja o vzročnosti tako v sodobni znanosti kot v (ortodoksnem) marksizmu, še posebej tiste, ki jih implicirajo stališča o nujnosti socialne (proletarske) revolucije in družbenega

14. Gl.: Marx-Engels, Rani radovi, Zagreb, Naprijed, 1967; nato: F. Engels, Anti-Diring, Beograd, Kultura, 1959; F. Engels, Dijalektika prirode, Kultura, Beograd, 1951; itd.

15. Gl.: Les theories de la causalité, Paris, P.U.F., 1971 (kolektivno delo); A. Stojković in B. Šešić, Dijalektički materijalizam, Beograd, Naučna knjiga, 1967, str. 207-223 in drugod, – M. Bunge, Causality, The place of the causal principle in modern science, Cleveland and New York, Meridian Books, 1963 (druga izdaja); G. Gurvitch, Determinismes sociaux et liberte humaine, Paris, P.U.F.,

napredka nasploh kot rezultanta stihije zgodovinskega razvoja ipd. Pri vsem tem pa so ostala avtorjeva razglabljanja o vzročnosti esejiistično fragmentarna in nesistematska. V njih so hevrstično-metodološko nerazčlenjeni marsikateri bistveni aspekti tega težkega in kompleksnega problema, manjkajo pa tudi marsikatera nujna bolj posebna premišljevanja, kot na primer: o odnosu med pogojem, povodom in vzrokom; nato motivom in vzrokom; cilji, sredstvi in vzroki; vzročnosti, nujnosti, svobodi itd. Največja teoretska pomanjkljivost avtorjevih pozitivnih stališč o kavzalnosti pa mislimo, da je vendar to, da v njih sploh ni decidirano poudarjena in pojasnjena, če je to sploh možno, diferencialna specifičnost vzročno-posledičnega odnosa kot bistveno relacije proizvodjanja-nastajanja novega, posledice ali več učinkov iz enega ali več vzrokov. Zaradi tega vsega dobivamo vtis, da je avtor pod vzročnostjo najpogosteje nerazčlenjeno opazoval hkrati tako vzajemne povezave na splošno, kot pogojenost in dejanske kavzalne odnose.¹⁶

V skladu z vsemi temi razmišljanji o strukturalni kavzalnosti in naddeterminaciji je dal Althusser tudi svojo splošno definicijo dialektike nasploh kot načina dojetanja in strukturiranja vsake kompleksne celote in protislovij z (zgodovinsko) spremenljivo, odvisno od konjunktura, dominantno v premeščanju-neantagonizmu, sežemanju-antagonizmu in eksploziji vseh svojih instanc ter njihovih aspektov. (PM 223). – V splošnih potezah je to predvsem moderna, teoretsko inspirativna določitev dialektike, ki bistveno temelji na heraklitovsko-heglovski in marksistični tradiciji, s katero je avtor poskušal in v precejšnji meri uspel integrirati nekatere pomembne rezultate sodobnega strukturalizma, epistemologije, psihoanalize, kvantne fizike, lingvistike itd. Vendar pa so tudi v tej definiciji gotovo prisotna avtorjeva abstraktno-dogmatična stališča o vedno eni dominantni vsake kompleksne strukturirane celote in njenih integralnih delih-instancah-protislovjih, kot tudi abstraktna shematična triadična struktura menjave-evolucije vsake kompleksne celote, njenih posebnih nivojev-protislovij skozi neantagonizem-antagonizem-eksplozijo, kar mislimo, da ne ustreza tako specifično Marxovemu in marksističnemu, prav tako tudi ne bistveno sodobnemu izkustvu na splošno.

Izhajajoč prav tako od neizogibnih Heraklitovih in Heglovih prispevkov, na podlagi Marxovih, Engelsovih in Leninovih stališč, iz situacije današnjega marksizma in moderne znanosti, izkoriščajoč nekatere rezultate tudi sodobne nemarksistične filozofije, bi sami določili dialektiko kot zakon-strukturo-tok zgodovine, celotnosti dogajanja-dejavnosti vseh generacij ljudi. Izven te dialektike za človeka gotovo ni ničesar določenega, kajti vse, kar je za človeka, obstaja le v kolikor je vstopilo v zgodovino, zgodovino, ki ji je narava, predmet naravoslovnih znanosti in drugih človeških izkustev, le integralni del. Drugače in natančneje, delno v skladu z Althusserjem, delno pa v nasprotju z njegovimi stališči je dialektika način obstoja – strukturiranja bitij – v identiteti, enotnosti, boju . . . in eksploziji istovetnosti, razlik, polarnosti, nasprotij, protislovij. . . in antagonizmov, v vse-splošni povezavi – medsebojni pogojenosti. . . vseh stanj-gibanj – kot kompleksov stvari – procesov pojmov . . . in ne agregatov zaključenih-večnih teles ali neprestanih sprememb.¹⁷ Posebnejša specifična določitev načina obstoja-strukturiranja vsake kompleksne celote, nekega njenega integralnega dela ali delov in njihovih aspektov je lahko dana le na temelju konkretnega raziskovanja, ne pa kot rezultat od teh celot-delov-aspektov odtujenega abstraktnega zaključevanja, kakršnega srečamo včasih tudi pri Althusserju . . .

Pri vseh Althusserjevih razmišljanjih o strukturalni kavzalnosti in naddeterminaciji, je učinkovitost in vzajemno delovanje kompleksnih celot (družbene) strukture in njihovih

16 O kompleksnem vprašanju odnosa vzroka in posledice je treba pogledati doktorsko tezo M. Nikolića: Problem odredenosti odnosa uzroka i efekta, Beograd, 1964, 578 str. (daktilografiran tekst, kot rokopis shranjen v Univerzitetni knjižnici v Beogradu).

17 To določitev dialektike smo obrazložili v našem delu „Lenjin o dijalektici“, v časopisu Dijalektika, Beograd 1967, št. 2, str. 21-36.

integralnih delov-instanc tako veliko, da proizvajajo praktično s stihijsko nujnostjo vse obstoječe, pa tudi človeka samega, ki je tu zares vržen kot „slamica med viharje“. Ne glede na to, da imenuje avtor celoto kompleksne družbene strukture (človekovo) prakso na splošno ali krajše Prakso, njene instance pa le posebne (človeške) prakse, ni ta njegov bistveno fatalistični strukturalistični poudarek niti malo zmanjšan, tem prej, ker Althusser in althusserjanci tudi posebej poudarjajo, da je človek bistveno zgolj učinek družbene strukture, opora delovne moči, „predstavnik kapitala“ in podobno.¹⁸

Praksa kot kompleksna celota družbene strukture in posebne prakse kot instance te celote so torej prav tako centralni pojmi pri Althusserjevih razmišljanjih o dialektiki. Zaradi tega se zdi, da bi lahko imenovali njegovo koncepcijo tudi filozofijo prakse. Vendar pa to avtor izrecno zavrača. In po pravici, saj je njegova bistvena pozitivna stališča tako zares tudi ne kvalificirajo. Vsebinsko natančneje določena z avtorjevimi stališči o strukturalni kavzalnosti in naddeterminaciji, je Althusserjeva koncepcija v bistvu nekakšen neopozitivistični strukturalno-epistemološki marksizem. . .

18 L. Althusser, J. Ranciere et P. Macherey, *Lire le Capital*, I, Paris, Maspero, 1965, str. 163-64, 249-50 itd. L. Althusser, E. Balibar et R. Estabiet, *Lire le Capital*, II, Paris, Maspero, 1965, str. 63, 157, itd. LCI 140 itd.

Popprov kritični racionalizem in dialektika

Borut Pihler

I.

Ukvarjanje s Popprovim kritičnim racionalizmom in dialektiko za nas ni zanimivo v prvi vrsti zato, ker bi nemara hoteli razviti nekatere temeljne poteze kritičnega racionalizma in potem podati načelno kritiko nezadostnosti Popprovega mišljenja v neposredni konfrontaciji z dialektičnimi „principi“ mišljenja, ne, kajti kritika, ki se giblje na nivoju načelnega obračunavanja, sama tudi na koncu ne more ponuditi nič drugega kot določena načela, ki pa so prav tako abstraktna in nezadostna kot kritizirani principi. Kritika načel je sama nujno samo načelna in kot taka nujno ne more prodreti z nivoja principelnega razpravljanja do same stvari. Ker mora torej biti po našem prepričanju merilo kritike v stvari sami in ne v principih mišljenja, dobi lahko naše ukvarjanje s Popprovim kritičnim racionalizmom in njegovim odnosom do dialektike svoje upravičilo, kolikor nas določena stvar sili k razmišljanju. Ko govorimo že na začetku o dialektiki, naj takoj opozorimo, da nam ta ne pomeni kakih večnih naravnih zakonitosti ali zakonov gibanja narave, ki bi jih potem človeški um „odražal“ na specifični način. Dialektika nam pomeni (naj jo tu poskušamo na kratko označiti, čeprav smo prepričani, da so ji kakršnekoli definicije popolnoma tuje) bistveno zgodovinsko napetost, v konkretni historični situaciji utemeljeno napetost med mišljenjem in dejanskostjo, med pojmom in stvarjo, napetost, ki ji gre za to, da bi bila zajeta v misel „živa stvar“ v vsej svoji zgodovinski konkretnosti. Kot taka ne želi biti dialektika nikakršna metoda, ki bi eksistirala ločeno od obravnavanega predmeta, pač želi biti ravno padec v predmetnost, prepuščanje tistemu, kar še ni mišljeno, prepuščanje tistemu, kar ni ona sama.

Tisto, kar nas sili k razmišljanju o Poprovem kritičnem racionalizmu in njegovem odnosu do dialektike je čisto določeno dogajanje v evropski filozofski misli, dogajanje, ki ga poznamo pod imenom „spor o pozitivizmu“. Ker se spor o pozitivizmu bistveno zajeda v naš čas, ker ima ephalen pomen za naše obdobje, ga najbrž lahko upravičeno postavimo v središče naše pozornosti.

