

Filozofija - dialektika - humanizem

LEV KREFT

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo
Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana

IZVLEČEK

Članek obravnava Majerjevo pisanje o strukturalizmu, ki ga zaključuje knjiga leta 1971, in odmeve oz. okoliščine takratnega slovenskega sprejemanja strukturalizma in Majerjeve kritične predstavitve. Delo postavlja tudi v kontekst sodobnega nastanka pojma "pozni kapitalizem" pri Koflerju in Mandelu, kjer gre za podobno značilnost, kot jo Majer najde pri strukturalizmu: znanstvenost zadušila samosmotrnost človeka kot zgodovinskega subjekta. Značilnost Majerjeve metode pa je vseskozi zahteva po avtentičnem doživljanju neke filozofije kot filozofije; zavzemanje za dialektičnost, razumljeno kot smiselnost zgodovine; humanizem, ki predpostavlja človeka kot meta-fizično in meta-filozofsko merilo mišljenja.

ABSTRACT

PHILOSOPHY - DIALECTIC - HUMANISM

The article deals with Majer's writings on structuralism, with his final book written in 1971, as well as with responses and circumstances of the then reception of structuralism in Slovenia and Majer's critical presentation of it. His work is also to be discussed within the context of synchronic development of the notion of "late capitalism" by Kofler and Mandel. It is namely about a similar characteristic Majer discovers in structuralism: self-purposefulness of a man as a historical subject is stifled by scientism. Majer's method is characterised constantly by his demand on authentic experience of a particular philosophy as philosophy; striving for dialecticism in terms of meaningfulness of history; humanism which anticipates a man as a meta-physical and meta-philosophical criterion of thinking.

Leta 1971 je izšla prva izdaja knjige dr. Borisa Majerja "Strukturalizem" s podnaslovom "Poskus filozofske kritike". Njeno zadnje poglavje, ki nosi naslov "Človek - struktura - zgodovina" je že pred tem izšlo v dveh nadaljevanjih v reviji *Anthropos* (št. II in III-IV/1970), kjer je imelo zloslutni podnaslov "Skorajšnji konec človeka", ki v knjižni izdaji ni ostal. Med revialno in prvo knjižno izdajo je tudi sicer nekaj razlik, vendar je najvidnejša v zaključku tega poglavja, ki predstavlja tudi sklenitev knjige. Knjigo zaključuje ugotovitev, ki izzveni skorajda kot odprt, nedokončan konec: "Prehod od Sartrovega eksistencialnega subjekta k sistemu, od diahronije k sinhroniji, od človeka k strukturi v bistvu ni nič drugega kot zlom humanistične eshatologije v nekem času in prostoru, neuspeh filozofske misli, samo

'misli prehod', razrešiti naraščajoča protislovja sodobnega človeka in sveta zgolj v mediju mišljenja. Strukturalizem je 'diskurzivna praksa' tega zloma in tega neuspeha." (Strukturalizem, Komunist 1971, str. 130) V predhodni revialni izdaji pa je že omenjeni podnaslov upravičen tudi s sklepom, saj gornjim stavkom sledi še ocena, da je velika transformacija humanističnih znanosti, ki razglaša strukturalizem, dejansko poznanstvenjenje humanističnih ved, ki je dalo pomembne rezultate. Tisto, kar Majer odreja strukturalizmu, pa je prestop prek meja, ki pomeni trditev, da je strukturalna metoda univerzalna, s tem nekako nova filozofija, in zato ogroža humanistične vede z antinomijami formalnologičnega mišljenja. Ta misel je bila v knjigi ohranjena, vendar premeščena drugam, in prav nanjo se je naslovil v sicer pohvalni kritiki v Naših razgledih (št. 20/1972, str. 554) dr. Frane Jerman. Ugotovil je, da Majer priznava strukturalizmu znanstvene dosežke, kritizira pa njegovo (v mnogem izposojeno) filozofijo. V tem je dr. Frane Jerman videl nek razcep, ki bi ga bilo tudi v kritiki potrebno zapolniti, sicer ostane prazen. Kontekst začetka sedemdesetih, ko je pri nas strukturalizem že dobival svoj "post" (omenimo le Žižkovo objavo "Temne strani meseca" leta 1972 v "Problemih v treh nadaljevanjih), je razviden tudi iz Jermanovega poudarjenega označevanja strukturalizma v filozofiji kot modne filozofije, je seveda drugačen od današnjega branja. Vendar je tudi Jermanov blagi očitke knjigi ob njegovem ostrem očitku strukturalizmu zanimiv kot klic k boljši filozofiji, ki bi bila združljiva z znanstvenostjo. Prav s tega vidika pa je ponovno interesanten Majerjev sklep iz objave v Anthroposu; saj z njim razglaša navidez bistveni očitke strukturalizmu, zaradi katerega se je Jerman tudi odzval v Naših razgledih - za ne najbolj bistvenega:

