

PROBLEMI SODOBNE DRUŽBE

SLOVENCİ IN DIALEKTIKA

I

Zdi se, da doslej še nihče ni natančneje razmišljal o dialektiki na Slovenskem. se pravi o tem, kako Slovenci pojmujejo ta nauk, kako ga po svoje razumemo. v čem se morda odmikamo od drugih pojmovanj. Da je tako, se ne bomo čudili. Razlog je pač ta, da se doslej nismo lotevali dialektike tako, da bi bila oblika razmišljanja kolikor toliko izvirna in za nas značilna. Ne da bi se o dialektičnem nauku pri nas sploh ne pisalo. Morda se je celó preveč. Toda kolikor se je, je bilo šolsko, od drugih prevzeto ali celó provincialno; bolj naučeno ponavljanje kot samostojen premislek. Sèm bi uvrstil vse prevode s tega področja, številne povzetke, članke pa tudi učbenike, kolikor jih je bilo. Nazaduje bi morali sèm prišteti tudi edino samostojno knjigo o dialektičnih vprašanjih izpod peresa slovenskega pisca. To je Branka Rudolfa *Dialektika* (1965), že zaradi svojega namena zaslužna, v podrobnostih, v izbiri primerov in slogu prav gotovo osebna, a v glavnih idejah vendarle na znane evropske vzore spominjajoča knjiga. Ali naj se po vsem tem čudimo, da se vse doslej res ni dalo kaj prida razmišljati o dialektiki pri Slovencih? Morda bi se dalo v negativni obliki — o tem, zakaj Slovenci ne moremo in ne moremo priti do izrazitejših sodb o dialektiki, da bi z njimi opredelili svoje lastno stališče spričo tega pomembnega evropskega nauka. Toda takšno razmišljanje bi bilo sámo na sebi vendarle prazno; v marsikaterem oziru mikavno, a vendar brez oprijemljivega predmeta.

Ali je torej sploh primerno načenjati vprašanje o razmerju Slovencev do dialektike? Prav prepričanje, da je kaj takega ne le mogoče, ampak že skoraj nujno, je izzvalo zasnovo pričujočega sestavka. Zadosten razlog je knjiga Vojana Rusa *Dialektika človeka, misli in sveta* (1967). S svojo vsebino in obliko namreč dovolj jasno kaže, da se je v slovenskem razmerju do dialektike premaknilo nekaj temeljnega. Pisatelj se je kar vidno odrekel ustaljeni navadi pobirati stopinje za evropskimi vzori in ponavljati o filozofiji, kar smo se naučili v šoli po tujih predlogah. S tem se je hočes nočes spustil v samostojno razmišljanje o dialektičnem nauku. Njegovo razpravljanje je dobilo nadih izvirnosti, ki ga takšna razmišljanja doslej na Slovenskem niso imela. Skratka, o dialektiki je začel misliti, kot Slovenci doslej nismo mogli ali pa ne hoteli. S tem se njegova knjiga spreminja v lepo priložnost spregovoriti o izvirnem razmerju slovenskih filozofov do dialektike, saj dovolj zgovorno kaže, da se je takšno razmerje v zarodku že izoblikovalo, če že to ne, pa da vsaj nastaja.

Zato se bo pričujoče razmišljanje ukvarjalo predvsem z Rusovim spisom in z načinom, kako razpravlja o dialektiki. Težava je samo ta, da tega ni mogoče s pridom storiti, ne da bi prej razmislili o nekem splošnejšem, pa zelo važnem vprašanju. V kakšnem trenutku se pravzaprav Slovenci vključujemo v razpravljanje o dialektiki? V katerem obdobju svojega razvoja nas je dialektični nauk pravzaprav zatekel? Če drugega ne, je vnaprej jasno vsaj to, da je evropska dialektika stara že nekaj stoletij, morda celo tisočletij. Prehodila je dolgo pot, se ves čas močno spreminjala, prehajala v nova nacionalna, socialno-

politična in kulturna okolja. Včasih se je tako spremenila, da je od prejšnjega ostalo samo ime, vsebina pa se je čisto prenovila. Lahko si mislimo, da se je to dogajalo zlasti zadnjih dvesto let, ko so socialne, politične in kulturne spremembe v Evropi postajale zmeraj hitrejše, pa tudi viharnejše. Že v 19. stoletju, še bolj pa sredi novih časov 20. stoletja se je nad filozofijo zgrnil plaz katastrofalnih prevratov. Naravna posledica je bila, da je tudi dialektika stopila v usodno obdobje svojega razvoja. Ne da bi že vnaprej sodili, kako ga je pravzaprav preživela in kaj je od nje dandanes ostalo, je s slovenskega stališča jasno vsaj eno: Slovenci stopamo v razpravo o dialektičnem nauku sorazmerno pozno, morda celo prepozno. Potem ko se je dialektika v filozofiji drugih narodov razvila v neštetihi bogatih oblikah, se razmahnila na vse strani in se tu in tam spremenila v obsežen sestav, smo začeli tudi Slovenci izvirneje razmišljati o nji. Dosegla nas je prav v trenutku, ko se je s celotno svetovno filozofijo znašla že pred nekaj desetletji v silnem vrtilincu najglobljih miselnih sprememb. Morda pa nas je prav zato dosegla še ravno dovolj zgodaj, morda celo prezgodaj? Ali ne stojimo na začetku novega razvoja dialektike, razvoja, h kateremu tudi Slovenci lahko iz svojih izvirnih moči prispevamo marsikaj?

Dvoje vprašanj — dvoje možnosti za različen odgovor. Nedvomno je prav v luči takó zastavljenih vprašanj potrebno razmišljati o usodi dialektike na Slovenskem, s tem pa seveda tudi o Rusovi knjigi. Kaj takega pa seveda ni mogoče, ne da bi vsaj v obrisih pojasnili usodo evropske dialektike v polpreteklem in današnjem času; in temu se spet ne dá ustreči, ne da bi povedali, kaj pravzaprav dialektika jê. Na kaj mislimo pravzaprav s to besedo? Na videz lahkotno, a vendar mučno vprašanje, saj je le preveč jasno, da je dialektika najprej predvsem beseda, ki jo lahko uporablja vsakdo, z njo lahko ravna po svoji glavi, tako da je dialektika za enega to, za drugega drugo. Zato mu bo dialektično samo tisto, kar bo ustrezalo njegovemu pojmu, nedialektično pa vse, kar mu ne bo po meri. Sicer pa priznajmo, da so besedo od nekdaj uporabljali za najrazličnejše filozofske, logične ali epistemološke zadeve, pri Grkih že Zenon Eleatski, Sokrat, Platon in Aristotel, nato pa še stoiki, Plotin in Proklos; v srednjeveški sholastiki je bilo kar vseprek moderno govoriti o dialektiki, toda vsak sholastik jo je opredelil drugače; in prišteti jim moramo še Kanta, ki je besedo uporabljal za posebno vrsto logike. Kolikor različnih predstavnikov dialektike, toliko različnih razlag tega pojma. Da se jim dá ugotoviti skupna podlaga, je gotovo. Toda koliko zapletenih nians, zanimivih razložkov, globlje utemeljenih premikov! In vendar nam vsi ti razložki dandanes ne povejo kaj prida, saj ob pojmu dialektika nikakor nimamo v mislih tistega, kar je pomenil omenjenim antičnim mislecem, sholastikom ali pa Kantu. Vzgojeni smo v heglovi marksistični tradiciji, zato smo navajeni, da se nam ob besedi kar same od sebe zbudijo predvsem predstave o filozofiji Heraklita. Fichteja. Schellinga, Hegla, Marxa in Engelsa, ne moti nas, da Heraklitu najbrž ni prišlo na misel, da bi se imenoval dialektika. In to je čisto naravno, saj beseda sama na sebi ni važna, pomembnejše je tisto, kar z njo označujemo. Tu pa že ne moremo mimo spoznanja, da bomo najlaže ugotovili, kaj nam pomeni dialektika, pač z opozorilom na nekatere ideje, ki jih bomo kljub vsem razlikam našli v enaki meri pri Heraklitu, Heglu ali Engelsu. Prav s primerjavo teh in njim bližnjih mislecev smo že zdavnaj prišli do znanih šolskih razlag, kaj je pravzaprav dialektika — da se svet, v katerem živimo, z njim vred pa še naše mišljenje neprestano giblje, spreminja in razvija; nič ni stalno, abso-

lutno ali brezpogojno, nobena stvar ni sama zase, ampak zmeraj del večje enote, posamezni deli prehajajo v celote, vse je proces, v vseh stvareh so notranja in zunanja nasprotja, in ta konec koncev povzročajo, da se vse neprestano giblje, ne pa miruje, da je vse povezano, ne pa ločeno, da je vse relativno, ne pa absolutno. Tej definiciji ni kaj očitati, razen da je precej preprosta, in pa seveda, da nam kljub vsemu ne pove natančno, kaj je bistvo dialektike. Ali je zanjo bistvena že vsaka stvar, ki jo našteva, ali pa je ena od teh še prav posebno važna? Priznajmo, da so posamezne sestavine, ki jih pove definicija, značilne za marsikateri nauk, ki bi nam še v snu ne prišlo na misel imenovati ga dialektičnega. Francoski materialisti, ki upravičeno veljajo za mehaniste, so pogosto govorili, da se vse spreminja — spomnimo se na Helvétiev stavek: »Vse se je spremenilo, vse se spreminja, vse se bo spremenilo!« — pa zaradi tega še niso dialektiki. Marsikdo ni zanikal, da je vse med sabo povezano, in marsikdo je trdil, da se deli resničnosti povezujejo v celote, procese, oblike ali strukture. O relativnosti so od grških sofistov naprej govorili številni filozofi. Da je v resničnosti na delu večno snujoča energija, so vedeli že stari in je vedel Bergson. In da so nasprotja v svetu in našem mišljenju, najbrž ni zanikal noben resnoben mislec, saj je stvar sama po sebi umevna.