Kot je znano, je prišlo v sporu o pozitivizmu do neposredne konfrontacije med naravoslovno pozitivističnim načinom mišljenja Karla R. Poppra in zgodovinsko dialektičnim mišljenjem frankfurtske šole, do konfrontacije, ki je imela svoje žarišče v obravnavani stvari: v problemu logike socialnih znanosti. V odnosu do konkretnega problema se je pokazala nemoč kritičnega racionalizma K. R. Poppra in Hansa Alberta, nemoč, ki jo je ustrezno razkrinal in opredelil Theodor W. Adorno. Popprov način mišljenja, katerega poslednji cilj in ideal sta neprotisloven deduktivni sistem znanstvene teorije in formalna logika kot temeljni in edini organon kritike, temelji obenem v prepričanju, da morata biti osnova principa spoznanja enostavnost in jasnost. Očitno je torej, da gre Poppru za neprotislovnost metode kot deduktivnega sistema, za metodo kot metodo. In ravno v to mesto se upre Adomova kritika: metodološka čistost in neprotislovnost, kot temeljna postulata Popprove teorije, padata zaradi svoje puristične želje v temeljno protislovje, namreč v protislovje s svojim predmetom, ki se v nobenem primeru ne obnaša zgolj po pravilih formalne logike. Naj navedemo Adornovo misel: „Toda ideal spoznanja, skladne, kar se da enostavne, matematično elegantne pojasnitve odpove, kjer stvar sama, družba, ni skladna, ni enostavna, tudi ni nevtravno prepuščena kategorialnemu oblikovanju, ampak drugače, kot to pričakuje vnaprej kategorialni sistem diskurzivne logike od svojih objektov.“¹ Sama družbena dejanskost je polna protislovij in vseeno določljiva, racional-

na in iracionalna hkrati, po eni strani sistem, vendar tudi izrazito nesistemska, deloma jo obvladujejo slepe naravne zakonitosti, deloma je posredovana po zavesti, kar pomeni, da usmerjajo družbeno dejanskost tudi zavestna dejanja posameznikov in ne samo brutalna logika ekonomije. In takšni dejanskosti v vsej raznolikosti njenih pojavljanj se mora prilagoditi metodologija znanstvenega raziskovanja, če naj ji gre za resnično spoznanje družbenega življenja, če naj ji gre za „die lebendige Sache“. Prizadevanje znanosti pa, katere ideal sta jasnost in neprotislovna enostavnost (to je seveda Popprov model znanosti), zgreši tisto, kar bi naj bilo spoznano: družbeno totaliteto. Popprova kritika, katere cilj je vzpostavljanje neprotislovnih znanstvenih sistemov, zgreši svoj objekt in kot formal nologična kritika sploh ni kritika: v formalno logičnem oziru Marx klasikom politične ekonomije ni imel kaj očitati, pač pa v kakšnem drugem oziru. Kritika postane dejanska kritika, ko prodre do predmeta svojega raziskovanja, kritika postane objektivna, ko postane kritika objekta.

Popprov kritični racionalizem (ki ohranja po našem mnenju nekatere bistvene poteze pozitivizma), ki si je zadal kot osrednjo nalogo odpravljanje protislovij, zapada, ne da bi se tega zavedal, v dosti nevarnejše in hujše protislovje: ker si prizadeva doseči objektiviteto, ki bi naj bila očiščena vsega subjektivnega, očiščena vseh samoprojekcij subjekta, postaja prav zaradi tega svojega prizadevanja zgolj partikularen, subjektiven, instrumentalen um. Tako se gospostvo metode, s katero penetrira pozitivizem dejanskost, razkriva kot gospostvo posameznosti in subjektivnosti, želja po odpravi filozofije pa se dejansko končuje v sprejemanju najslabše, že preživele filozofije. Tisto bistveno, kar ločuje kritično teorijo od sodobnih variant pozitivizma, je njena koncepcija dialektike, in sicer dialektike, ki nikoli ne degenerira v metodo, ampak ostaja stalno to, kar je lahko edini ustrezni medij resničnega mišljenja in spoznanja, namreč v zgodovinskost vpeta tematizacija odnosa med spoznavajočim subjektom in družbeno dejanskostjo, med pojmom in dejanskostjo, med subjektom in objektom: „Da ni dialektika nikakršna od svojega predmeta neodvisna metoda, onemogoča njeno predstavitev kot nečesa na sebi, kakor jo dovoljuje deduktivni sistem. Kriteriju definicije ne izpolnjuje želje, ampak ga kritizira.“² In dalje: „Legitimira se lahko dialektika s ponovno izpeljavo tiste vsebine nazaj na izkustvo, iz katerega je izskočila. To pa je tisto, ki je posredovanost vsega posameznega skozi objektivno družbeno totaliteto. V tradicionalni dialektiki je bilo postavljeno na glavo s tezo, da je pretekla objektiviteta, objekt sam razumljen kot totaliteta, subjekt.“³

Ena pomembnih razlik med pozitivizmom in dialektiko je tudi v tem, da eksistira pri pozitivizmu zgolj pojav, medtem ko je za dialektiko temeljnega pomena ravno diferenca med pojavom in bistvom, ki jo je razvil Hegel v svoji logiki. Ta diferenca pa je Marxu omogočila razkritje temeljne zmote meščanskih ekonomov: ker je odkril za pričujočo pojavnostjo meščanskega kozmosa njegovo prikrito bistvo – kapital kot vse določujočo moč, kot bistvo, ki pa je hkrati samopašnost, brezpravje (Unwesen), je lahko tematiziral pojem odtujenega dela, ki je za pozitivistično pamet seveda čista spekulacija. Ravno logika med pojavom in bistvom razkriva gospostvo abstraktno splošnega – kapitala, ki pa je hkrati tisto najbolj konkretno, nad konkretnim posameznim. Razmerja v ekonomski dejanskosti pa so seveda hkrati tudi družbena razmerja: gospostvo kapitala omogoča gospostvo v družbeni dejanskosti. V to družbeno dejanskost pa je vpeta tudi znanost, ki ne operira z nikakršno čisto objektivnostjo in resnico na sebi (kot bi to nemara hoteli pozitivisti), pač pa so tudi pojmi resnice, objektivnosti, eksaktnosti vkomponirani v družbene razmerja in posredovanja: „... : objektivnosti znanosti pomaga edino vpogled v njej prebivajoča družbena posredovanja, medtem ko ni v nobenem primeru zgolj vehikel družbenih razmerij in interesov. Njena absolutizacija in njena instrumentalizacija, obe produkti subjektivnega uma, se dopolnjujeta.“⁴

Sam pozitivistični ideal, namreč neprotislovnost teorije, pa je doživel znotraj samega pozitivizma potrditev svoje lastne nemožnosti, kolikor je šlo za dejansko samorefleksijo pozitivizma, kakor se je to zgodilo pri Wittgensteinu, ki je očitno dospel v svojih razmišljanjih do meja pozitivistične logike in zaslutil za njimi še nekaj drugega. Carnap je mislil drugače in priznaval (kar počenja pozneje tudi Popper) zgolj deduktivno formalno logiko, medtem ko je onačil dejstvo, da ustrezajo zakoni logike in čiste matematike tudi dejanskosti, kot srečno naključje. Tako se mišljenje, ki črpa ves svoj patos iz razsvetljenškega ideala razuma, zateka na osrednjem mestu svojih filozofskih raziskovanj k iracionalnemu, takorekoč mističnemu pojmu srečnega naključja, ta pa seveda samo zaradi tega, da ni potrebno priznati, da ne gre za nikakršno naključje, temveč za preprosto dejstvo, da računajoči razum vedno že vnaprej zreducira objektivno dejanskost na takšne sheme, ki pozneje ustrezajo shemam razuma in tako končuje v slabi subjektivnosti. Ker pozitivistični ratio nikakor ne more priznati dejstva, da vedno že vnaprej osiromaši dejanskost, da bi ta seveda pozneje ustrezala deduktivni logiki, se mora zateči k iracionalnemu argumentu srečnega naključja, ki pa mimogrede povedano, ni nikakršen argument. Navidezna racionalnost dejanskosti ni nič drugega kot odsev subjektivnega ratia. In ker je že pojem dejanskosti zreduciran na sheme deduktivne logike, je tudi znanstvena kritika pri pozitivizmu utemeljena zgolj v formalni logiki in tako v resnici ne zadeva dejanskosti kot dejanskosti, ampak le napake v sferi logike. Prava kritika je vedno tudi več kot samo logično argumentiranje: „Nikoli ni imanentna kritika samo čisto logična, ampak stalno tudi vsebinski, konfrontacija pojma in stvari. Na njej je, da sledi resnici, ki jo hočejo izrekati pojmi, sodbe in teoremi, in se ne izčrpuje v hermetični skladnosti miselnih tvorbo. V neki na celi črti iracionalni družbi je potrebno postaviti ravno znanstveno priznan primat logike v diskusijo.“⁴⁵ In kolikor se pojavljajo v stavkih socialnih znanosti logična protislovja, kot na primer dejstvo, da en in isti socialni sistem vzpodbuja razvoj produktivnih sil, obenem pa ta razvoj tudi zavira, potem je potrebno, da v teoretični analizi takšna logična protislovja speljemo nazaj na njihovo konkretno družbeno osnovo in jih ne poskušamo odpraviti samo kot nedoslednosti znanstvenega mišljenja, ko pa je očitno, da so odpravljiva le skozi spremembo dejanskosti same, ki jih pogojuje in utemeljuje. Redukcija razreševanja protislovij samo na semantično sfero je dejansko umik pred spoznavanjem dejanskosti. Resnično mišljenje izpolnjuje svoj smisel le takrat, ko se usmerja v tisto, kar ni ono samo, v dejanskost: „Mišljenje, ki se pouči o tem, da pripada k njegovemu lastnemu smislu, kar po njegovi strani ni misel, razbija logiko neprotislovnosti. Njena ječa ima okno. Ozkost pozitivizma je, da tega ne upošteva in se zateče kot v poslednje zatočišče v ontologijo, pa čeprav naj je tudi samo popolnoma formalizirana, brezvsebinska, dedukcijskega slopa stavkov na sebi.“⁴⁶

Dejanski kritiki v nobenem primeru ne gre za to, da bi konstruirala neprotislovne miselne sestave (kot se to dogaja pri Poppru in Albertu), gre ji ravno za nasprotno: za navidezno temeljno identiteto meščanske družbe, identiteto menjave, razkriti neidentiteto, konkretno človeško delo, ki je poslednja skrivnost večanja kapitala, človeško delo, ki pa je v meščanskem kozmosu stlačeno v princip identitete. Neidentiteta se skriva v delu, in sicer v tistem delu, ki ga imenujemo presežno delo, tako da delavčevo delo, kljub zagotavljanju meščanskih ekonomov ni ekvivalentno potrjeno v denarju, ki ga delavec zasluži. Delavec producira skozi svoje delo neidentiteto – presežno delo, oziroma presežno delo, ki ustvarja na eni strani kapitalista, na drugi strani pa delavca in producira tako temeljno protislovje meščanske družbe, in sicer protislovje med vladajočim in vladanim delom. Princip menjave, ki temelji v principu identitete, nosi v svojem srcu protislovje: neidentiteto presežnega dela, presežno vrednost, ki ostaja kapitalistov neplačan račun, ki je dejansko izplačan šele skozi akt revolucije, kot do kraja priganem protislovju, ki nastaja med principom identitete na nivoju menjave in principom neidentitete, ki temelji v presežnem delu.