"Verjetno to v tem trenutku ni niti najbolj bistveno. Najbolj vznemirljivo in zaskrbljujoče je to, da človek samega sebe ne pojmuje več kot ustvarjalca zgodovine, kot zgodovinski subjekt, temveč vse bolj kot privesek brezosebnih tehnoloških struktur, ki ga popolnoma opredeljujejo, delujejo namesto njega in ga s tem kot zgodovinski subjekt izločajo iz zgodovine. To pa z drugimi besedami pomeni priznati obstoječi svet kot edini možni človeški svet, pomeni sprejeti gospostvo popredmetnega sveta nad človekom kot večno in nespremenljivo dejstvo." (Anthropos III-IV/1970, str. 110) Skoraj trideset let kasneje zveni tak sklep iz soočenja s strukturalizmom bolj profetsko, kot bi bilo zaželeno, saj smo šele zdaj zares v svetu, ki ne pripozna nikakršne alternative in vsaj na prvi pogled zanjo tudi slišati noče več. V kontekstu kritik, ki so Majerja doletele ob izidu knjige zlasti iz krogov takratnega slovenskega strukturalističnega in že tudi poststrukturalističnega kroga, pa tudi v kontekstu Jermanove prijazne pripombe, je v tem odstavku skrita tudi Majerjeva filozofija, ki se vmešča med znanostjo in metafiziko. Istega leta kot Majerjeva knjiga o strukturalizmu je izšla tudi knjiga Lea Koflerja "Technologische Rationalität im Spätkapitalismus". Današnja splošna raba pojma "pozni kapitalizem" se izvorov pojma v glavnem ne spominja, saj se je razširil v kulturnih študijah postmoderne dobe prek Frederica Jamesona, ta pa si je tako kot mnogi drugi izraz izposodil pri Ernestu Mandelu, katerega delo z naslovom "Spätkapitalismus" je izšlo pri Suhrkampu v Frankfurtu na Majni leta 1972. Mandel je v svoji zajetni študiji, osredotočeni na kritiko politične ekonomije poznega kapitalizma kot tretje dobe po zgodnjem in monopolnem kapitalizmu, Koflerjevo analizo večkrat povzel, posebej natančno v poglavju o ideologiji v obdobju poznega kapitalizma. Gre za pet potez:

"1. Znanstveni in tehnični razvoj se je zgostil v neodvisno silo, ki ji pripada nepremagljiva moč.

2. Tradicionalni pogledi na svet, človeka in zgodovino, ki niso zaobjeti s smotrno-

racionalnim območjem mišljenja in delovanja, pač pa pod oznako vrednostne ideologije, so potisnjeni v kot in nepomembnost, ali pa v javni zavesti nimajo omembe vredne vloge:

3. Ker na terenu obstoječega družbenega sistema, ki se ga zaradi njegove tehnološke racionalizacije ne da postaviti pod vprašaj, ni drugega načina za reševanje novih problemov kot specialistično-smotno-racionalno obvladovanje, se množice brez odpora vključujejo v obstoječi red.