Od tod sledi dvoje važnih spoznanj. Najprej, da za dialektiko nobena od omenjenih sestavin ni tako zelo bistvena, da bi bila res samó zanjo značilna. In drugič, da so za dialektiko vendarle vse skupaj enako nujne, saj bi, če bi ena ali druga zmanjkala, ostala močno okrnjena. Sestavine, za katere gre, se navadno imenujejo relativizem, strukturalizem, evolucionizem in dinamični vitalizem, in tako bo pač najprimerneje reči, da vse to neogibno sestavlja dialektiko. Prav zato pa še nobena teh sestavin sama zase ni bistvo dialektike. Toda kaj je po vsem tem dialektika? Ali je samo na poseben način zložena vsota svojih sestavin? Ali pa je v tej vsoti vendarle še neko posebno, zares dialektično načelo, ki jo po svoje strukturira in s tem napravi iz nje več kot pa navadno vsoto? Da je ta domneva prava, se razume kar samó, saj v navadni vsoti zares ne more biti več, kot je že v njenih delih. V dialektiki se torej skriva še prav poseben moment, ki so mu drugi podrejeni.

Pogled na Heraklita, Hegla in Engelsa — pri teh se namreč dialektika kaže najnazorneje — nam kaj hitro odkrije, kaj je pravzaprav pravo bistvo dialektike. Kar je trem mislecem kljub velikanskim razlikam skupno in kar ni niti navaden evolucionizem niti relativizem ali strukturalizem, je — preprosto povedano — vera, da se kozmos, človek in mišljenje gibljejo v zakonitem ritmu. Gibanje sveta ni brezoblično premikanje enot, ki so si na las podobne in zato vse skupaj samó deli mehanično rastoče vsote, ampak je ritmično strukturirano zaporedje, ki se zaokroža v smiselno organizirane celote. O ritmu govorimo, ker se resničnost razvija v obliki nihajev, nihaj pa seveda že sam po sebi zahteva obstoj skrajnosti, polov ali nasprotij, med katerimi lahko resničnost niha v zakonitem ritmu. Takó nihajo po Heraklitu stvari iz živega v mrtvo, iz mrzlega v toplo in nazaj; v Heglovi logiki se nihanje sproži v pojmu absolutnega pojma »bivanje«, zaniha od tod v pojem »nič«, nato pa se stopnjuje in podrobneje členi v širših in ožjih ritmičnih celotah. Ritem bi ne bil ritem, ko bi obstajal iz mehanično ponavljajočih se, zmeraj enakih enot. Prav narobe — nihaji se morajo skladati v zmeraj večje ritmične strukture, manjši nihaji prehajajo v večje, posamezni deli pa v celote, v katerih se ritem zmeraj znova totalizira. Šele tako nastaja obči ritmični red, v katerem se enote

sicer ponavljajo, toda spet samó v zmeraj širšem nihajnem prostoru ali pa na zmeraj višji ravni.

Ob Heraklitu, Heglu ali pa Engelsu je seveda videti, da se dialektični ritem sveta kaže mislecu v različnih podobah. Heraklit si ga je zamislil kot dvotaktno nihanje, ki se giblje po obodu kroga, dokler se ne vrne v ritmično izhodišče. Svet in življenje propadeta v svetovnem požaru, da bi se po zakonih istega ritma spet obnovila. Hegel je ritmičnemu gibanju resničnosti dal za temelj tritaktno zaporedje tez, antize in sinteze, te ritmične enote pa skladal v obliki spirale eno na drugo. Engels je v poglavjih spisa *Gospoda Eogena Dühringa prebrat o znanosti*, posvečenih dialektiki, nedvomno sprejel od Hegla zasnovano ritmično gibanje človeka, sveta in mišljenja. To velja v glavnem tudi za njegovo *Dialektiko prirode*. Vendar je iz znamenitega uvoda k zapiskom za to knjigo videti, da je Heglovo spiralno zasnovo v tritaktnem ritmu uvrščal pravzaprav v okvir Heraklitove zamisli o ritmičnem vračanju sveta po obodu kroga in ponavljanju že pretečenih momentov gibanja. Podobno kot govori Heraklit o požarih in obnovah sveta, razmišlja tudi Engels o večnem kroženju materije in o nujnosti, zaradi katere se bo kjerkoli in kadarkoli spet povzpela na najvišjo točko svojega kroženja — k ustvaritvi življenja in mislečega duha.

Vendar ne gre, da bi predaleč razmišljali o stvareh, ki so za globlje razumevanje dialektike konec koncev manj važne. Rajši se ozrimo po globljem temelju, iz katerega nastaja vera v ritmično gibanje sveta, čeprav si ga predstavljamo tako ali drugače. Tu pa nam bo nemara spet najprimerneje pomagal pogled na skrito ozadje dialektike pri Heraklitu, Heglu in Engelsu. Spomnimo se, da se Heraklitova vera v ritmični red kozmosa naslanja na čaščenje pragnja, iz katerega vse nastaja, in »logosa«, v katerem se nasprotja spajajo v višjo skladnost, tako da je vse ena sama, božanska celota. Ali pa, da je za Hegla ritmično gibanje sveta v tritaktnem ritmu samó dokaz, da je zares »vse, kar je resnično, umno« in narobe, ali da isto stvar povemo z drugim Heglovim stavkom: »Vse stvari so dobre!« In nazadnje se spomnimo še na čudovito Engelsovo hvalnico materiji, s katero se konča omenjeni uvod v *Dialektiko prirode*, hvalnico, ki oznanja večno, neizčrpno, neuničljivo ustvarjalnost materije, izvir vsega živega, lepega, stvarnega. Ko pa nam vse to spet stopi pred oči, ne moremo več mimo spoznanja, da izvira vera v ritmično gibanje sveta iz panteizma v najširšem, pa tudi najglobljem pomenu besede. Ne seveda iz vsake oblike panteizma, saj poleg dinamične, kot jo je prvi izoblikoval Heraklit, poznamo še statični panteizem Parmenida, kjer o dialektiki ni sledu, ali pa Spinoze, kjer nad dinamičnimi sestavinami vendarle prevladuje statika. Bistvo dialektike je neločljivo zvezano z vidiki dinamičnega panteizma, samó iz tega je zares razumljivo, samó v tem je zares trdno. Če ni osebnega boga in če je nenehno gibajoči se kozmos tista resničnost, do katere imej človek religiozen odnos, ker je božanski »eno in vse«, potem seveda nikakor ni mogoče dopustiti, da bi bilo gibanje sveta podobno mehaničnemu, nesmiselnemu, brezobličnemu premikanju nerazčlenjene gmote. Potekati mora v ritmu, ki se razpenja med polarne skrajnosti in prehaja postopoma v višje enote. Ker pa je polarnost samó tam, kjer je simetrija, in ker je prehajanje v višjo celotnost znamenje harmonije, je dialektično gibanje sveta dokaz, da temelji resničnost v harmoniji in simetriji. Resničnost je torej popolna ali božanska. Vse to pa velja seveda samó s pogojem, da je ritmično gibanje resničnosti svetovni zakon,

ne pa samo značilnost tega ali onega manjšega področja. Biti mora obče metafizično pravilo. Dialektika je metafizična nujnost dinamičnega panteizma.

Po vsem tem se ni čuditi, da se je dialektika v današnjem pomenu besede razmahnila zlasti v časih, ko se je evropski panteizem zasidral v filozofiji z vso bleščečo širjavo svojih idej. Najprej okoli leta 500 starega štetja, ko je Heraklit zoper statičnost eleatov zasnoval dinamični panteizem. In znova okoli leta 1800, ko so nemški romantični pesniki in filozofi prav s pomočjo dialektike bistveno spremenili pretežno statični Spinozov panteizem in mu z njeno pomočjo vdihnili dinamično naravo. Ali se pa od tod ne odpira že tudi nov razgled na posebno usodo dialektike v novejših dobah in vse do naših dni? Sedemnajsto in osemnajsto stoletje sta prinesli krizo teizma. Potem ko ga je Descartes vgradil v temelje svojega sestava, so ga začeli razjedati Spinozov panteizem, francoski materializem, Humov skepticizem in nazadnje Kantov kritičizem. S tem je bil teizem v filozofskem smislu pravzaprav pokopan. Devetnajsto stoletje se začne s filozofsko nadvlado panteizma. Res je seveda, da se je takoj nato začela že tudi njegova kriza. Komaj so Schleiermacher, Novalis in Friedrich Schlegel v krogu jenske romantike ustoličili panteizem z vsem bogastvom idej o polarnosti sveta in o njegovi višji harmoniji, že se je začel Schlegel bližati teizmu. Razlog je bilo spoznanje, da je panteizem pravzaprav nihilizem, ker ne daje človeku nobenih jamstev za razločevanje dobrega in zla, saj se panteistu zdi, da je v božanskem svetu vse dobro in prav. Ali pa ni s tem že marsikaj povedano o razlogih, ki so sprožili krizo panteizma? Tudi v kritiki teizma ni šlo samo za vprašanje, ali osebni bog zares obstaja, ampak predvsem za to, ali ga lahko človek prizna za razumno in pravično moralno bitje. Kriza panteizma je nastala ob vprašanju, ali lahko prepoznamo v vesoljni naravi smiselno celoto, ki zadošča našim najglobljim potrebam po popolnosti, sreči ali vsaj pravici. Da kaj takega ni mogoče, je od vsega začetka tiralo mislece v obup nad panteizmom. Schleglu je kaj hitro sledil Schelling, ko se je od »negativne« filozofije obrnil k »pozitivni«. Toda najhujši udarec je komaj rojeni panteistični nadvladi nameril leta 1818 Schopenhauer, ko je v svoji filozofiji svetovne volje razpredel tezo, da vesoljna narava nosi na sebi veliko prej satanove kot pa božje poteze. Ali si je s panteističnega stališča sploh mogoče zamisliti hujše bogokletje?