Vsa ta dejstva pa v nobenem primeru niso zapopadljiva na nivoju kritike in misli, ki zeli vzpostavljati neprotislovne miselne sestave, zapopadljiva so le skozi kritiko, ki išče svojo utemeljitev v družbeni dejanskosti in se odreka idealu neprotislovne teorije, ker odkriva v nedrih dejanskosti protislovje par excellence: protislovje med vladajočim in vladanim delom. Identiteta menjave je posredovana stalno skozi neidentiteto producirajočega dela: „Trditev o ekvivalenci zamenjanega, bazi vse menjave, zavrne njena konsekvencia.

Vtem ko se menjalni princip zaradi svoje imanentne dinamike razširja na živo delo človeka, se sprevrača nasilno v objektivno neenakost, neenakost razredov. Pregnatno se glasi protislovje: da gre pri menjavi vedno za pravične reči in hkrati ne za pravične reči.“⁷

Popprova kritična misel tega seveda ne more zapopasti, ker ji lebdi pred očmi metodološki ideal: formalnost metode je predpostavljena spoznanju dejanskosti. Realična kritika pa je utemeljena vedno v svojem objektu in je tako vedno tudi kritika tega objekta. Pri Poppru pa je prisotno izrazito ločevanje med spoznanjem in njegovim objektom, prisoten je izrazit dualizem, ki onemogoča teoriji, da bi se zavedla svoje vpetosti v dana družbena razmerja in svoje posredovanosti skozi družbeno totaliteto. Sociologistični pozitivizem se postavlja nad družbo, jo obravnava zgolj kot objekt, od zunaj, čeprav je družba potencialno sama sebe določujoči subjekt. Tako se dogaja, da pozitivizem postvarja tisto (sc. družbo), kar je dejanski izvor postvarjenja in od koder lahko edino pojasnimo postvarjenje. To nadomeščanje družbe kot subjekta z družbo kot objektom je značilno za postvarjeno zavest pozitivistične sociologije, nadomeščanje, ki ustreza dejanskemu stanju v družbi: razvojni trend družbe se giblje proti postvarjenju, postvarjena zavest pa je njegov ustrezní pendant in tej zavesti se prikriva temeljno dejstvo, da je pri socialnih znanostih družba kot subjekt vsega spoznanja, nosilec logične splošnosti, obenem tudi objekt spoznanja in ta družba kot subjekt in družba kot objekt sta eno in isto, nista pa hkrati eno in isto. To dejstvo pa je seveda nesprijemljivo za pozitivistični način mišljenja, katerega najvišji princip je princip neprotislovnosti. Prav skozi prizmo tega dejstva se najjasneje kaže razlika, ki obstaja med dialektičnim načinom mišljenja in med tistim, kar navadno imenujemo sociologija in ki ji je imanentna pozitivistična naravnost. Dialektično mišljenje se kljub izkustvu postvarjenja stalno zaveda oziroma ravno s tem ko izgovarja to izkustvo, temeljne dimenzije družbe, da je namreč družba subjekt, medtem ko sprejema tako imenovana sociologija postvarjenje, ga ohranja naprej tudi v svojih metodah in si tako sama onemogoča, da bi se ji razkrila družba v imanentnosti svojih zakonitosti, in sicer zakonitosti, ki se jih ne da zapopasti z naravoslovno metodo in njenimi pojmi (hipoteza, preverljivost . . .), ki jih Popper prenaša na področje socialnih znanosti. Ravno ob tem dejstvu se razkriva temeljna poteza Popprove metodologije: izdelana je neodvisno od obravnavane predmetnosti, svojo shemo polaga na dejanskost ter dopušča pojavljanje samo že znanega in izračunljivega, tako da pravega spoznanja, ki je ravno v tem, da se misel prepusti stvari in se odreče samozadostnemu metodološkemu idealu, dejansko ni več.

Eden temeljnih očitkov Popprove smeri pozitivistov dialektičnemu mišljenju je, da le-ta nima izdelanih zavezujočih metodoloških pravil sociološkega spoznanja. Tipično za Poppra: očitno je namreč, da temelji zahteva po vnaprejšnji metodologiji v neustreznem ločevanju med predmetom spoznanja in metodo, v ločevanju, ki je ravno v dialektiki preseženo: „Kdor bi se rad prilagodil strukturi svojega objekta, in ga mislil kot nekaj v samem sebi se gibajočega, ne poseduje nikakršnega od tega neodvisnega postopka.“⁸ Kriterij spoznanja postane obravnavana stvar sama, ki se nikakor ne da v vsakem primeru spoznati in izraziti jasno in enostavno, posebno takrat ne, kadar je stvar sama kompleksna in neenostavna. Vendar to nikakor ne pomeni, da je v dialektiki jasnost spoznanja odpravljena: nikakor, vendar pa je samo moment v procesu spoznanja in ne celota spozna-

nja. Spoznanje postaja v pozitivizmu g la reprodukcija pričujočih racionaliziranih shem (ki pa so v svoji osnovi iracionalne), zaprto v zadušljivo shemo formalne logike, ki lahko dojame le skozi svojo optiko vnaprej osiromašeno dejanskost in se ne spušča v tveganje izvornega iskanja. Meščanski ratio, inkorporiran v pozitivističnem načinu mišljenja, ne more skočiti čez svojo lastno senco: v nikakršnem primeru ne sme zapasti v premissljanja, ki bi postavila pod dvom racionalnost vladajočega ratia.

Tudi sam temeljni pojem izkustva, ki je pri pozitivizmu zreducirano na čutno izkustvo, ni v pozitivističnem mediju več pravo izkustvo: meje možnega izkustva so vnaprej postavljene, izkustvo je postavljeno znotraj pozitivistične metodologije, tako da dejansko ni nikakršno izkustvo, ampak zgolj sredstvo za potrjevanje vnaprejšnjih shem. V izkustvu se tako ne more pojavljati več kvalitativno novo, kar bi prebijalo dane horizonte mišljenja, dane horizonte meščanskega ratia; kategorija kvalitete je odpravljena prav tako, kot so bili nekoč odpravljani pojmi bogov in mitološke predstave. Spontanosti spoznanja in izkustva sta onemogočeni in edino, kar ostaja, je postvarjena metodološka zavest, ki se izogiba vnaprejšnji konfrontaciji med pojmom in dejanskostjo. Zavest ne misli več svoje zavezanosti stvari in se sprevija v orgijo samozadostne metode, v način mišljenja, nadomestljiv s strojem, v način, ki lahko dojema zgolj kvantitativne opredelitve. Pozitivistični način mišljenja zasluži svojo dialektično kritiko, da bi lahko mišljenje znova ulovilo izvorno napetost med pojmom in dejanskostjo, napetost, ki ni razrešljiva z nikakršno metodo, pač pa znotraj vsakokratne zgodovinske konkretije z mišljenjem, ki tvega padec v predmetnost. Popprov kritični racionalizem in dialektična misel si tako stojita nasproti ter izpričujeta temeljno diferenco dveh miselnih nastrojenosti, katerih ena črpa svoje miselno dediščino iz filozofiji sovražnega pozitivističnega mišljenja, medtem ko si prizadeva druga usvojiti filozofsko tradicijo kot „aufgehoben“ v sebi ter skozi Marxovo zastavitev zapopasti pričujočo dejanskost. Dialektično mišljenje je bistveno zavezano filozofiji, predvsem klasični nemški filozofiji, kot svojemu neposrednemu predhodniku. In prav to dejstvo je določujoče in opredeljujoče za različnosti, ki obstoje med Popprovim kritičnim racionalizmom in dialektičnim mišljenjem kritične teorije družbe. K. R. Popper in njegov učenec Hans Albert mislita znotraj tistega dela tradicije, ki nikakor ni mogla razumeti klasične nemške filozofije in Marxovega preobrata in ker mislita mimo najvišjega vzpona evropske filozofske misli in njene ustrezne kritike, mislita tudi mimo pričujoče dejanskosti druge polovice dvajsetega stoletja. Kot taka sta nesodobna, čeprav je njuna misel sočasno pričujoča. Sodobnost nam je dosegljiva le skozi usvojeno tradicijo, in če mislita Popper in Albert mimo tistega dela tradicije, ki tvori substanco našega časa (po našem mnenju je to klasična nemška filozofija in Marxov preobrat), sta nesodobna. Da ne bi te naše trditve obvisle v zraku, naj v skopih obrisih nakažemo Popprov odnos do Hegla, Marxa in dialektike na splošno.

II

Spor o pozitivizmu v nemški filozofiji, ki zaznamuje sedemdeseta leta dvajsetega stoletja, ima svoje temelje in izvor v letih, ko sta obe nasprotujoči si teoriji dobivali svojo začetno podobo, ko je Max Horkheimer napisal svojo študijo „Tradicionalna in kritična teorija“ in ko je Popper formuliral svoje nazore v delih „Logika raziskovanja“ ter „Odprta družba in njeni sovražniki“. Določujoče pri različnostih med dialektično mislijo kritične teorije in kritičnim racionalizmom, kakor Popper sam označuje svojo miselno naperjenost, je dejansko razumevanje oziroma nerazumevanje Hegla. Če je za zgodovinsko dialektično mišljenje kritične teorije Hegel največji mislec meščanske filozofije in ustvarja kot vrh nemškega klasičnega idealizma sestavni del njene misli in njenih prizadevanj, je za Poppra Heglova filozofija iracionalna mistifikacija in izrazit padec filozofije po Kantu, ki ga Popper postavlja izven sklopa klasične nemške filozofije in ga ima samo za misleca razsvetljenstva. Različnosti med dialektično zgodovinskim mišljenjem kritične

teorije ter Popprovim in Albertovim kritičnim racionalizmom so utemeljene dejansko v odnosu teh dveh miselnih koncepcij do Hegla in seveda Marxa, spor o pozitivizmu v sedemdesetih letih pa manifestacija razumevanja oziroma nerazumevanja klasične nemške filozofije in marksizma.