4. Napredujoče zadovoljevanje potreb s pomočjo tehnološkega mehanizma proizvodnje in potrošnje povzroča vedno večjo pripravljenost na vključevanje in odvisnost.

5. Tradicionalna oblast, tudi kar se tiče vladajočih razredov, se je umaknila v korist anonimne tehnike, pa tudi v prid tehnološkim načelom organizirane države, ki je po bistvu slojno in razredno nevtralna ..." (Mandel, Kasni kapitalizam, Čekade, Zagreb 1981, str. 407-408).

Po Mandelovem mnenju je izraz te situacije tudi teorija "postindustrijske družbe", medtem ko v višjih slojih mišljenja ideologiji nepremagljive organizacije, ki uspešno odstranja vsako možno spremembo obstoječega reda, pripada prav statični strukturalizem, ki je "prevzel Heglovo kategorijo totalitete, ne pa tudi gibanja, in kategorijo organske reprodukcije iz marksistične dialektike, ne pa tudi kategorije nujne ukinitve vseh družbenih formacij". Če po teh sočasnih kritikah z začetka sedemdesetih let, ko se je med drugim strukturalizem prevešal v poststrukturalizem, hkrati pa je na zahodu nastajala postindustrijska družba, vzamemo znova v roke Majerjevo delo o strukturalizmu, opazimo nekaj pomembnih sorodnosti, pa tudi razlik. Sorodnost je gotovo v temeljni diagnozi perspektiv, ki jih nakazujejo tedanja družbena in ideološka gibanja, in razkrivanju tehnološkega racionalizma kot mišljenjske sestavine, ki izraža misel, "da človek samega sebe ne pojmuje več kot ustvarjalca zgodovine". Prva razlika, ki nam pade v oči, pa je Majerjev kritični odnos do strukturalizma, ki se razlikuje tako od prvih kritik eksistencializma pri nas (te so bile še domala vse v znaku pravovernega marksizma, ki ne potrebuje nikakršnega dialoga s tako imenovano meščansko filozofijo) kot od zahodnomarksističnega prevladujočega pristopa na način "kritike ideologije". Ta način namreč ni potreboval refleksije o lastnem stališču, s katerega se kritizira, in mu zato bolj kot način kritike pritiče oznaka zavrnitve. Majer ne zavrača strukturalizma na tak način, oziroma prav tam, kjer pride do svoje kritike obravnavanega filozofskega fenomena, prestopi v kritično razmerje do časa in njegove podobe v filozofskem mišljenju nasploh. Obenem pa tudi v delu o strukturalizmu naletimo na tisto lastnost njegovega filozofskega dela, ki smo jo srečali že v njegovem doktorskem delu, tisti, ki smo pri njem študirali, pa tudi v njegovih predavanjih: da bi neko filozofsko smer dojeli in doumeli, jo moramo vzeti za svojo, jo moramo doživeti kot avtentično. Če je filozofski predmet našega proučevanja že vnaprej mrtev in hladen, pridemo samo do zamahovanja z roko.

V istem obdobju pri nas nastopil preseganje in kritika strukturalizma v smeri laacanovske teoretične psihoanalize, zato je bilo utemeljeno pričakovanje, da med uspešno znanstvenostjo strukturalizma in njegovo pomanjkljivo filozofičnostjo Majer pokaže tudi lastne filozofske karte. Da na koncu knjige ni zapisana sicer običajna zmagoslavna ugotovitev o večni veljavnosti in premoči marksistične misli, je za tisti čas vsekakor poteza, ki nas ni motila niti tedaj in nas ne moti niti danes. Narobe. Vendar nam branje besedila izlušči vsaj tri poteze, ki jih poznamo iz Majerjevih predhodnih del, pa tudi iz njegovega kasnejšega angažmaja. Prva je v zavzemanju za filozofijo *fout court*, ki je nekaj posebnega in samolastnega tudi onkraj območja znanstvene metode, in ni samo nekakšna metateorija univerzalne znanstvenosti. Druga je v zavzemanju za