Kljub temu je ostala nadvlada panteizma v evropski filozofiji skozi prvo polovico 19. stoletja in še čez skoraj neomajna. Hegel mu je s svojo vero v dialektično logičnost sveta dal podobo, ki jo je bilo komajda mogoče prekositi, tako zelo dognana se je zdela v svoji mojstrski spekulativnosti. Feuerbach je sicer zavrgel Heglov panlogizem, toda s svojim pojmovanjem narave je ostal še zmeraj v okviru panteističnega zaupanja v dobre namene vesolja. Da je bil Marxov odnos do narave in s tem do panteizma že v njegovih mlajših letih, še bolj pa v zreli dobi veliko bolj zapleten, skoraj ni dvomiti. Toda za Engelsa, kakršen se nam kaže v starostnih spisih, bomo komaj zatajili, da je svojemu dialektičnemu materializmu prihranil številne panteistične poteze. O tem nas prepričuje dejstvo, da je v spisu *Gospoda Eugena Dühringa preorat v znanosti* skoraj brez pridržka branil glavne postulate Heglova dialektičnega nauka. Sicer pa že iz globoko doživete hvalnice materiji, zapisane v uvodu za *Dialektiko prirode*, kaj kmalu začutimo, da je doživljal materialno naravo še zmeraj kot božansko veličast, spričo katere ostane človeku samó ponižno strmenje, občudovanje njenih neizčrpnihih sil, morda pa tudi zaupanje, da bo znala

narava kljub popolnemu preziranju človeške majhnosti vendarle ob pravem času in na pravem kraju spet ustvariti življenjske oblike, ki se zdijo s človeškega stališča najlepše, najvišje in edino smiselne. Ali pa ni to najboljši dokaz za trditev, da panteizem pripisuje naravi sicer božansko, a vendar za človeka in po človeški meri narejeno popolnost? S stališča materializma, ki bi bil tudi v tej točki zares dosleden, ne pa samó sramežljiv panteizem, namreč nikakor ni jasno, zakaj naj bi bili organsko življenje, človek in misleči duh najvišji cilj, h kateremu teži razvoj materije, saj so v spreminjanju materije morda bile, so ali pa bodo še vse drugačne, višje in bolj neznane možnosti.

Toda naj bo z razmerjem med materializmom in panteizmom táko ali drugače — gotovo je vsaj to, da je nadvlada panteizma v drugi polovici 19. stoletja postajala zmeraj bolj navidezna. Rušili so jo prvi sunki eksistencializma, saj Kierkegaardovo izrekanje za posameznikovo eksistenco zoper vsemogočnost Heglove dialektične ideje zares ni kaj drugega kot kritika panteizma; rušilo jo je hitro razširjanje Schopenhauerjevega vpliva. Največ odmeva so resda še zmeraj imeli filozofski nauki kakega Nietzscheja ali Bergsona, ki so zmeraj močnejšim pomislekom o umski, socialni in moralni upravičenosti panteizma navkljub poskušali dokazati, da je kozmos božanski ne glede na svojo zlo naravo ali pa — kot je paradoksalno trdil Nietzsche — da je božanski prav zaradi tega. Toda kmalu po letu 1900 je postalo jasno, da moč panteizma v evropski filozofiji dokončno zahaja. Raznovrstne smeri logičnega pozitivizma, empirizma, pragmatizma in analize jezika so zmeraj bolj vsiljivo dokazovale, da med človekovim umom in božansko umnostjo vesolja ni nikakršne nujne zveze, s tem pa je seveda tudi božanska umnost kozmosa postala če že ne dvomljiva, pa vsaj za človeka nevažna. Še globljo sled so zarezale eksistencialistične teze o absurdnosti sveta in o človeški svobodi, saj jim vsem po vrsti — od Heideggerjeve zgodnje misli o človekovi vrženosti v svet prek Sartrovega spoznanja, da svet s človekom vred ne more doseči ideala, božanske celote, in do Camusove zahteve, naj človek pred absurdnostjo sveta niti za korak ne kloni v klečeplazno čaščenje vesoljne narave — zares ni namenil kaj drugega kot dokončno pokopati panteistično oboževanje narave, sveta in vesolja. Res je prav iz te sredine izšel poizkus starega Heideggerja, da bi s svojo novo, s sedmerimi pečati zapečateni filozofsko besedo dokazal tisto, česar stara razumska modrost ni in ni zmogla — da se namreč za nič kaj smiselnim spreminjanjem sveta in človeka skriva edinstvena, božanska »bit«, po kateri je vse, kar je, vendarle del božanske celote. Toda tudi ta nauk, ki se zdi enim začetek nečesa čisto novega, a je najbrž samo eden zadnjih poizkusov obnove panteizma, ostaja simptom tistega, kar se zadnjih dvesto let v evropski filozofiji tako očitno dogaja. Devetnajsto in dvajseto stoletje sta čas dokončne krize panteizma.

Bilo bi seveda mikavno premisliti o razlogih, ki so povzročili tako hiter razkroj panteistične vere. Ali ga je kriva skrita nezadostnost njenih temeljnih načel, nezadostnost, ki je pokazala, da tudi panteizem ne more zadovoljivo ustreči človekovi potrebi po smiselnem doživljanju kozmosa in lastne človeške narave, s tem pa odgovoriti na vprašanja, spričo katerih je že stari teizem odpovedal? Ali pa je razkroj panteizma povezan z razmahom moderne tehnike, ker je pač šele ta nazorno pokazal, da ljudje pravzaprav ne moremo imeti religioznega odnosa do nečesa, kar lahko s pomočjo tehnike vsaj deloma obvla-

damo in izkoriščamo? Ali ni prav ta moment prisilil Heideggerja, da je začel govoriti o tehniki kot o nevarnosti za človekovo doživljanje »biti«, kar pomeni seveda predvsem nevarnost za vsakršen panteizem? Čeprav je premišljanje zanimivo, pa je v to smer vendarle manj važno spričo problema, kateremu je posvečen ta odstavek. Ta je usoda dialektike v našem času. S panteizmom vred je tudi dialektika prešla v obdobje krize in razkroja. O tem govorijo dejstva njenega razvoja skozi zadnjih sto in več let. Ob Heglu se je za kratek hip zazdelo, da se je dokončno spremenila v železen sestav, oklepajoč resničnost od tal do vrha; kot da je svet sam skozi Heglova usta izpričal, da je njegov ustroj dialektičen. Toda že v Heglovih sodobnikih in naslednikih se je vera zamajala. Kierkegaard je zlomil palico nad dialektiko, ki naj bo metafizični zakon dinamičnega panteizma, na njeno mesto pa postavil dialektičnost konkretne eksistence. O Marxu seveda vemo, da je sprejel od Hegla dialektično metodo, toda prav nič ni gotovo, ali jo je še zmeraj pojmoval metafizično ali pa že znanstveno empirično; ali je v dialektiki videl svetovni zakon ali pa le še značilnost posameznih področij stvarnosti, kot jo pač izkustveno zaznamo. Za Engelsa seveda velja, da je vztrajal pri kozmičnih razsežnostih dialektičnega nauka, zlasti v poznejših letih. Toda prav zato je toliko bolj videti, da se v primerjavi s Heglom njegova zamisel dialektike vseeno oži. Iz obsežnega sestava, ki s svojimi pojmi in zakoni suvereno obvladuje resničnost, se je spremenila v zbirko primerov. Celota se je razdrobila, postala je negotova in nepregledna, tu in tam že kar improvizirana. To pa je znamenje, da se dialektika kljub vsemu iz svetovnega zakona dinamičnega panteizma hočeš nočeš razkroja v svoje sestavine, ob tem pa izgublja nekdanje bistvene poteze. Da je tako, priča po svoje praksa nadaljevalcev marksizma od Plehanova, Mehringa, Lafargua in Lenina pa vse do Lukácsa in današnjih marksistov. Koliko različic v pojmovanju dialektike, koliko različnih poizkusov za njeno obnovo! Eni še vztrajajo pri naukih o svetovnem zakonu, drugim je dialektika le še spoznavna metoda, tretji se odpovedujejo Heglu, četrti bi jo vendarle spet radi utrdili v vsaj na videz trden sholastičen sestav, peti jo pa že čisto zanemarjajo, kot da marksizmu sploh ni potrebna. In še in še. Če pa bi hoteli še natančneje spoznati, kako je dandanes z dialektiko, bi morali navesti, kaj mislijo o nji logični pozitivisti in eksistencialisti, pri katerih se pojmovanja prav tako razhajajo. Ali je res samo naključje, da je Sartre v knjigi *Kritika dialektičnega uma* podvomil o obstoju dialektike v naravi, s tem pa o svetovnem dialektičnem zakonu? In ali je res nevažno, da se v Heideggerjevem poskusu obnoviti panteizem v novi podobi spet pojavljajo obrisi nekakšne dialektike, in sicer v načinu, kako se svetovna »bit« zakriva in razkriva v »nič«; in da ta način spominja na nekdanja pojmovanja svetovnega ritma, a je že čisto nejasen; bolj skrivnosten privid kot jasna filozofska misel?