Da bi lahko ustrezno razumeli Popprova stališča, kot so ta prisotna v sporu o pozitivizmu, je tako potrebno, da predstavimo in analiziramo njegov odnos do Hegla, odnos, ki govori bore malo o Heglu, veliko pa o Poppru. Svoja razmišljanja o Heglu je Popper objavil v knjigi „Odrpta družba in njeni sovražniki“ in pa v krajši študiji o Heglu „Kaj je dialektika?“. Ker menimo, da so Popprova razmišljanja v delu „Odrpta družba in njeni sovražniki“ pod nivojem teoretičnih argumentov (Heglova misel je tu izenačena s fašizmom in dobiva vzdevke šarlatanstva, blaznosti, histeričnosti itd.), se bomo na tem mestu omejili le na njegovo študijo „Kaj je dialektika?“, ki ji vsaj teoretičnega nivoja ne moremo odrekati.

V skladu s svojimi nameni razdeli Popper v tej študiji svojo analizo dialektike na tri poglavja, in sicer: 1° Pojasnitev dialektike, 2° Heglova dialektika, 3° Dialektika po Heglu. Že shematična vsebinska razdelitev daje slutiti, da se Popper ne misli z dialektiko najbolj podrobno ukvarjati, pač pa da želi eksplicirati samo svoj odnos do nje; da je ta izrazito odklonilen, bo razvidno iz izpeljave. Kot zanimivost naj še omenimo, da si je Popper izbral kot motto svoje študije Descartesovo misel: „Ne obstaja nič, kar bi si lahko predstavljali, pa čeprav je lahko še tako absurdno in neverjetno – kar ne bi ta ali oni filozof kljub temu zatrijeval.“⁹ V pričujočem kontekstu meri Popper s tem citatom seveda na dialektiko, ki pa jo dejansko predstavlja, kot bomo to videli pozneje, v takšni luči, da potem ni težko dokazati njene absurdnosti.

Da ne bi bralec dvomil, ali sploh ve, kaj je dialektika, jo Popper že takoj na začetku označi takole: „Dialektika (v modernem pomenu, se pravi, posebno v pomenu, v katerem je Hegel uporabljal ta izraz) je teorija, ki zatrjuje, da se nekaj – predvsem človeško mišljenje – razvija na način, ki ga karakterizira tako imenovana dialektična triada: teza, antiteza in sinteza.“¹⁰ In sedaj, ko ima nasprotnika ujetega v dovolj ozke sponse, se loti Popper z vso ostrino svojega duha zadeve: namreč dokazovanja, da ne najdemo v vsej zgodovini filozofije večje absurdnosti kot je Heglova dialektika, oziroma dialektika nasploh. Najprej pa še podrobno pojasnjuje, kako bi se naj ta triada realizirala v zgodovinskem razvoju. Najprej obstaja ideja, neka teorija ali gibanje, ki ga lahko označimo s tezo. Takšna teza bo po vsej verjetnosti izzvala nasprotovanje, ker je kot večina stvari na svetu pomanjkljiva in ima tudi slabe strani. Nasprotna ideja, oziroma nasprotno gibanje, je označeno kot antiteza, boj med tezo in antitezo pa traja tako dolgo, dokler ne pride do karšnekoli rešitve, ki presega v določenem smislu obe, in sicer tako, da prizna njune prednosti, medtem ko njune slabosti zavrne. Ta razrešitev, ki predstavlja tretji korak, se imenuje sinteza, ki pa lahko postane pozneje prvi korak nove dialektične triade, če se izkaže kot nezadostna in nepopolna. Sinteza postaja tako nova teza in producira novo antitezo; (zanimivo je, da Popper ne ve, kako je tako dialektiko v Proudthonovi varianti uničujoče kritiziral Marx v „Bedi filozofije“).

Popper nadaljuje takole: „Toliko o tako imenovani ‚dialektični triadi‘. Sedaj lahko komaj dvomimo, da opisuje dialektična triada pravilno določene korake v duhovni zgodovini, posebno določene razvoje idej in teorij, kot tudi socialnih gibanj, ki so utemeljena v idejah in teorijah. Takšno dialektično gibanje lahko ‚pojasnimo‘ tako, da napreduje v skladu z zgoraj obravnavano **metodo-poskusa-in-zmote**.“¹¹ Popper je namreč na začetku svojih razpravljanj o dialektiki na kratko pojasnil svojo metodo raziskovanja, metodo poskusa in zmote: ko odgovarja znanstvenik na zastavljen problem z določeno teorijo, jo mora z vedno novimi poskusi poskušati falsificirati (dokazati, da je zmotna), začasno pa jo sprejme kot delovno hipotezo. Dialektika (seveda dialektika kot si jo predstavlja Popper) je zanj resnična toliko, kolikor se sklada z metodo poskusa in zmote. S takega

stališča potem ni težko dokazati, da je metoda poskusa in zmote veliko ustrežnejša pri znanstvenem raziskovanju: „Tako lahko rečemo, da je interpretacija s pomočjo metode-poskusa-in-zmote zapopadena neprimerno dalje kot s pomočjo dialektike. Ni omejena na situacijo, kjer zasledimo na začetku samo eno tezo, tako da je lahko aplikabilna na situacije, v katerih so že od začetka prisotne mnoge različne teze, ki so neodvisne druga od druge in ki ne ustvarjajo nujno nasprotij.“¹²

Položaj je očiten: Popper se giblje na svojem racionalističnem nivoju metode poskusa in zmote, ki pa je dejansko modificiran empirizem ter s tega nivoja izstreljuje svoje kritične osti nasproti dialektiki, ki pa seveda ni dejanska dialektika, kot je bila realizirana pri Heglu, Marxu, Engelsu in pozneje v ustvarjalnem marksizmu, pač pa dialektika kot gola metoda v svoji najbanalnejši varianti. Popprova kritika zadeva dialektiko kot se je ta razvila v svoji manipulatorični metodološki obliki in je toliko upravičena, neustrezna pa zato, ker je to zanj dialektika par excellence. Ko Popper misli, da kritizira Hegla, Marxa in Engelsa, dejansko kritizira takšno dialektiko, za katero ti trije misleci ne morejo biti odgovorni. Očitno pa je tudi tole: dialektika je sprejemljiva za Poppra, kolikor se jo da izenačiti z metodo poskusa in zmote, oziroma prilagoditi tej metodi.

Značilno za dialektike je tudi, tako nadaljuje Popper, da se izražajo izrazito metaforično ter s tem zavijajo svoje misli v tisto prikrito dvoumnost, ki naj bi bila dejanski medij dialektike, dialektike kot načina mišljenja, ki dopušča tudi kontradiktorne trditve in zahaja s tem v popolno poljubnost. Ena takšnih dialektičnih metafor je za Poppra formulacija, da teza „proizvaja“ (hervorbringt) svojo antitezo. Popper meni, da je drugače: „Dejansko proizvaja antitezo samo naša kritična naperjenost, in kjer te naperjenosti ni, – kar se dovolj pogosto dogaja –, ni proizvedena nikakršna antiteza.“¹³ Ne glede na nivo, na katerem se giblje Popprova kritika, je očitno to, da v nobenem primeru ne more biti določujoča le kritična naperjenost subjekta, bodisi če gre za proizvajanje antiteze bodisi za kakšno drugo dogajanje. Dejanska medsebojna posredovanost med objektiviteto in delujočim subjektom Poppru ni prezentna, in tisto, kar ostaja pri njem, je metoda poskusa in zmote na eni strani in objekt znanstvenega raziskovanja na drugi strani, vsedoločujoči in edini princip mišljenja pa formalna logika. Vse Popprovo mišljenje bistveno karakterizira ta temeljni dualizem, dualizem med metodo in predmetom raziskovanja, dualizem, ki ne misli vpetosti mišljenja v dano družbeno totaliteto ter historičnosti tako predmeta kot metode raziskovanja, ki sta v odnosu identitete in neidentitete.

Svojo kritiko dialektike nadaljuje Popper takole: „Najtežji nesporazumi in zamenjave pa nastajajo zaradi nejasnega načina, v katerem govorijo dialektiki o protislovjih.“¹⁴ Ugotavljajo sicer upravičeno, pravi Popper, da so protislovja v zgodovini duha velikega pomena, prav tako kot kritika, ki tematizira obstoj protislovja med teorijo in določenimi dejstvi in poskuša to protislovje odpraviti. Potem ko so dialektiki pravilno ugotovili, da so protislovja izjemno plodna, dejansko gonilne vzmeti napredka na področju mišljenja, napačno sklepajo, da ne obstaja nikakršna nujnost za odpravo teh protislovij. Zatrjujejo celo, da se protislovij ne da odpraviti in da ta nastopajo vsepovsod v svetu. Takšna stališča pa so direkten napad na formalno-logični zakon o protislovju, oziroma na zakon o izključitvi protislovja, ki zahteva medsebojno izključevanje dveh kontradiktornih izjav, ali z drugimi besedami: dve kontradiktorni izjavi ne moreta biti hkrati in v istem odnosu resnični: „Če se sklicujejo dialektiki na plodnost protislovij, potem zahtevajo odpravo tega zakona tradicionalne logike. Zatrjujejo, da vodi dialektika tako k novi logiki – k dialektični logiki. Dialektika, ki sem jo doslej predstavil le kot nauk o zgodovini – kot teorijo zgodovinskega razvoja mišljenja –, naj bi se sedaj izkazala kot od tega zelo različna doktrina: bila bi naj hkrati tudi teorija logike in (kakor bomo videli) splošna teorija sveta.“

To so silne zahteve: pogrešajo pa kakršnegakoli temelja. Dejansko ne temeljijo v ničemer drugem, kot v nejasnem in zmedenem načinu izražanja.¹⁵ Tako Popper. In

dalje: dialektiki zatrjujejo, da so protislovja plodna in da omogočajo napredek in to v določenem smislu drži. Drži pa samo tako dolgo, dokler smo odločeni, da ne bomo trpeli nikakršnih protislovij in da bomo spremenili vsako teorijo, ki jih vsebuje, ali z drugimi besedami: dokler smo odločeni, da ne bomo trpeli nikakršnega protislovja.

Za kar gre Poppru, je očitno: nikakršnega protislovja na področju teorije, pa čeprav se mu zaradi tega izmika dejanskost. Nепrotislovnost teorije je prvi in poslednji postulat mišljenja, katerega cilj je metodološki ideal, neprotislovni ideal, ki mora ustrezati formalnologičnim shemam. Dejanskost postaja drugotna, nična, dejanskost v vsej svoji zapletenosti in večpomenskosti, dejanskost kot dejanskost. Poblaznelemu ratiu sploh ne gre več za spoznanje v pravem pomenu besede, gre mu samo še za lastno neprotislovnost, za metodološko čistost in ker mu gre samo za to, pada v temeljno in znotraj pozitivističnega načina mišljenja nerazrešljivo protislovje (kot je bilo to že omenjeno): v protislovje s svojim predmetom, ki transcendirata sheme formalne logike.