dialektično mišljenje, ki je zbrano okrog smiselnosti zgodovine, in ta smiselnost prehaja tudi nasprotje med naravo in kulturo. Odtod tudi tretja, najbistvenejša poteza. Ta je v izhodiščni vrednoti tako pojmovane filozofije, torej v človeku, ki nastopa pred vsakim znanstvenim ali filozofskim raziskovanjem kot kriterij. Tu ne gre le za povsem etično merilo, ampak tudi za metafizično, presežno, skratka, gre hkrati za predpostavko in smoter. V nasprotju s prevladujočimi tokovi mišljenja in družbenega dogajanja Majer nastopa kot humanist, ki ne goji niti abstraktnih niti absolutnih religij človečnosti, vendar se temu kriteriju kot najkonkretnejšemu preizkusu dometa neke filozofske misli vsem sočasnim dekonstrukcijam navkljub ni pripravljen odreči. Tudi tedaj ne, ko je leta 1988 spregovoril o fundamentalističnem univerzalizmu zgodnega socializma, saj ga je kritika socializma privedla do problema transcendence: "Ta težnja po transcendiranju vsakokratne človekove situacije, tako posameznika kot celih kultur - in ki ni istovetna zgolj s težnjo po kvantitativnem napredku ali po osvajanju in širjenju moči, kot bi rekel Nietzsche ali Heidegger, je globoko vsajena v človeško naravo in jo lahko vsak začuti v sebi, če ji le hoče prisluhniti. To je težnja po izstopu iz človekove vsakokratne individualne situacije, ki človeka ne zadovoljuje in ga nikdar ne more v celoti notranje zadovoljiti, v neko globljo drugačno razsežnost, ki bi zadovoljila in hkrati pogasila njegov notranji nemir, ki v tem empiričnem svetu nikoli ne najde svoje popolne zadovoljitve, ki ga žene vedno naprej in naprej, tudi v prepade in propast, ki pa je hkrati poglavitni motor celotne človeške kulture, njegovega zgodovinskega razvoja, usoda in najbrž tudi smisel človekove eksistence. Ali vsaj tisto, kar je svojstveno samo človeku, česar ne morejo poznati ne bogovi ne druga narava, čeprav je že starogrška filozofska misel odkrila tudi v naravi sami predstopnjo te težnje, ki se v naravi uresničuje nezavedno kot naravni razvoj tako vsakega posameznega živega bitja kot rastlinskih in živalskih vrst, kot njihova 'entelehija'. Glej to drevo - je nekoč zapisal pesniško Župančič - nenehno se bori za svoj namen, a zanj nikdar ne vpraša'. Človek nasprotno za svoj namen, za svoje mesto v svetu, za svoj odnos do samega sebe in sveta, za misel svojega življenja, svojega ravnanja, svojega delovanja vprašuje. To vpraševanje je filozofija." (Razmišljanje o drugačnem socializmu I, Teorija in praksa, št. 3-4/1988, str. 303-304). Pri dvajsetih se človek vprašuje, kaj mu je narediti. Pri štiridesetih se vprašuje, kaj še lahko naredi. Pri šestdesetih se vprašuje, ali kaj zaleže to, kar je naredil. Pri osemdesetih počasi prepušča odgovore o tem, kaj je naredil, drugim. Iz današnje sočasnosti, v kateri je morebiti še bolj živa skušnjava "zloma velikih metafizičnih sistemov in univerzalnih ideologij" (Strukturalizem, Komunist 1971, str. 130), kot je bila tedaj, ko se je dr. Boris Majer odločil pred tem zlomom reševati filozofijo, dialektiko in humanizem, lahko sam odgovorim: "Hvala, učitelj, naredil si."