Ali pa se iz vsega tega ne ponuja že kar sam od sebe odgovor na vprašanje o usodi dialektike v današnjem času? Ni si več mogoče zatiskati oči pred dejstvom, da smo že nekaj desetletij sredi krize ali celó razkroja tradicionalne dialektike, ki je bila metafizični temelj dinamičnega panteizma. Ta razkroj in kriza nista naključje. Dogajata se na ozadju splošnega razsula panteizma, v njem sta določena, iz njega potekata, vanj se spet vračata, da bi se z njim vred dopolnila.

Odgovor na vprašanje, v kakšnem času pravzaprav začnemo Slovenci izvirneje misliti o dialektiki, bo najbližje resnici, ko bomo priznali, da je to čas njenega razkroja. Mimo tega ne moremo, naj so naši nameni z dialektiko še tako dobro hoteči. Morda jo želimo spet zaokrožiti v dognan sestav, morda ji poskušamo pripomoči do nove trdnosti, jasnosti in razvidnosti, morda nam je celó do tega, da bi jo s pravo filozofsko ambicioznostjo domislili v novi, izvirni podobi. Vse to je kajpak mogoče in v marsičem odvisno od naše dobre volje. Toda kljub temu vendarle ne moremo mimo dejstva, da je dialektika, s katero imamo opravka, dialektika v razkroju. Naj mislimo o nji karkoli in naj so naše misli še tako izvirne — zmeraj jo bomo mislili v razkroju in iz razkroja. To pa bo dalo našim mislim takó odločilen pečat, da bodo z njim vred obstale ali pa padle.

Lep dokaz za pravilnost takšnega izhodišča v problematiko slovenskih razmišljanj o dialektiki je prav Rusova knjiga *Dialektika človeka, misli in sveta*. Že na prvi pogled je videti, da je nastala iz ambicije domisliti dialektiko v kolikor se da veljavni, na vse strani zaokroženi, pa tudi izvirni podobi. In vsega tega ji tudi zares ni mogoče odreči. Slovenska misel se bliža dialektiki po poti, ki se zdi v marsikaterem pogledu izvirna. Toda da ta pot izhaja iz razkroja dialektike in se vanj spet vrača, vseeno ni mogoče tajiti. Knjiga razodeva v podrobnostih veliko truda, pa tudi natančnega poznavanja različnih ved, ki naj prispevajo k boljšemu orisu. Vendar je vse to že stranskega pomena spričo temelja, na katerega je postavljena pisateljeva zamisel o tem, kaj je in kakšna naj bo dialektika. Ta temelj je seveda usoda dialektike v današnjem času. Naj je pisateljeva predstava o nji takšna ali drugačna — v nobenem primeru se ne more izogniti splošnemu stanju, ki dandanes določa dialektiko. To pa je stanje razkroja. Dialektika, ki jo pisatelj bolj ali manj izvirno hoče doumeti, je skoraj neogibno dialektika v razkroju.

Da je domneva pravilna, pokaže premislek o notranjem ustroju knjige, pa tudi pisateljeve misli. Knjiga hoče zaobjeti dialektiko v vseh njenih razsežnostih, zato ji sledi v treh glavnih območjih — v svetu, mišljenju in človeku. Z drugimi besedami — v ontologiji, v spoznavoslovju in logiki, nazadnje pa še v antropologiji. Takšna obsežnost zamisli je seveda posledica pisateljeve vere, da je dialektika zares nekaj vseobsegajočega. Ali pa ni s tem že kar povedano, da vidi v nji svetovni zakon v pravem pomenu besede, sledeč klasičnim dialektičnim teorijam? Tega mnenja postanemo že koj spočetka ob pisateljevi trditvi, da je celotna resničnost zgrajena na polarnosti. Ta misel je seveda metafizična, saj se je ne dá izkustveno dokazati. Kljub temu pisatelj takó trdno verjame vanjo, da se niti najmanj ne ustavi ob zanimivem vprašanju, zakaj pravzaprav naj bi bila resničnost — ta, ki jo zaznavamo, in tista, ki je še nikoli nismo in je morda tudi nikoli ne bomo zaznali — ravno polarna, ne pa morda nepolarna. In takó nam je že od vsega začetka jasno, da je polarnost potrebna pisatelju pač zato, da bo na nji utemeljil nauk o dialektičnem gibanju sveta, mišljenja in človeka. Gibanje sveta v zakonitem ritmu je mogoče samo, če je polarnost značilna za ustroj sveta v celoti; brez polarnosti se dialektičnega ritma sploh ne dá zamisliti. Kaj takega pričakujemo od pisatelja tembolj, ker nam je v spominu, kako je Heraklit na temelju polarnosti razlagal nihanje narave in vesolja iz skrajnosti v skrajnost; ali pa, kako je Hegel doumel giba-

nje pojmov, ki se gibljejo sami iz sebe, na osnovi notranje polarnosti, obenem pa v ritmu teze, antiteze in sinteze; in nazadnje, kako je Engels v spisu *Gospoda Evgena Dühringa prevrat v znanosti* dialektični ritem odkrival na posameznih primerih iz narave, družbe in celó kulturne zgodovine.

Zato smo tembolj razočarani, ko polagoma sprevidimo, da v knjigi *Dialektika človeka, misli in sveta* nikjer ni niti sledu o kakem zares dialektičnem, ritmično zakonitem gibanju sveta v celoti, pa tudi ne posameznih delov resničnosti. V prvem razdelku se razpravlja o najsplošnejši dialektiki sveta, in sicer takó, da govori pisatelj o najsplošnejših pojmih, s katerimi je mogoče dojeti najsplošnejše značilnosti sveta. Zato bi pričakovali, da nam bo pokazal, kako se ti pojmi gibljejo drug iz drugega z dialektično nujo, se pravi iz nasprotij v sebi, obenem pa nihajoč iz skrajnosti v skrajnost — skratka, kot je to v okviru svojega dialektičnega sestava storil Hegel. Vendar o čem takem pri slovenskem mislecu ni niti sledu. Prav narobe, pojmi so mu čisto negibni, giblje se samo njegova opazujoča misel, ko jih razvršča okoli sebe, jih raziskuje, povezuje med sabo, primerja, pa spet omejuje ali razširja. Pri tem se pa zares ne moremo znebiti občutka popolne statičnosti predmeta, s katerim se pisatelj ukvarja, kaj šele da bi našli v njem gibanje v zakonitem ritmu, ki je bistvo dialektike. In še nekaj kaj kmalu opazimo: pisatelj ves čas poudarja, da je pojmovna resničnost zgrajena iz samih polarnosti; obenem pa izrečno zagotavlja, da v razlagi te resničnosti odklanja vse skrajnosti, enostranosti in vsakršne absolutizacije. Najbrž hoče reči, da se njegovo misleče opazovanje pojmov nikakor ne bo gibalo iz skrajnosti v skrajnost, ampak bo med njimi zmeraj poiskal najbolj pravo pot. In ta je najbrž sredinska, saj je med dvema ali več skrajnostmi najmanj skrajna zmeraj sredinska možnost. Ali pa ni s tem pisateljeva misel že na samem začetku prišla v zanimivo nasprotje s predmetom, katerega raziskuje? Svet naj bi bil zgrajen iz samih polarnosti, misel o svetu pa naj bi bežala pred vsemi skrajnostmi in lebdela v neprestanem ravnesju. V klasični dialektiki je bilo seveda tudi ravnesje nujen del ritmičnega gibanja, toda nastajalo je le iz nihanja iz skrajnosti v skrajnost, ne pa mimo teh ali celo v sredinskem položaju med njimi. Zato bomo ob pisateljevi knjigi sicer upravičeno domnevali, da je sredinsko ravnotežje med enostranimi skrajnostmi najbrž življenjski ideal, po katerem oblikuje tudi svojo filozofijo, da pa na temeljih takšnega ideala seveda ne more priti do zares dialektičnega gibanja pojmovne resničnosti. Pravzaprav se zdi, da jo takšno stališče celó duši, saj namesto da bi pojme zares sprostilo v živo igro nasprotij in skrajnosti, išče med njimi ves čas ravnotežno sredinsko točko, s katere bi jih bilo mogoče obvladati. To pa seveda ne pelje v pravo miselno dinamiko, ampak v statičnost.

Podobno usmerjenost odkrijemo nato še v drugem in tretjem razdelku knjige, ki nas popeljeta v dialektiko mišljenja in človeka. V drugem razdelku razpravlja pisatelj o zakonih mišljenja in oblikah človeškega spoznavanja. Spet bi pričakovali, da nam bo razkril, da se mišljenje in spoznavanje gibljeta v zares dialektičnem ritmu od svojih najnižjih do najvišjih oblik, pa ne le v okviru posameznikovega miselnega sveta, ampak že kar v zgodovinskem procesu človeškega mišljenja nasploh. Vendar ostanemo tudi zdaj nepotešeni. Pisatelju je tudi v tem območju glavni cilj dokazati, da se dá vse tradicionalno pojmovane pojave iz psihologije mišljenja, spoznavoslovja in logike razložiti brez škodljivega padanja v skrajnosti, kakršnih je polna dosedanja filozofija.