Drugo poglavje Popprove študije „Kaj je dialektika?“ je posvečeno „analizi“ Heglove dialektike, ki jo Popper deli na tri sestavne elemente:

1° – Je poskus zaobiti Kantovo zavračanje tistega, kar je le-ta imenoval dogmatizem v metafiziki. To zavračanje je po Heglu veljavno samo za sisteme, ki so metafizični v ožjem pomenu besede (-nedialektični), in ne za dialektični racionalizem, ki upošteva razvoj uma in se zato ne boji protislovij. S tem ko Hegel tako zaobide Kantovo kritiko, se spušča v izredno nevarno pustolovščino, ki mora nujno voditi v katastrofo: v svojem dialektičnem sistemu je pripravljen akceptirati protislovja. In to je dogmatizem najhujšega kova, dogmatizem, ki mu ne pride nobena kritika več do živega (Popprova seveda v nobenem primeru ne; Popper se obnaša tako, kot da ne bi bilo Marxove kritike).

2° – Dialektično opisovanje razvoja uma je element v Heglovi filozofiji, ki nosi s seboj določeno mero verjetnosti. To je razumljivo zaradi tega, ker ne uporablja Hegel besede um samo v subjektivnem smislu, ampak tudi v objektivnem: v smislu teorij, misli, filozofskih sistemov. Dejansko lahko komaj kje bolj uspešno uporabimo dialektično triado kot pri raziskovanju razvoja filozofskih teorij. Zato ni presenetljivo, da predstavlja aplikacija Heglov najuspešnejši poskus njegove dialektične metode na zgodovino filozofije. Po drugi strani pa je Hegel prepričan, da je dialektika temeljnega pomena, da je izboljšava in razširitev formalne logike, da je teorija miselnih zakonov, teorija, ki več ne priznava zakona o izključitvi protislovja, medtem ko temelji vsako resnično racionalno sklepanje na področju naravoslovja, matematike ali filozofije prav na tem zakonu.

3° – Tretji element Heglove dialektike temelji v njegovi identitetni filozofiji. Če sta um in dejanskost identična, in se um razvija dialektično – kakor je to dobro razvidno iz razvoja dialektičnega mišljenja -, potem se mora tudi dejanskost dialektično razvijati. Tako moramo v svetu naleteti na ista protislovja, ki jih dopušča na nivoju mišljenja dialektična logika. Dejanskost se razvija prek protislovij kakor se to dogaja z idejami in zato moramo opustiti formalnologični zakon o protislovju. Vendar pa, nadaljuje Popper, če že dejanskost res včasih nastopa v strukturah, ki jih dialektiki navajajo kot dokaz v prid dialektični logiki, bi te strukture ustrezneje opisali z izrazom „polamost“. Resnično protislovje pa ustvarja za Poppra samo tale tip stavkov: „To telo je bilo 1. novembra 1938 med 9. in 10. uro dopoldne pozitivno nabito“ in analogni stavek, ki bi to isto stanje zanikal. Da to ni nikakršno dialektično protislovje, dokazuje že Engels v „Anti-duehringu“ v poglavju o negaciji negacije s stavkoma: Die Rose ist eine Rose in Die Rose keine Rose.

Popper sklene svoja razglabljanja o Heglovi dialektiki v svoji študiji takole: „Te tri točke se mi zdijo pglavitni elementi Heglove dialektike. Preden preidem na kratko predstavitev usode dialektike po Heglu, bi hotel izraziti svoj osebni nazor o Heglovi filozofiji. Mislim, da je najbolj primitivna od vseh tistih absurdnih in neverjetnih filozofskih teorij, na katere meri Descartes v svojem izreku, ki sem ga izbral kot vodilno misel te

razprave.¹⁶ Še dobro, da govori Popper tu samo o „svojem osebnem nazoru“, kaj drugega ta njegova misel dejansko tudi ni.

Tudi svoj odnos do Marxa je razvil Popper v svoji knjigi „Odperta družba in njeni sovražniki“ in v študiji „Kaj je dialektika?“. V tretjem razdelku te študije, ki nosi naslov „Dialektika po Heglu“, in kjer govori o materialističnem obratu, ki ga je doživela Heglova dialektika pri Marxu in Engelsu, izraža Popper zopet svoje mnenje: „Toda z opustitvijo svojega izvornega idealističnega temelja izgubi dialektika vse, kar jo je delalo verjetno in razumljivo; moramo se spomniti, da so ležali najboljši argumenti v prid dialektike v njeni aplikabilnosti na razvoj mišljenja, posebno filozofskega mišljenja.“¹⁷

Povezovanje dialektike in materializma je tako za Poppra zelo ponesrečeno, in to tudi dejansko je, če namreč združimo to, kar si Popper predstavlja pod dialektiko in materializmom. Ker Popper namreč ne razume Marxovega preobrata nasproti Heglu, ga enostavno interpretira tako, kot se je to dogajalo v veliki meri v marksizmu druge internacionale. V skladu s tem svojim razumevanjem Marxa je lahko seveda tudi napisal: „Kljub temu osebno menim, da predstavlja Marxov ekonomizem (podčrtal BP) – njegovo poudarjanje ekonomskega ozadja kot poslednjega temelja vsake vrste razvoja – zmoto in je dejansko nesprejemljiv. Mislim, da dokazuje družbeno izkustvo enoznačno, kako lahko v določenih okoliščinah vpliv idej (podprt na nek način s propagando) kompenzira ali celo prekompenzira ekonomske sile. In tudi če dopustimo, da je nemogoče razumeti duhovna gibanja popolnoma brez njihovega ekonomskega ozadja, je prav tako nemogoče, da bi razumeli ekonomska gibanja brez razumevanja na primer znanstvenih ali religioznih idej.“¹⁸ In dalje: „Za naše trenutne namene ni tako važno, da bi analizirali Marxov ekonomizem ali materializem, kot je važno ugotoviti, kako je pri Marxu z dialektiko. Pri tem sta pomembni predvsem dve dejstvi: Marxovo poudarjanje historične metode na področju socialnih znanosti, tendenca, ki sem jo označil kot historicizem (naj tu omenimo, da je Popper napisal med ostalim tudi knjigo „Beda historicizma“, kjer je zmetal v en koš najrazličnejše koncepcije zgodovinskih ter izenačil Marxovo poudarjanje zgodovinskih mišljenja in človeške prakse nasploh z najbolj preprostimi oblikami historicističnega relativizma), in pa antidogmatično tendenco Marxove dialektike. Tu želim poudariti, „nadaljuje Popper,“ da Marx ni prevzel od Hegla samo nazora, da mora biti metoda zgodovinskih znanosti zgodovinska, ampak tudi zahtevo, da je potrebno družben razvoj dialektično pojasniti. Za Hegla je bila zgodovina zgodovina idej, Marx pa je idealizem opustil, prevzel pa Heglov nauk, da so dialektična protislovja, negacije in negacije negacij, gonilne sile zgodovinskega razvoja“. Popper govori tu, kot da je Marx enostavno apliciral na zgodovino dialektične triade in zato seveda lahko napiše: „Vsak poljuben razvoj ustreza dialektični shemi; dialektiku se ni potrebno bati zavrnitve skozi prihodnje izkustvo.“¹⁹ in seveda ne more dojeti, da je bistvo Marxovega preobrata dialektiziranje same dialektike, postavitev dialektike znotraj zgodovinske konkretije, tako da dialektika v nobenem primeru ne more postati shematična metoda, aplikabilna na kakršnokoli zgodovinsko obdobje, pač je sama utemeljena in pogojena v vsakokratni zgodovinski konkretiji, in je kot taka zavezana raziskovanemu predmetu in ne metodološkemu idealu ali pa „dialektičnim triadam“.

Celotna Popprova kritika Marxa poteka podobno: Marxovo misel vedno vnaprej tako preparira, da jo pozneje z lahkoto zavrne in dokaže svoj prav. Očitno je tudi, da ne prenese dialektike, in ker je ne razume, je zanj kakršnakoli dialektika šarlatanstvo: Heglov stavek, da sta bit in nič isto, po drugi strani pa to zopet nista, je zanj blaznost. Seveda preprosto: pri Poppru je lahko neka stvar samo nekaj in nikoli nič drugega, v temelju takšnega mišljenja pa leži zahteva po neprotislovnem sistemu, racionalnem sistemu odnosov, ki so enkrat za vselej dani in edino možni, dejanskost sama pa je dostopna takšnemu mišljenju samo toliko, kolikor je podobna takemu sistemu. Dialektika transcendirata takšno shematično sistemsko mišljenje in pomeni stalno napetost med

mišljenjem in samo predmetnostjo, med pojmom in dejanskostjo, ki je v svoji totaliteti zapopadljiva le skozi stalno tematiziranje te napetosti v vsakokratni zgodovinski konkrekciji.

Popper zavrača dialektiko nasploh ter postavlja kot edino resničen pozitivistični način mišljenja, ki se zapira samo vase in izgublja stik z dejanskostjo ter postaja tako gola metoda, metoda v svoji skrajni racionalistični obliki, metoda, ki pa je v skrajni instanci, kot to Popper sam priznava, utemeljena na podlagi iracionalne odločitve, vere. Racionalizem se tako razkriva v svoji breztemeljnosti in se v takem položaju zateka prav v sfero, ki se ji hoče načelno sicer izogniti – v iracionalizem začetne odločitve. Teorija ostaja neposredovana s svojim dejanskim izvorom (konkretno zgodovinsko prakso človeškega rodu) in se mora zato zatekati v sfero iracionalnega: kot taki ji je bistveno lasten atribut ideološka. Trdimo, da je tak način mišljenja nujen povsod tam, kjer filozofska misel ni mogla dojeti svojega najvišjega vzpona v Heglovi filozofiji in v Marxovem preobratu, ampak je ta del evropske misli zaobšla. Kar misli, da je njena največja odlika, se razkrije kot njena temeljna in neodpušljiva pomanjkljivost, namreč sploh ni filozofija, kar seveda ne pomeni, da ni zelo uporabna na ožjem področju naravoslovnega empiričnega raziskovanja, na ožjem področju empirije, kolikor ostaja ta zaradi delitve dela znotraj znanosti vedno nereflektirana. Popprova misel je toliko neresnična, kolikor ima pretenzije, da bi bila teorija znanstvenega raziskovanja nasploh ali celo filozofija in kolikor se hoče, čeprav samo majhen del v totaliteti, konstituirati kot edina in univerzalna možnost človeškega duha v drugi polovici dvajsetega stoletja.