Spet nimamo opravka z dialektičnim gibanjem samega mišljenja, ampak s poizkusom, kako podrediti enostranosti, skrajnosti in absolutizacije sredinski, vse obvladujoči točki. Brž priznajmo, da do podobnih spoznanj pridemo tudi ob tretjem razdelku, ki naj bi orisal dialektiko človeškega življenja. Ta problematika je pisatelju še posebno draga in upravičeno jo obdeluje z vso zavzetostjo svojega duha. Toda če se ne motim, se prav tu najmočneje izkaže težnja obiti vse skrajnosti in se zasidrati v sredinski točki, s katere se ti pokaže resničnost kot harmonična celota. Takšna celota naj bi bila po pisateljevem prepričanju predvsem človek. Zato se njegovo razpravljanje ukvarja z vprašanjem, kako zavreči pojmovanja, ki presojajo človeka enostransko, češ da poudarjajo posamezne skrajnosti njegovega bistva, s tem ga pa spodbujajo v škodljivo ali celo vsemu človeškemu nevarno življenjsko smer. Pisateljevo filozofiranje o človeku izhaja torej iz jasno določenega življenjskega ideala, ki ga bomo gotovo znali ceniti, saj so njegove socialne in moralne koristi več kot na dlani. Toda z dialektiko človeka ima takšno razpravljanje le malo opravka. Dialektično pojmovati človeka pomeni razložiti, med kakšne skrajnosti svojega biološkega, psihološkega in socialnega obstoja je pravzaprav razpet, kako se med njimi giblje, bodisi da ostaja vanje ujet ali jih zmeraj znova presega, predvsem pa seveda, kakšne so ritmične zakonitosti takšnega gibanja. Šele iz teh spoznanj bi se dalo govoriti o dialektiki človeka v pravem pomenu besede. Pisatelj se temu cilju približa samo tu in tam, večidel v manj važnih, stranskih rečeh. Večinoma pa ostaja pri stališču, ki bi ga najprimerneje označili za moraliziranje o tem, kako naj se človek izogiba škodljivim skrajnostim, da bo ostal harmonična življenjska celota. Namesto filozofske raziskave o dejanski dialektiki človeka imamo opravka z moralnimi navodili, kakšen naj bo idealni človek.

Končni vtis, ki ga napravi ta izvirni slovenski poskus o dialektiki, je po vsem tem več kot presenetljiv. Pričakovali smo, da bo najprej govoril o dialektičnem gibanju sveta, namesto tega pa govori samo o najsplošnejših pojmi, ki jih uporabljamo za svet, a še tu ostaja v statični razlagi, ne poseže pa v dinamični prikaz pojmovnega gibanja. Bliže dejanski resničnosti pride šele, ko hoče slediti dialektiki mišljenja in človeka, vendar se mu tudi tu zmeraj znova dogaja, da ostane pri klasifikacijskem razporejanju pojmov in opozarjanju na škodljive skrajnosti v njihovi razlagi, da bi se trdno zasidral v varni središčni točki, od koder bi bilo vse skrajnosti mogoče obvladati z uravnoveženo, ne preveč in ne premalo zahtevajočo mislijo. Predmet mu ne zaživi v dialektičnem gibanju, ker ga meri z mislijo, ki je hoté statična, saj bi jo vsaka preveč razgibana, iz skrajnosti v skrajnost hiteča življenjska spodbuda kaj kmalu spravila iz ravnotežja. Ali pa se s tem ne odkriva posebnost, ki je za oznako tega mišljenja odločilna? Čeprav je po imenu dialektično, se v njem kar očitno izgublja tisto, kar je bilo v klasični dialektiki bistveno. Videti v resničnosti gibanje, ki poteka v zakonitem ritmu, tako da se posamezni deli gibanja neprestano totalizirajo v širše ali višje enote — prav ta vidik v knjigi *Dialektika človeka, misli in sveta* skoraj docela manjka. Bistvo dialektike je iz tega mišljenja pravzaprav izgínilo.

Vendar bi se močno zmotili, ko bi v tem videli samó napako ali celo zmoto pisateljevih razmišljanj. Glavni razlog bo pač ta, da povzema ideje klasične dialektike v tisti podobi, ki je dandanes edino mogoča. To pa je podoba razkroja. Ko jih poskuša domisliti v čimbolj veljavni obliki, se mu

nehote dogaja, da razkroj dialektike po svoje še stopnjuje in pogloblja. Oklepajoč se klasičnih idej, vztraja pri tezi o polarnosti vsega resničnega, vendar z njo pravzaprav ne ve kaj početi. Iz nje bi moral izpeljati gibanje, ki bi s svojim zakonitim ritmom zajelo resničnost sveta, mišljenja in človeka. Tega pa ne stori, in namesto da bi se ena od predpostavk dialektike smiselno dopolnila z bistvenim, obvisi v zraku. Razkroj dialektike postaja opazen že na prvi pogled.

Ali pa se s tem bistvo dialektike upravičeno in za zmeraj izgublja iz našega mišljenja? Zdaj že ni mogoče več tajiti, da si ga komajda lahko še zamišljamo v podobi, kakršno mu je dala metafizika dinamičnega panteizma. Povzdignila ga je v svetovni zakon, z zakonitim ritmičnim gibanjem je prepredla celotno resničnost od človekove misli do vesolja, s tem pa vse človeško in pozemsko položila v mrežo vesoljnega ritma, ki je znamenje božanskega. Da je vera vanj v človeku zmeraj šibkeje utemeljena, je naravno. Toda da je ritmično gibanje resničnosti samó filozofska izmišljotina, kljub temu ni mogoče trditi kar tja v tri dni. Preden so ga metafiziki spremenili v svetovni zakon, so ga morali zaznati v konkretni podobi znotraj človeka ali zunaj njega. In takó filozofiji še zmeraj ostane naloga odkrivati dialektični potek tam, kjer ga je mogoče konkretno zaznati in opisati. Ne da bi ga povzdignila v metafizično svetovno nujnost, ampak da bi iz njega doumela posamezna področja resničnosti, kolikor in kakor se pač v njih kaže. Prav zato bo njegova podoba najbrž drugačna kot v stiliziranih zgradbah metafizikov. Sicer pa lahko možnosti v to smer odkrije že bežen pogled na eno takšnih področij — na gibanje pojma in mišljenja. Metafizični nazor o dialektiki pojma je zasnoval Hegel s teorijo, da se pojem giblje sam, iz lastne notranje nuje. Prividnost takšne razlage je prevedel že Schelling, ko je leta 1827 v predavanjih *K zgodovini novejšje filozofije* kritiziral Heglov sestav, saj je pokazal, da se v praznem, mrtvem pojmu ne more sprožiti resnično gibanje, pač pa samó v mislečem subjektu, se pravi v mišljenju. »O misli — če naj se namreč sploh pojavi v tej zvezi — se dá reči, da gre in se giblje skozi te momente, ampak če kaj takega trdimo o pojmu, to pač ni drzna, ampak samó mrzla metafora.« Toda od Schellinga se dá iti še naprej s trditvijo, da se tudi misel ne giblje sama iz sebe, saj tudi nji prihajajo gibalne spodbude od zunaj, iz obširnejših celot. Preprosti stavek »Ljubljana je prestolnica Slovenije«, izgovorjen s stavčnim poudarkom na zadnji besedi, je odgovor na neizgovorjeno vprašanje »Prestolnica česa je Ljubljana?« To pa velja za katerokoli misel, tako da se najpreprostejša oblika, v kateri se giblje mišljenje, kaže zares kot ritmično menjavanje vprašanj in odgovorov, kar so vedeli že Grki, ko so prav zaradi tega začeli govoriti o dialektiki kot o mišljenju v obliki pogovora. Nikalni stavek »Celje ni prestolnica Slovenije« je odgovor na vprašanje »Ali je Celje zares prestolnica Slovenije?«, ta pa izvira spet iz napačne izjave »Celje je prestolnica Slovenije«. Negacija se s takšnega vidika pokaže kot odgovor na poseben tip vprašanja, posamezne misli pa kot členi ritmičnega gibanja od vprašanja do odgovora in narobe. Od tod se pa že odpirajo razgledi na važnejše in tudi manj preproste strani mišljenjske dialektike. Prva je pač ta, da je mišljenje neprestano prehajanje od delnosti k celotnosti, s tem pa totaliziranje posameznih momentov v novo, višjo strukturo. Ko sprašujemo »Prestolnica česa je Ljubljana?«, so nam že znani posamezni deli »prestolnica« in »Ljubljana«; tem iščemo celoto, v katero naj se

vključijo, da bi v nji zaživel kot moment ene same strukture. Ko sprašujemo, nas giblje težnja k totaliziranju. Ali pa se s tem ne odkriva že naslednji, morda še važnejši vidik na dialektiko mišljenja? To se ne giblje sólo iz sebe, v njegov tok neprestano posegajo sile, ki niso več samo miselnega značaja, ampak prihajajo iz strukture našega bitja sploh. Ko sprašujemo »Prestolnica česa je Ljubljana?«, nas žene težnja k totaliziranju; ko odgovarjamo »Ljubljana je prestolnica Slovenije«, smo se morali zateči k izkustvu, da bi na vprašanje sploh lahko odgovorili; in ko dvomeče sprašujemo »Ali je Celje zares prestolnica Slovenije?«, sprašujemo iz dvoma. Toda ne težnja k totaliziranju ne izkustvo ne dvom niso miselna dejanja v pravem pomenu besede, saj vse troje izvira iz širše strukture našega bitja. K totaliziranju težimo, ker nismo celota, in to vendarle moramo biti, če naj sploh obstajamo; izkušnje si nabiramo, ker smo nezaključeni in hkrati sposobni, da se v izkušnji dopolnimo; dvomimo, ker ne vemo, obenem pa vendarle moramo biti v gotovosti. Skratka, mislimo zato, ker smo hkrati celotni in necelotni, popolni in nepopolni, gotovi in negotovi, prehajanje od enega k drugemu pa se nam kaže kot dialektični ritem mišljenja. Dialektika misli nas torej kar sama vodi k dialektiki človeškega bitja, v kateri je zasidrana. Te pa spet ni mogoče razumeti, ne da bi razmislili o tem, kaj je pravzaprav celota in necelota, popolnost in nepopolnost, gotovost in negotovost — pojmi, ki so bili tako zelo važni za antično in srednjeveško filozofijo vse do Descartesa, a jih dandanes pač ni mogoče več misliti v nekdanji teološki ali metafizični preobleki.

Dialektika mišljenja in človeškega bitja je dejstvo, ki se ga pač ne dá tajiti. Toda razložiti ga ni več mogoče z metafiziko dinamičnega panteizma, ki bi jo takoj pripela na svetovni dialektični zakon. Da je kaj takega ne samo nepriporočljivo, ampak že kar nemogoče, je med drugim pokazala knjiga *Dialektika človeka, misli in sveta*, čeprav sólo v negativni obliki. Pisateljeva misel se je žal odpovedala ne samo nekaterim spekulativnim zamislim dinamičnega panteizma, ampak je iz svojega načrta izpustila bistvo dialektike sploh. Zavrgla je jedro in v rokah ji je ostala sólo lupina. Prav zato nas seveda močno zanima, katere sestavine nekdanjega dialektičnega nauka je vseeno obdržala, saj se je iz pogleda na klasične sestave pokazalo, da je takšnih sestavin več, da pa vse skupaj sestavljajo neogibno ogrodje za pravo bistvo dialektike. Ali je v Rusovi knjigi ostalo več sledov strukturalizma ali relativizma, dinamičnega vitalizma ali evolucionizma, saj vse to sestavlja mrežo dialektičnega mišljenja? Da je v pisateljevi zamisli bilo najmanj prostora za dinamični vitalizem, je videti že kar na prvi pogled. Tudi od strukturalizma je opaziti kaj malo sledov. Pisateljeva misel resda neprestano prehaja od pojma k pojmu, da bi jih zajela v vsestranski odvisnosti, toda do prvih struktur se le redko prebije. Tok njenega mišljenja je preveč odprt na vse strani in premalo zares strnjen, da se ne bi neprestano izgubljal v mehko brezobličnost. Več je v njem evolucionizma, a ta se pojavlja bolj v posameznih primerih iz naravoslovja kot v osrednjem filozofskem tkivu. In tako se je v tem slovensko izvirnem pristopu k dialektiki zares še najmočneje razmahnil relativizem. Pa tudi tega pojmuje pisatelj na poseben način. Nobenega pojma noče omejiti v pomenski okvir, ki bi bil natančno določen, precizen in zares gotov. Zmeraj si hoče pustiti še izhod, da bi lahko pomenil še kaj drugega, ne čisto istega, zato pa dodatnega in dopolnilnega. Obenem pa vendarle noče dopustiti, da bi se te vrste relativizem izgubil v nejasnosti, kjer so pojmi to in ono, pa prav zato že

nobena stvar več čisto zares. Zato ves čas niha med zelo prostodušno in strožje omejeno relativnostjo. Lahko bi ga imenovali privrženca zmernega relativizma, ki pod geslom »ne samo, ampak tudi« lovi ravnotežje med skrajnostmi, da bi se obdržal na središčni točki, ki je relativna sredina. Da takšen relativizem pisatelju zares ustreza, je razumljivo, saj je tudi sicer v skladu s težnjo, na katero smo ob njegovi knjigi utegnili že opozoriti, a se bomo k nji še enkrat vrnili.

5

K temu nas sili radovednost spričo dveh sestavin, ki sicer nista več v zvezi z dialektiko, a sta vendarle tako zelo značilni za knjigo *Dialektika človeka, misli in sveta*, da ju nikakor ni mogoče prezreti. Morda sta celó najizvirnejši sestavini pisateljevega stališča, saj dajeta njegovemu razmišljanju o dialektiki svojevrsten pečat. Prvo teh značilnosti imenujmo pojmovna konservativnost, s čimer imamo v mislih pisateljev odnos do uporabe filozofskih pojmov in terminov. Opazovati ga je mogoče skozi vso knjigo, vendar ga na nekem mestu pisatelj tudi načelno razloži: »Številne kategorije in kategorialne hipoteze so ostale skoraj nespremenjene vse od antične grške do novejša zahodne filozofije. Tudi če so te kategorije absolutizirane (npr. bit, istovetnost, neprotislovnost, substanca, bistvo), se jih spričo miselnega vpliva v sodobnem človeštvu ne moremo ogniti, ampak jih moramo tudi miselno obvladati. Miselno pa smo jim kos, jih prerastemo samo tako, da jih najprej vzamemo kot predpostavke-hipoteze v nespremenjeni zgodovinski obliki, potem pa, prek analize dejstev in medsebojnega določanja kategorij, odvržemo njihove absolutizirane oklepe in obdržimo dialektično-najsplošnejše vsebine.« Če naj to zapleteno pisanje prevedemo v preprosto slovenščino, bomo pač rekli, da želi pisatelj uporabljati pojme dosedanje filozofije bolj ali manj nespremenjene, ne da bi jih iz temelja preiskal ali celó ovrgel, pač pa jih bo — kolikor mu ne ustrezajo — popravil tako, da jih bo v okviru svojega sestava primerno razvrstil, povezal in obrusil. Temelj takšnega stališča je seveda prepričanje, da pojmovnost klasične filozofije ne terja kakih temeljnih popravkov: za izhodišče jo sprejmimo takšno, kakršna je, potrebna je samo še naša posebna kritičnost, da jo na vse strani popravi in spravi v red. Če drugega ne, je to pojmovanje vsaj močno konservativno, obenem pa v zanimivem nasprotju z nekaterimi temeljnimi dejstvi v razvoju filozofskega jezika. Jezik klasične filozofije je večidel nastajal tako, da so mu za označbo osnovnih abstraktnih pomenov rabile besede v prenesenem, zamenjanem ali personificiranem smislu. Filozofi so uporabljali izraze, ki so bili dejansko metafore, toda uporabljali so jih tako, kot da gre za »mots propres«, ki jim pripada neposreden logično spoznaven pomen. Prav s tem se je filozofska beseda razločevala od znanstvenega in pesniškega jezika. Od tod pa izvira tudi kriza jezika v moderni filozofiji. Kar naenkrat se je pokazalo, da klasični filozofski jezik ne ustreza niti zahtevam logike niti potrebi po čustveno vizionarnem doživljanju, ki je bil od nekdaj važen navdih filozofije. In že se je moderna filozofija razklala med dvojce kar se da nasprotujočih si skrajnosti. Logični pozitivisti so začeli iz filozofskega jezika izganjati vsakršno metaforičnost, da bi ga približali idealu jasnega, natančnega, predvsem pa logičnega sporočanja misli. Njim nasproti je Heidegger postavil popolnoma nasprotno načelo, naj se filozofski jezik vrne v globine svojih metaforičnih izvirov. Filozofski pojem naj ne bo jasno

logično znamenje, ampak simbol s skrivnostno preteklostjo, segajočo v etimologijo prejšnjih pomenov. Izza logike naj sije magija metafore.

Lahko si mislimo, kako usodne posledice imajo takšna stališča ne le za razvoj filozofskega jezika, ampak že kar same filozofije. Ne vemo niti natančno, kam nas vodijo. Toda jasno je vsaj to, da vztrajati pri tradicionalni filozofski pojmovnosti, kot da se z njo nič ne dogaja, ni samo konservativno, ampak predvsem nepraktično. Klasični filozofski pojmi, napol metafore in napol logične abstrakcije, v resnici pa ne eno ne drugo, postajajo površna, nezadostna, že kar nejasna izrazila, brž ko jih ne obravnavamo s kritičnostjo, ki jo zahteva sodobna filozofska misel. Da je tako, kaj kmalu sprevidimo ob številnih primerih, s kakršnimi nam postreže knjiga *Dialektika človeka, misli in sveta*.