III

Naše ukvarjanje s Popprovim odnosom do dialektike je bilo utemeljeno z namenom, da pojasnimo izvir temeljnih različnosti, ki obstoje v drugi polovici dvajsetega stoletja med Popprovim kritičnim racionalizmom in dialektiko kritične teorije. Navidez poljubne različnosti so se razkrile kot izrazito nepoljubne: utemeljene so namreč v odnosu do tradicije, v odnosu do zgodovine. Spor o pozitivizmu je tako bistveno zavezan zgodovini in je lahko samo kot tak epohalnega pomena tudi za naš čas. V tej kratki razpravi smo poskušali pokazati, kako misel, ki ni dojela dometa Heglove filozofije in Marxovega preobrata, hkrati tudi ne more dojeti bistvenih problemov sodobnosti, ali z drugimi besedami, ne more participirati na tistem delu sodobnega dogajanja, ki je za nas usodno določujoč in ki nas postavlja v zgodovino, in to v zgodovino kot edino realno področje naših možnosti in nemožnosti, kot edino realno področje našega delovanja, ki razpira tako v posredovanju z zgodovino šanse za dialektiko, ki želi biti več kot metoda: padec v predmetnost, v neidentiteto, prepuščanje nezapopadenemu in nespoznanemu za dialektiko, kot dogajanje nas samih.

- 1) Th. W. Adorno: „Zur Logik der sozialwissenschaften“, citirano po „Der Positivismusstreit in der deutsche Soziologie“, Luchterhand, 3. izdaja 1973, str. 126,
- 2) Th. W. Adorno: „Einleitung“, „Der Positivismusstreit...“ op. cit. str. 15,
- 3) Adorno: „Einleitung“, op. cit., str. 16,
- 4) Adorno: „Einleitung“, op. cit. str. 27,
- 5) Adorno: „Einleitung“, op. cit., str. 31-32,
- 6) Adorno: „Einleitung“, op. cit., str. 33,
- 7) Adorno: „Einleitung“, op. cit., str. 34,
- 8) Adorno: „Einleitung“, op. cit., str. 59,

- 9) K. R. Popper: „Was ist Dialektik?“, izšlo v zborniku „Logik der Sozialwissenschaften“, herausgegeben von Ernst Topitsch, Kiepenheuer and Witsch, 8. izdaja 1972, str. 262,
- 10) Popper: „Was ist...“, op. cit. 263,
- 11) Popper: „Was ist...“, op. cit. str. 264,
- 12) Popper: „Was ist...“, op. cit. str. 264,
- 13) Popper: „Was ist...“, op. cit. str. 265,
- 14) Popper: „Was ist...“, op. cit. str. 266,
- 15) Popper: „Was ist...“, op. cit. str. 266,
- 16) Popper: „Was ist...“, op. cit. str. 281,
- 17) Popper: „Was ist...“, op. cit. str. 283,
- 18) Popper: „Was ist...“, op. cit. str. 284,
- 19) Popper: „Was ist...“, op. str. 286.

... in se od davne zlatofajle za ideal absolutno ...
... in potekni absolutnega spoznanja ...
... in spustiti ...
... in svoje konus ...

Relativnost, vedenja ustvarja vrsto problemov, ne le v teoriji, ampak predvsem v človeškem vsakdanjem ustvarjanju, torej praksi in moralni praksi. Neki absolutni razmišljanje ...

Toda vsi absolutizmi so v filozofiji namreč, da bi odkrili realno in določijo svet, zapadeli v nerazrečljiva logična protislovja, zlasti absolutnega spoznanja, v katerih ...

Prav zato je vprašanje dialektike in absolutizma v etiki še zlasti velikega praktičnega pomena, ...

Mnoge etične absolutizacije, ki se pojavljajo pri nas – in ostajajo še celo proglašene za marksistične, torej dialektične – so izjemno absolutnega pomena.

Ustanovitelj humanistične etike pa je, kot je znano, Max Scheler. Vse etične ...

Scheler je spoznal Kantovo etiko dobro in induktivni etiki. Kani je videl različen tega problema relativnosti v absolutni formalni etiki. Scheler je vedel, da lahko vedno uvidi ...

Scheler je točno kritični tudi Kantovo absolutno razmišljanje razmišljanja in formalnega ...

Ko je Scheler na Kantovo postrežni spoznal, da formalni spravnost ni ...

Drugi etični relativnosti v moralni pa ...

Fenomenološki absolutizem v etiki

Ster Jože

Ljudje — in še zlasti filozofi — so si že od davnine zastavljali za ideal absolutno vedenje. Čeprav so se doslej vsi filozofski poizkusi absolutnega spoznanja seveda izjalovili, filozofi kljub temu niso izgubili upanja, niso opustili prizadevanj za doseg tega ideala. Ta težnja, ta ideal seveda ni le izmislek filozofov, ampak ima, kot vsaka ideja, svoje korene tudi v potrebah in interesih človekove realne vsakodnevne eksistence.

Relativnost vedenja ustvarja vrsto problemov, ne le v teoriji, ampak predvsem v človekovem vsakdanjem ustvarjanju, torej predvsem v moralni praksi. Najti absolutno zanesljivo osnovo za moralno delovanje in sojenje, je imelo zato še poseben pomen.

Toda vsi absolutizmi so v filozofiji namesto, da bi odkrivali realno protislovje sveta, zapadali v nerazrešljiva logična protislovja, namesto resničnega spoznanja sveta, so nemalokrat ponujali misticizem in tautologijo. Absolutizem v etiki pa je poleg tega (ali pa bi lahko) v svoji praktični izvedbi pripeljal do težkih nemoralnosti.

Prav zato je vprašanje dialektike in absolutizma v etiki še zlasti velikega praktičnega pomena za socializem, ki gradi nove družbene odnose. Žal je aktualnost absolutizma praktično dokazala tudi že kratka zgodovina socializma.

Mnoge etične absolutizacije, ki se pojavljajo pri nas — in nekatere se celo proglašajo za marksistične, torej dialektične — so fenomenološkega porekla.

I.

Utemeljitelj fenomenološke etike pa je, kot je znano, Max Scheler. Vse eksistencialistične izpeljave etike korenijo prav v Schelerjevem etičnem apriorizmu in absolutizmu in čeprav so nekatere Schelerjeve slabosti odpravile, so jih večino podedovale, čeprav so jih skušale prekriti.

Scheler je sprejemal Kantovo kritiko etik dobra in induktivnih etik. Kant je videl razrešitev tega problema relativnosti v absolutni formalni apriorni etiki. Scheler je vsekakor dobro uočil eno bistvenih slabosti kategoričnega imperativa, ko je dejal, da Kant pozablja, da nameni hudiča niso nič manj sistematični kot božji. Torej, če hočemo preprečiti posploševanje nemoralnih maksim, je treba imperativu dodajati materialna določila.

Scheler je točno kritiziral tudi Kantovo absolutno razdvajanje materialnega in formalnega sploh, toda ne samega kantovskega absolutizma v razdvajanju, ker je na ta absolutizem pristajal tudi sam.

Ko je Scheler na Kantovem primeru spoznal, da formalni apriorizem ni rešitev za moralno relativnost, je začel iskati rešitev v materialnem, vrednostnem apriorizmu. Po tej poti je prišel do trditve, da so vrednote povsem neodvisni, samostojni fenomeni, ki predstavljajo posebno predmetno področje, popolnoma neodvisno od sveta dober in tudi človeka. Da bi bila nedialektičnost teh postavk absolutna, je Scheler dodal tako pojmovanim vrednotam še večnost, nespremenljivost in apriornost.

Drugi izvor relativnosti v morali pa seveda predstavlja relativnost induktivnega spoznanja moralnih vrednot. Scheler se zato strinja s Kantom, da absolutnost v vedenju lahko zagotovi le apriorno spoznanje. Toda materialno apriorno etiko, trdi Scheler, lahko omogoči šele ukinitve predsodka, da se človeški um izčrpa v čutnosti ali razumu; materialno apriorno in absolutno etiko omogoča torej šele teza o emocionalnem apriorizmu, čustveni intuiciji.

Tudi v moralnem spoznavanju Scheler nadaljuje z izrazito nedialektičnostjo, absolutizacijo posameznih elementov in sfer. Tako trdi: celotna sfera moralnega spoznanja je povsem neodvisna od sfere sodb in stavkov; vrednote spoznamo le v posebnih fenomenoloških aktih, ki so od misli in zaznav popolnoma različni; duh, ki je omejen na zaznave in misli, je vrednostno absolutno slep, logika srca je povsem neodvisna od logike. To, od vsega drugega spoznanja absolutno različno, je emocionalna intuicija, katere tipične oblike naj bi bile občutenje, vrednotenje, ljubezen itn.

Pri povezovanju teh absolutno razdvojenih sfer se je Scheler — enako kot njegovi predhodniki — zapletal v nerazrešljiva protislovja.

Kljub absolutni hierarhiji vrednot je njihovo dojetje vredno le zgodovinsko. Spoznana hierarhija vrednot je torej vendarle le relativna. Še več, vsaka resnica, tudi resnica o vrednotah, je vedno le personalna. Kako je to možno, če fenomenološko spoznanje daje bistva sama, če bistvogledanje pomeni absolutno spoznanje stvari?

Razlog vsakokratne zgolj subjektivne danosti vrednot je Scheler našel v človekovih potrebah in interesih. S tem se pojavi novo vprašanje: kje je potem tu fenomenološka redukcija? Vsak tip osebe ima svoje spoznanje o vrednotah in le bohem lahko razume bohema, kakor le junak razume junaka. Kljub tem trditvam, pa Scheler ne zanika vrednote svetega, oziroma boga.