Najbrž ne bo odveč postaviti na prvo mesto primer s pojmom »esse« ali »Sein«, za kar imamo Slovenci izraze bit, bitje, bivanje, čeprav nobeden res ne ustreza. Pisatelj izvirne slovenske dialektike ga obravnava v glavnem pod imenom bit. O tej vemo, da je bila za vso klasično filozofijo od Aristotela prek sholastikov do Hegla silno važna abstrakcija, z vsebino, ki se je zdela jasna in sama po sebi umljiva. Toda časi preproste jasnosti so z moderno filozofijo minili. Logičnim pozitivistom se pojem »biti« zdi samo še prazna metafora ali personifikacija, ki prinaša v filozofijo nesmisle. Ali ga ni tako obravnaval že Carnap v spisu *Odprava metafizike z logično analizo jezika*, za njim pa še mnogi drugi? In Heidegger? Ta je v knjigi *Uvod v metafiziko* skrbno raziskoval njegov pomen, vendar brez pravih sadov, kot da se smisel »biti« zares odmika vsakršnemu dokončnemu, predvsem pa logičnemu spoznanju. Po tej vojni je v spisu *K vprašanju biti* skrivnost pojma poglobil, tako da je ostal samó še znamenje neizrekljivega. Pa tudi če ne sledimo logičnim pozitivistom in ne Heideggerju, moramo priznati, da so s pojmom hude težave, naj ga obrachamo tako ali drugače. V slovenščini se pojavlja večidel kot kopula. V tej obliki je njegov pomen jasen, saj ne more pomeniti drugo kot »biti v odnosu z nečim«; tako kot se na primer v stavku »Vaza je rdeča« prek kopule pojasni, da je vaza v posebnem odnosu z rdečim. Kadar dobi »biti« pomen popolnega glagola, je večidel sinonim za živeti; včasih pa dobi na videz pomen absolutne eksistence — na primer v stavkih »Bog jè« ali pa »Svet jè«. Prav v te vrste stavkih pa že ni več jasno, kaj pravzaprav pomeni. Ko teolog trdi, da »bog jè«, ima ta izjava kolikor toliko smisla, samo če hoče povedati, da je bog v odnosu s svetom, katerega je baje ustvaril, ali pa s človekom, kateremu se lahko pokaže, če ne drugače, vsaj v onstranskem življenju. Podobno ima tudi izjava »Svet jè« vsaj nekaj smisla, samo če želi povedati, da je svet v zvezi z mano, ki ga zaznavam, in da je torej v odnosu z nečim zunaj sebe. Ali ima torej beseda »biti« sploh kak smisel, ko hoče povedati, da neka stvar jè, ne da bi bila v odnosu s čimerkoli? Ali je torej vsak postopek, ki pojmu »biti« daje pomen absolutne eksistence, že vnaprej samo metaforičen nesmisel?

S tem so se samó bežno začrtale težave, ki jih pojem »biti« povzroča moderni filozofiji. Toda slovenski dialektik o teh težavah noče kaj prida vedeti, saj jemlje pojem »bit« kar v njenem klasičnem smislu, kot da je pomen sam po sebi jasen, varen pred vsakim dvomom. Po načelu, da jemljimo pojme pač takšne, kakršne nam jih je zapustila tradicija, nato pa jih po svoje razvrščajmo, se spusti v zapletene igre s pojmi »bit«, »nebit« in »nič«, trdeč, da absolutnega »nič« ni, da je »nebit« isto kot »nič« in da je pravzaprav »nebit« samó »bit« drugega. Tako se abstrakcije klasične filozofije spet zapletajo v pomenske

zveze, kot so jih v preteklosti spletali že velikokrat, pa zaradi tega niso postale nič verjetnejše. Saj je že Hegel istovetil »nebit« z »ničem« in se v svoji *Logiki* precej neprepričljivo branil pred domnevo, da je »nebit« nekaj drugega kot »nič« in da temu ustreza pravzaprav pojem »nekaj«. Toda pri Aristotelu, srednjeveških sholastikih in Heglu so pojmovne konstrukcije imele teološko in metafizično ozadje, tako da nam je njihov pomen vsaj razumljiv, če že ne sprejemljiv. Dandanes pa se utegnejo izroditi v prazen formalizem, če jih že na začetku ne podpremo z dovolj kritično analizo pojmov, ki jih zaple-tamo vanje.

Nekoliko bolj razumljiv, toda prav tako konservativen se zdi odnos slovenskega dialektika do pojmov »polarnost«, »nasprotje« in »protislovje«. Da jih na vsak način poskuša spraviti na skupni imenovalec, je umljivo, saj izhaja iz klasičnega dialektičnega pojmovanja, da je polarnost najslošnejša značilnost sveta, s tem pa že kar svetovni zakon. Zato se mora nasloniti na teorijo, ki jo je izdelala dogmatično sholastična smer marksizma v zadnjih desetletjih, poznamo pa jo iz nekaterih jugoslovanskih učbenikov dialektičnega materializma. Teorija pravi, da so protislovja zelo zaostrena oblika nasprotij, nasprotja so pa spet samo zares razvita oblika različnosti. Ker pa je različnost v vseh pojavih in je torej značilna za svet v celoti, je polarnost zares svetovni zakon. Da se ta teorija kaže v knjigi *Dialektika človeka, misli in sveta*, v nekoliko drugačni besedni preobleki, ni mogoče tajiti. Toda misel je ostala v glavnem ista, zato pa ni nič bolj prepričljiva. Da nastaja nasprotje iz različnosti, se sliši sicer lepo, a je bolj igra abstrakcij kot pa logično spoznanje. Lahko bi kvečjemu rekli, da je različnost pogoj za pojav nasprotja. Toda v enaki meri je tudi pogoj za nastanek soglasja in skladnosti. Moško in žensko se vsekakor razlikujeta med sabo, toda ali bo iz tega nastalo nasprotje ali skladnost, nikakor ni odvisno od njune različnosti, ampak od drugih lastnosti strukture, znotraj katere se pojavljata. Različnost in nasprotnost nista v vzročni zvezi. Da pisatelj tega ne vidi, je kriva pač metafizična vera v polarnost, ki da je svetovni zakon. Toda ta vera je zakrivila zelo nenatančen odnos do uporabe pojmov »polarnost«, »nasprotnost« in »protislovje«. Že vsakdanji jezik ne razločuje čisto natančno med pomenom ene ali druge besede, to pa seveda zato, ker mora zaradi pomanjkanja oznak z eno samo besedo imenovati različne stvari. Hiša, postavljena pravokotno na drugo hišo ob isti cesti, leži tej sicer nasproti, a zato še ni njeno nasprotje. Severni in južni tečaj sta sicer najčistejši primer polarnosti, a močno bi pretiravali, ko bi trdili, da si kakorkoli nasprotujeta. In tako pride že v vsakdanjem jeziku do metaforičnih pomenov, ki so bolj izhod iz zadrege kot pa v korist jasnosti. Ko se jih pa polasti filozofija, da bi z njihovo pomočjo utrdila metafizične trditve, pride do pravcate metaforične zmešnjave. Kar naenkrat se zdi, da je vse, kar se zdi polarno, seveda že tudi nasprotno, in kar je nasprotno, že kar protislovno. Pojmi neopazno prehajajo iz enega območja resničnosti v drugo, mimogrede spreminjajo pomen, si podajajo roko, posojajo smisel eden drugemu; vse je v isti sapi polarno, nasprotno in protislovno ali se pa med sabo razlikujejo samo po stopnji, ki jo pokaže merilo na metafizični lestvici. Spekulaciji ni ne konca ne kraja, njena megla postaja zmeraj gostejša — in se razprši šele, ko se na silo zavemo, da imajo vsi ti pojmi natančen smisel samo vsak v svojem posebnem območju — polarnost v prostorskih razsežnostih kozmosa in zemlje.

protislovnost v območju mišljenja, nasprotja pa v biološki in socialni stvarnosti. Vse drugo je najbrž samó konservativna pojmovna metaforika.

Ali naj se spričo vsega tega čudimo, da se v knjigi *Dialektika človeka*, misli in sveta uporabljata precej nerazločno zlasti pojma »istovetnost« in »različnost«? Pisatelju pomenita pravzaprav temelj vsega drugega, saj poskuša dokazati, da leži v osnovi sveta polarnost med »istovetnostjo« in »različnostjo«, tako da je samó še polarnost splošnejši pojem od obeh. Istovetnost in različnost sta med sabo torej v polarnem nasprotju, to pa je že kar rdeča nit pisateljevega razmišljanja skozi vso knjigo od prve do zadnje strani. Ali naj mu pa tudi verjamemo? Najbrž ni pretežko dokazati, da med sabo nikakor nista v nasprotju niti nista polarna. Takšna sta postala šele, ko ju je pisatelj začel zamenjavati z nekaterimi drugimi pojmi. Istovetnost je zamenjal z enakostjo, podobnostjo in nerazličnostjo, različnost pa mu pomeni toliko kot neistovetnost. Če naj se odmota ta metaforični klobčič, moramo pokazati vsaj to, da istovetnost in različnost med sabo nista niti malo v nasprotju, pa tudi polarni bi ju ne mogli imenovati. Zgodi se, da se dvojce pojavov med sabo prav nič ne razlikuje, pa zaradi tega še zmeraj ne bosta istovetna; narobe so lahko razlike med pojavoma kar se da velike, in vendar bosta istovetna. Kako naj razložimo uganko? Cankar iz leta 1880 je pač čisto drugačen od Cankarja v letu 1910, in vendar je to isti človek, ne pa kdo drug. Dvojčka v Shakespearovi *Komediji zmešnjav* sta si čisto podobna, vsi ju zamenjujejo, in vendar nista isti Antifolus. Ko bomo iz kupa sto kock, ki so si na las podobne, vzeli eno samo kocko, bomo vedeli, da bo njena istovetnost trajala še naprej, in vendar je ne bomo mogli nikoli več identificirati, če jo bomo pomešali med druge. Kaj je torej istovetnost in kaj različnost? Pridevnik isti pomeni odnos med dvema ali več pojavi, ki smo jih zaznali v časovnem zaporedju. Poštar, ki sem ga srečal včeraj, in ta, ki ga vidim zdajle, je isti. S tem hočem reči, da oba pojava spadata skupaj, njuno mnoštvo združujem v enost, češ da pripadata enemu samemu bitju, ki obstaja ne glede na to, ali se mi pojavlja ali ne, saj je bitje prav zato, ker je v odnosih z drugimi bitji, eden teh odnosov je pa ta, da se pojavlja pred mano. Da je po vsem tem različnost komajda v tesnejši zvezi z istovetnostjo, kaj šele da bi bila njeno nasprotje, se razume samo po sebi. Tudi različnost je seveda odnos med dvema ali več pojavi, vendar ne samo med tistimi, ki se pojavljajo zaporedoma v času, ampak tudi med temi, ki jih zaznavam sočasno v prostoru. Naš znanec se je v nekaj letih spremenil, različen je od tistega, kakršnega smo spoznali pred časom. Pa tudi o stolu pri oknu lahko z gotovostjo rečem, da je različen od stola pri steni. Različnost ugotavljamo ne samo na istovetnih, ampak tudi na neistovetnih pojavih. Priznajmo, da se z istovetnostjo niti malo ne križa, saj ji ni niti nasprotna niti je ne potrjuje. To pa preprosto zato, ker se dogajata na različnih ravneh in vsaka v svojo smer. Istovetnost združuje mnoštvo pojavov v enost bitja. Različnost utrjuje pojav v njegovi enkratnosti, ne da bi kakorkoli tajila njegovo pripadnost širši enoti. Pa tudi s tem seveda o istovetnosti in različnosti še zmeraj ni povedano kaj prida. Da delata moderni filozofiji velike preglavice, je več kot gotovo — spomnimo se samo na Heideggerjevo knjigo *Identiteta in diferenca*, kjer se razmišljanje o istovetnosti izgubi v popolno nejasnost, ali pa na spise logičnih pozitivistov. Toda prav to je zadosten razlog, da se ne smemo zadovoljiti s stališčem, s katerega se istovetnost in različnost kažeta že kar dokončno jasni; preprosti in prav zato simetrično polarni.