Toda, ali je to absolutno, nedialektično razdvajanje elementov dialektičnega nasprotja (obstoja in bistva, apriornega in aposteriornega, simbolnega in asimbolnega itn.) sploh lahko pripeljalo kam drugam kot v nerazrešljiva logična protislovja? Ali je težnja po absolutni hierarhiji moralnih vrednot sploh lahko pripeljala kam drugam kot do nistične trditve: „Materialne vrednote so, toda tu jih ni mogoče definirati, kakor ni mogoče definirati nobenega poslednjega vrednostnega fenomena?“

Noben filozof ne more v svojih konstrukcijah povsem zanemariti stvarnih dejstev, to je dialektike, ki ji ne more nihče uiti. Scheler je kljub konstrukciji carstva vrednot kot sveta absolutnih in nespremenljivih predmetov, popolnoma različnih od ostalega sveta, vendarle moral priznati povezanost vrednot z dobrim. Povezovanje, odnos med dvema stvarima pa je možen le, če imata nekaj skupnega. Kljub večni hierarhiji vrednot Scheler ni mogel mimo nespornega dejstva relativnosti vrednot v zgodovini in mimo relativnosti vrednostne hierarhije pri posameznikih. Čeprav je moralno spoznanje, logiko srca, opredelil kot popolnoma različno od logike razuma in čeprav je fenomenološko izkustvo čisto spoznanje bistev, je to absolutno vedenje vendarle relativiral s človekovimi interesi in potrebami. Interesi pa na moralno spoznanje lahko vplivajo le, če niso nekaj absolutno drugega od logike srca; potrebe lahko vplivajo na fenomenološko izkustvo le, če to izkustvo ni povsem čisto. Torej dialektika obstaja tudi v tem absolutizmu, čeprav seveda ne zavestna in stvarna dialektika.

Absolutizacija enega elementa dialektičnega nasprotja praviloma pomeni tudi absolutizacijo nasprotnega pola. Scheler sam je dobro pokazal, kako je Kantov poizkus absolutizma moralnega zakona na drugi strani pomenil dejanski skepticizem v moralnem ocenjevanju. Kljub temu je Scheler sam sestopal v isto brezno. Nedialektična hierarhija vrednot je za svoj drugi pol imela popolno subjektivizacijo spoznanja in priznavanja teh vrednot.

Scheler se je hotel s svoje fenomenološko absolutizacijo v morali izogniti moralne, vrednostne relativnosti. Absolutizem je res postavil, toda ta absolutizem je bil le absolutna relativizacija, popoln subjektivizem. Edino, kar je Schelerjevo pojmovanje vrednot še ločilo od doslednega subjektivnega idealizma, je bila absolutna večna hierarhija vrednot po sebi.

II.

Tako kot so Kantovi nadaljevalci napadli Kanta zaradi stvari po sebi in jo odstranili, tako so tudi fenomenološki nadaljevalci Schelerja iz etike izgnali (resnično nedokazano)

večno hierarhijo vrednot po sebi in tako pristali v popolnem vrednostnem, moralnem subjektivizmu.

To pa je dejansko pomenilo konec morale, ne samo zato, ker subjektivni idealizem pomeni solipsizem in morda sploh ne zato. Konec morale to pomeni predvsem zato, ker ta subjektivizem ne pozna nobenih drugih vrednot razen absolutne vrednostne hierarhije absolutnega jaza. To pa pomeni isto, kot družbo brez vrednot, družba brez vrednot in norm pa dejansko pomeni družbo brez morale.

Za marksiste je seveda prozorno razumljiv smisel fenomenološke teze o koncu morale, razumljivi so interesi in praktične posledice takšne etične pozicije. Tem bolj je zato čudno, da nekateri naši filozofi, ki se proglašajo celo za marksiste, zelo zagnano dokazujejo to fenomenološko tezo o koncu morale.

Ta dokazovanja so dokaj različna, skupno pa jim je prav nedialektično pojmovanje družbe in morale.

Tako eni dokazujejo nemožnost vsakršne morale z absolutnim razdvajanjem trebanja in dejanskosti. Tu gre torej za izrazito nedialektično razdvajanje normativnega in dejanskega, norme in njene uresničitve. Podloga temu pojmovanju pa je enostranska redukcija in absolutizacija bogastva dialektičnih momentov moralne prakse le na normativni element. Še bolj kot v filozofiji je to nedialektično pojmovanje morale zakoreninjeno v naši sociologiji, pač s to razliko, da se sociologi ne zavedajo nasledka takega enostranskega pojmovanja morale.

Drugi spet dokazujejo konec morale z egalitizmom. Vrednost, interesi, potrebe itn. vseh ljudi naj bi bili enakopravni. To naj bi bilo edino socialistično, le popolna enakost individuuumov naj bi pomenila pravo demokracijo. Tudi ta subjektivizem ni nič drugega kot nedialektična absolutizacija enega momenta, absolutizacija posameznika in negacija družbe absolutizacija delov in negacija celote.

Tipično fenomenološka negacija morale pa pobira svoje dokaze iz izkustveno dojete relativnosti moralnih vrednot v zgodovini in v razlikah med različnimi vrednostnimi hierarhijami v različnih sodobnih družbah ter v razlikah med posamezniki. Toda to dokazovanje ni nič drugega kot absolutizacija nedvoumih razlik in zanemarjanje istovetnosti in stalnosti posameznih vrednot. Toda tudi, če bi obstajala neka večna in nespremenljiva hierarhija vrednot (kot jo je skušal utemeljiti Scheler), bi fenomenologi zanikali moralo, ker je pač fenomenološki doživljaj vsekakor absolutno resničen in hkrati neprevrljiv.

Vsem tem in seveda tudi drugim podobnim dokazovanjem absolutnega moralnega subjektivizma je skupno zanikanje morale, ki pa temelji na negaciji, ali vsaj zavestnem zanemarjanju bistvenega elementa marksizma – dialektike.

III.

Če ob vsem tem priznamo eno osnovnih marksističnih spoznanj, in tudi spoznanje utemeljitelja fenomenološke etike – Schelerja, da so ideje, da so vrednostna stališča posameznikov vedno izraz določenih interesov in potreb ljudi, potem ne moremo mimo vprašanj: katere interese in potrebe izraža teza o koncu morale, katere so v naši družbi tiste skupine, ki jim odgovarja konec morale? Čeprav morda ni težko odgovoriti na ta zastavljena vprašanja, ni moj namen nanje odgovarjati. Zdi se mi dovolj že, da se vprašanje samo postavi, ker prav te fenomenološke negacije morale zanikajo že to vprašanje kot filozofsko vprašanje.

Ta negacija pa spet ni nič drugega kot nedialektično odvajanje mišljenja od njegovih družbenih korenov, osamosvajanje misli od njenih nosilcev. Filozofsko naj bi bilo le spekulativno razumevanje in pojasnjevanje misli iz misli samih, vsako preseganje tega področja pa naj bi bila ideologija, kot da v svetu obstajajo absolutne razlike.

Sklepna beseda

Dr. Vojan Rus

Če dovolite, bi na povabilo organizatorjev simpozija sprožil nekaj pripomb na njegove vsebinske aspekte. Nimam namere oceniti sistematično vsega, kar smo slišali ta dva dni. Tak in podoben simpozij je možno oceniti šele z neke distance. Zato je ta moj prispevek samo del dialoga, ki ga lahko nadaljuje takoj sedaj vsak od vas ali pa popoldne na skupščini in ki se bo verjetno nadaljeval po koncu tega simpozija na drugih filozofskih zborih.

Vendar so nekatere vsebinske strani simpozija toliko jasne, da je že sedaj mogoče začeti razpravo o uspehu ali neuspehu simpozija, o njegovih izkustvih.

Na simpoziju je prezentiralo svoje referate kar 25 filozofov in ti referati so temeljno temo o dialektiki in marksizmu zajeli zelo bogato in vsestransko. Že samo dejstvo, da je v tako kratkem času in v tako težkih pogojih — ob koncu šolskega leta, ko so izpiti in ko smo vsi utrujeni — aktivno sodelovalo tako veliko število filozofov kot redkokdaj, je zelo prepričljiv dokaz, da je tema, ki smo jo izbrali za simpozij, izzvala veliko zanimanje, da je takih tem na dosedanjih sestankih primanjkovalo in da moramo zato s takimi in podobnimi temami nujno nadaljevati.

Vidi se, da je dialektika še vedno v središču pozornosti večine filozofov in da je to tematsko področje ena možnih komparativnih prednosti jugoslovanske filozofije, od koder se lahko afirmira tudi v mednarodnih razsežnostih.

Mislim, da je simpozij odkril še eno možnost napredka jugoslovanske filozofije, ki je bila v zadnjih letih precej zanemarjena. Naš simpozij je majhen, toda zelo uspešen poskus uresničiti to, kar smo že zdavnaj — ko je bil sedež jugoslovanske filozofske zveze še v Zagrebu — sklenili, ne pa uresničili. Hoteli smo organizirati kongres jugoslovanskih filozofov, da bi vsaj enkrat združili filozofske delavce raznih področij in ugotovili, ali morejo skupaj „produktivno“ govoriti o neki skupni temi. Mislim, da je eden očitnih uspehov našega simpozija v tem, da je dokazal, da je tak produktiven skupen razgovor možen in da bo za napredek filozofije kot celote v prihodnje vse bolj neobhoden.

Dovolite mi, da bom tu malo polemičen, in da izrazim že kar začudenje nad tistimi redkimi stališči, ki ne vidijo možne in nujne zveze med preučevanjem najsplošnejših dialektičnih zakonov, principov in med konkretno politično dejavnostjo, družbenim dogajanjem. Ker sem se v splošni razpravi zaradi pomanjkanja časa odrekel diskusiji, bi sedaj spremenil njeno obliko in bi enostavno opozoril na pomembno sodelovanje, ki se je nakazalo že med simpozijem, namreč na možnost uspešne sinteze ontološko-kozmoloških, najsplošnejših metodoloških na eni in antropoloških stališč na drugi strani, sinteze med občo dialektiko in posebnimi dialektikami. Nujnost in možnost take sinteze se je na simpoziju pogosto pokazala. Kot primer naj navedem besede kolegov Krona in Bride.

Kron je dokazal, da bi na sodobni stopnji morali pojmovati dedukcijo kot sklepanje, ki izhaja iz verjetnih premis in ki ni čisto analitično, ampak tudi sintetično in empirično, ki ne teče od absolutnih obćih domnev po absolutnih nujnosti do posameznega in posebnega, pri čemer so napak menili, da je posamično samo nemočni derivat tega vsemočnega, absolutnega splošnega in tako padali v dogmatizem, v teoretsko absolutno podrejanje posamičnega pod splošno, družbenega pod svetovne in prirodne strukture. Iz Kronove razlage pa lahko sklepamo, da so ti odnosi drugačni in da ima vsako posamično — stvarno ali miselno — tudi nekaj lastnega.

Če tako pojmujeemo najsplošnejše zakone, principe in splošne sociološke principe samo kot optimalne hipoteze in v dejanskosti elastične zakone, ne pa kot dogme in fatalne zakone, bi nam taki principi le olajšali raziskavo posameznih (političnih, socialnih) situacij, akcij in jih ne bi obremenili z dogmatskim jarmom. Možnost take sinteze med običnimi principi in dognanji o konkretnem človeku in njegovimi projekti je vsebovana tudi v plastičnem prikazu kolegice Bride o odnosu človeka in najsplošnejših struktur.

Na našem simpoziju je bilo veliko takih zbliževanj med dognanji različnih filozofskih disciplin, ki kažejo, da neplodne razcepljenosti teh disciplin v Jugoslaviji nikakor ni možno prevladati z dosežanji poskusi redukcije celo filozofije ali na antropologijo ali ontologijo (občo dialektiko, dialektični materializem) ali logiko, ampak samo s preraščanjem ozkosti teh, sicer nujnih disciplin, in s takim njihovim koherentnim združevanjem, ki bo dalo enoten pogled na glavni in celoviti predmet filozofije – na človeka v svetu. V tem sodelovanju pa v jugoslovanski filozofiji zaostajamo in so seveda tukaj velike možnosti.

Če dovolite, bi navedel še nekaj vidikov vsebinske razprave na našem simpoziju.

Tu so namreč nekateri vprašali, ali sta bila simpozij in skupščina leta 1973 v Sloveniji nekakšna alternativa tistemu, kar se je dogajalo leta 1960 na Bledu. Niti organizator niti sodelavci simpozija očitno niso imeli takih namer – to kaže cela vsebina simpozija in njegovih priprav – ker so organizatorji želeli nekaj drugega, ne pa da se ukvarjajo samo s takimi alternativami. To ne pomeni niti organizatorjeve pozitivne niti negativne ocene nasprotnih strani alternative na Bledu 1960 leta, niti ocene, za kakšne alternative je tam šlo, ali so bile dovolj jasno načrtane in nujne – ampak za našo težnjo, da jugoslovanska filozofija hitreje napreduje in da napravi morda malo več kot je pristajanje na omenjeni alternativni; ne, ker bi bili absolutno negativni, ampak ker bi bilo prirodno pričakovati, da bo naša filozofija v petnajstih letih napravila znaten prodor naprej.

Zato ni najbolj pomembno primerjanje simpozija na Bledu v 1960. letu in simpozija v Ljubljani v letu 1973, ampak je veliko bolj nujno razmisliti o sedanji razvojni stopnji jugoslovanske filozofije danes in o njeni stopnji pred 10, 15 leti – da bi tako prišli do izkustev glede prehojene poti in glede najplodnejših perspektiv v prihodnosti. Ker je tako razmišljanje vsebinsko najvažnejše, bi se danes in v naprej morali na njem več zadrževati kot na preprostih alternativah „za“ ali „proti“ Bledu 1960. leta.

Zato dovolite, da poskusim objektivno in le v glavnih potezah izraziti mnenje o razvoju jugoslovanske filozofije v zadnjih dveh decenijah ali več, ker je to še ugodnejše razdobje za ocenjevanje, kot samo od leta 1960.

Mislím, da bi lahko brez pretiravanja dejali, da je filozofija v Jugoslaviji dala pomembne in posebne prispevke razvoju socialistične samoupravne teorije in družbe ter renesansi marksistične misli pri nas s preučevanjem humanističnih, antropoloških aspektov marksizma. Ti aspekti so bili dovolj živo prisotni v naši družbeni misli in javnosti s stalno dejavnostjo filozofov. Zato naš simpozij ni niti želel niti mogel zametati takih rezultatov.

Toda prav tako lahko brez pretiravanja ugotovimo, to, kar nekateri radi zamolčujejo: da so tudi filozofi, ki se bavijo z ontologijo, logiko in gnoseologijo, dali v zadnjih petnajstih, dvajsetih letih pomembne prispevke filozofiji in znanosti v Jugoslaviji z renesanso obče dialektike, dialektične logike in v sodelovanju s posebnimi vedami in da je bilo na tem področju več pomembnih izvernih del.

Te in druge pomembne pridobitve jugoslovanske filozofije rušijo pesimistično tezo, da naj bi filozofija v Jugoslaviji šele hrepenela po svetovni ravni, kot nam je priporočil včeraj neki razpravljalec. Ta teza je nesprejemljiva, ne ker bi bili proti svetovni ravni filozofije, ne ker bi bili za miselno avtarkijo, ampak ker smo v celoti to svetovno raven že zdavnaj dosegli. Poleg navedenih lahko omenimo še druge dosežke, ki to potrjujejo.

Kaj malo je dežel v svetu, v katerih so klasična filozofska misel in vse sodobne smeri tako jasno in vsestransko prikazane kot pri nas. Filozofi številnih „razvitih“ filozofskih dežel poznajo dobro samo svojo eksistencialistično, pozitivistično in še kako drugo smer, nimajo pa takega pregleda čez vse sodobne struje kot pri nas.

In še en dosežek. Filozofija je dosegla v celi Jugoslaviji bistveno višjo stopnjo, ker so se oblikovale skoraj v vseh republiških središčih kompletne delovne enote (filozofski oddelki na fakultetah, posebna filozofska društva, posebne edicije v založbah in podobno), ki v celoti pokrivajo vsa temeljna področja filozofskega iskanja in izobraževanja.

Vsi naštetih rezultati so implicitna možnost neposrednega in velikega kvalitete vzpona v jugoslovanski filozofiji, ki je možen v nekaj smereh:

Najvažnejša od njih bi bilo vsekakor bolj intenzivno originalno ustvarjanje na vseh filozofskih področjih. Nekaterih ustvarjalnih prispevkov ni mogoče zanikati, vendar jih je dosti manj kot je subjektivnih in objektivnih potencialov in potreb po filozofskih ustvarjalnostih.

Le-ta je tudi najvažnejši pogoj za uspešno družbeno kritično delovanje filozofov.

Glede imperativne potrebe po večji ustvarjalnosti je nekdo od govornikov na simpoziju načel poglede, ki niso utemeljeni. Nikakor se ni mogoče strinjati z nelogično alternativo, ki smo jo slišali včeraj: če hočemo biti na svetovni ravni, se moramo odreči pripovedovanju o izvirem razvoju naše misli. Skoraj očitno se ta dva aspekta – originalnost na eni in svetovna raven ter mednarodno sodelovanje filozofov na drugi strani – ne izključujeta. Naš frontalni vzpon na dejanski svetovni nivo filozofije zahteva prav originalnost in za njo smo sedaj zreli. Prava originalnost v filozofiji je seveda samo na svetovni ravni, se pravi, kadar se ustvarjalno spoprimemo s temeljnimi nerešenimi problemi svetovne filozofije in poskušamo v njih napredovati. Pravo mednarodno sodelovanje pa so aktivni in enakopravni prispevki, ne samopodrejanje.

Jugoslovanska filozofija je že dolgo in predolgo v fazi, ko bi morali dokončno preboleti mladeniško navdušenje za to ali za ono absolutizirano stran marksizma (ki pa v takih absolutiziranih enostranskostih sploh ne more obstajati, saj je eminentno dialektičen), za to ali ono enostranskost ali pridobitev sodobne filozofije, za to ali ono filozofsko smer. Sedaj, ko – upam – že končujemo to fazo evforije, nas čaka težje – originalno in sistematično – filozofsko delo. Ono vodi po trdi, naporni poti, kjer je manj možnosti za vsakdanje lahko navdušenje, do bolj gotovih in plodnih dosežkov, ki seveda dajo večje osebno zadovoljstvo in omogočajo večji vpliv filozofije.

Na tej poti bomo morali prevladati tudi precej pogoste pojave nezadostne kritičnosti do nekaterih sodobnih smeri in do nekaterih tradicionalnih smeri. To pa bo možno samo, če nekateri krogi spremenijo osnovno, apriorno usmerjenost, ki je nepotrebno samopodcenjevanje, ker menijo, da je svetovna filozofska raven – ta je večkrat v svetu precej povprečna – visoko nad nami, nekaj kar je koncentrirano samo v nekaj tujih deželah in kar nas v Jugoslaviji določa samo kot podrejene pripadnike te ravni, ne pa kot aktivne sodelavce v svetovni filozofiji. To samopodcenjevanje je večkrat tako močna duhovna usmerjenost, da jo bomo nujno morali prerasti, če želimo napredovati.

Če torej rezimiram dosedanje dvajsetletno izkustvo jugoslovanske filozofije, je možna njena plodnejša rast – poleg poglobljanja dosedanjih pridobitev – zlasti v naslednjih smereh:

- več originalnih, ustvarjalnih del na vseh področjih filozofije,
- intenzivnejša kritičnost do preteklih, zlasti do sodobnih filozofskih smeri,
- globlje sodelovanje vseh filozofskih disciplin, vseh filozofskih delovnih enot in društev v republikah,
- še tesnejše sodelovanje filozofije z drugimi znanostmi in duhovnimi področji,
- večja skrb profesionalnih filozofov za kultiviranje širokih slojev (večji delež filozofije v šolstvu, v ljudski izobrazbi).

Na koncu naj omenim še eno precej trivialno, toda precej močno in negativno oviro, ki jo moramo premagati, če hočemo naprej.

Filozofe v Jugoslaviji preveč in nepotrebno ločujejo nekateri drobni problemi, nekateri skupinski in osebni spori z vsemi „zgodovinsko“ znanimi posebnostmi takih sporov. Menim, da je nujno te drobne probleme prevladati in uporabiti bolj objektivna merila kot doslej in bolj enakopravno sodelovati, da bi mi vsi – vsak posameznik in filozofska skupnost – lahko svoje sile še bolj posvetili filozofskemu ustvarjanju, širjenju filozofske kulture in s tem družbenemu delovanju filozofije na višji ravni. Prepričan sem, da so v vseh republikah pomembni filozofski potenciali, ki pa se bodo v celoti razvili le, če odstranimo te drobne, toda razdiralne in nepotrebne spopade.

Prepričan sem, da bomo te ovire začeli odstranjevati že danes popoldne na redni skupščini Zveze filozofskih društev Jugoslavije, da bomo tam jasno označili stvarne probleme razvoja filozofije v Jugoslaviji, da bomo – če bo potrebno, o teh stvarnih problemih tudi glasovali in da bomo že sedaj odstranili odločno vse argumente ad hominem in tako stopili na še bolj plodno pot filozofije v Jugoslaviji (Aplavz).



Časopis za sodelovanje humanističnih ved,
za psihologijo in filozofijo