Nazadnje pa ni mogoče prezreti še načina, kako se v knjigi *Dialektika človeka, misli in sveta* obravnava pojem materija. Tudi ta spada med pojme, ki jih želi avtor vključiti v svoj pojmovni sestav, da bi v njem našli natančno odmerjeno mesto; to pa seveda z močno konservativnega stališča, saj jih bolj ali manj nespremenjene jemlje iz filozofske tradicije, nato pa po svoje obrača, razvršča in povezuje. Vendar priznajmo kar takoj, da s pojmom materija ravna kljub vsemu še najbolj okretno, saj mu poskuša z drznimi in kolikor se da izvirnimi prijemi dati nov pojmovni obseg. Ali pa ima pri tem tudi res najsrečnejšo roko? O tem lahko samo ugibamo. Zdi se, da je pisatelj napotilo k iskanju nove definicije za materijo nezadovoljstvo s klasičnim Leninovim pojmovanjem, razloženim v knjigi *Materializem in empiriokriticizem*. O tem je znano, da konec koncev opredeli materijo kot objektivno resničnost, ki nam je dana v občutku; kaj drugega zares trdnega o nji namreč s filozofskega gledišča ni mogoče reči. Da ima opredelitev svoje slabe strani, ne gre dvomiti. Najprej lahko komu velja samo za primer istorečja, saj je že vnaprej jasno, da poleg materije druge objektivne resničnosti sploh ni in je torej ta isto kot materija. Nadalje pa se pokaže še to, da je v definiciji merilo za opredelitev materije pravzaprav duševnost, saj je objektivna resničnost samo tisto, kar se loči od subjektivne, in nam torej šele ta pove, kaj je objektivna resničnost in s tem materija. Seveda je zoper podobne pripombe mogoč ugovor, češ da je opredeljevanje materije s pomočjo duševnosti naravno in neogibno. Materija obstaja sicer sama po sebi ne glede na duševnost, toda misliti jo je mogoče samo s stališča tistega, kar šele omogoči, da se materija pojavi kot misel. In to je mišljenje. Kljub temu pa seveda ni mogoče ugovarjati potrebi po boljših opredelitvah materije, in mednje spada tudi Rusova. Tej se materija konec koncev pokaže kot najsplošnejša istovetnost sveta. Materija je tisto, kar ostaja prav v vseh pojavih resničnosti najbolj in zmeraj isto. In tako je težava z definicijo prav ta, da je odvisna od pojma istovetnost, saj dokler ne vemo natančno, kaj to jè, tudi z definicijo ni kaj prida. Njena druga slaba stran je ta, da lahko velja še za kaj drugega in ne le za materijo, saj bo kak panteist upravičeno trdil, da je najsplošnejša istovetnost sveta svetovna duša ali pa »deus sive natura« in kar je še podobnih abstrakcij. Kje pa bi ob vsem tem ostala materija? In nazadnje še pripomba, ki pa je bolj občutek kot jasna misel. Pisatelj slovenske knjige o dialektiki se ima seveda za materialista. Toda zdi se, da je v njegovi definiciji materija izgubila že čisto vso sočnost živega pojma, ki mu človek verjame, ker se v njem skriva važna ali celo usodna resničnost. Naj so jo francoski materialisti, Marx, Engels in Lenin opredeljevali še tako različno — vsem je pomenila polnokrven pojem, ki ga je mogoče postaviti zoper idejo osebnega boga, svetovnega duha in kar je podobnih stvari, da bi v njegovi luči razumeli tudi konkretno življenje drugače. Brž ko pa materijo razumemo samo še kot najsplošnejšo istovetnost sveta, se konkretnost pojma izgubi v nič, v rokah nam ostane samo še prazna, sterilna abstrakcija, s katero ne vemo kaj početi. Pravzaprav je samo ena od številnih abstrakcij, ki se v pisateljevem pojmovnem sestavu prepletajo brez jasnih obrisov. V tem sestavu materija niti ni najvažnejši pojem, saj ji pisatelj posveti razmeroma prav malo prostora. In to najbrž upravičeno, saj jo spravlja v odvisnost od širšega pojma istovetnost; in ker mu ta velja za nasprotje različnosti, še od širšega pojma polarnost; tako da materija konec koncev ni

niti osrednji niti najsplošnejši pojem. Ali pa ni s tem pojmovni sestav, ki se ima za materializem, pravzaprav izgubil svoje težišče?

Naj torej kakorkoli obračamo pisateljevo uporabo osnovnih filozofskih pojmov — zmeraj znova se nam pokaže močno konservativna; kjer pa se prepušča izvirnemu navdihu, se izgublja v nepreglednost, katere posledice so v filozofskem pogledu močno nejasne. Ob tem pa ne kaže pozabiti na drugo značilnost, ki v slovenski knjigi o dialektiki prav tako z dialektičnim naukom nima prave zveze, a je zanjo močno značilna. To je pisateljev življenjski ideal. Ta je v knjigi ves čas močno opazen, zlasti pa stopa v ospredje v zadnjem razdelku, kjer se govori o dialektiki človeka. Tu se najočitneje kaže pisateljeva ambicija izpeljati iz dialektike po najnaravnejši in najnujnejši poti filozofijo humanizma. Ali se mu je to v pravem pomenu besede tudi zares posrečilo? Odgovor prihranimo rajši za konec, prej si pa oglejmo značilnosti tega, kar upravičeno zasluži ime pisateljeva filozofija humanizma. Kakšen je ta humanizem in kaj nam lahko v filozofskem smislu pomeni? Da je že sama misel, v današnjem času iz najsplošnejših filozofskih osnov izpeljati teorijo humanizma, sama na sebi hvale vredna, smo pač vsi bolj ali manj prepričani, saj vemo, kako dragocen je humanizem — naj zadeva v teoriji še na tako zapletene težave — za sleherno področje vsakdanjega, praktičnega in konkretnega življenja z vsemi njegovimi političnimi, socialnimi in moralnimi vidiki. Spričo mračnih senc, s katerimi zagrinja tradicionalne ideje o humanizmu razvoj moderne filozofije, pa tudi umetnosti, moramo biti veseli slehernega poskusa, kako humanizem na novo utemeljiti iz najširših vidikov, ga osvoboditi preživelih iluzij, s tem pa napraviti za zares živo spodbudo današnjega mišljenja in ravnanja. Toda uspeh takšnega poskusa je odvisen seveda od tega, na kako široke, konkretne, zlasti pa v socialnem pogledu stvarne temelje smo ga postavili. In prav s tega vidika se ob življenjskem idealu, predstavljenem v knjigi *Dialektika človeka, misli in sveta*, vsiljuje nekaj važnih pripomb. Prva bo pač v zvezi s tistim, kar se je že v pretresu pisateljeve dialektike pokazalo za bistveno značilnost njegovega življenjskega ideala. Skozi zapleteno mešanico najrazličnejših filozofskih idej ga vodi nekakšen strah pred vsakršnimi enostranostmi, skrajnostmi in absolutizacijami. Sam si ga razlaga kot težnjo dvigniti se nad enostranosti, da bi jih pregledal z vidika harmonične celote, ki jih v sintezi vse objema, obenem pa vendarle vse prerašča. Toda kolikor je težnja sama na sebi dobra, je njena uresničitev dvomljiva. Harmonična celota, h kateri pisatelj teži, se vse preveč kaže kot statično ravnotežje, ki poskuša enostranosti obvladati s sredinske točke, ki ji v preprostem jeziku pravimo »srednja pot«. Niti popoln relativizem, pa tudi ne skrajn absolutizem, niti popoln monizem, pa tudi ne ekstremen pluralizem niti skrajn subjektivizem in spet ne prehud objektivizem — nekako tako se glasijo dileme, mimo katerih si mora utirati pisateljeva misel pot, da bi se prebila do harmonične celote. Ali pa ni ta samo slepilo? Tudi Hegel je seveda verjel, da se resnično skriva v celoti, toda ta mu ni bila kaj drugega kot gibanje skozi vse skrajnosti, ki jih mora človeška resničnost prehoditi po ukazu svojega dialektičnega ritma. V knjigi *Dialektika človeka, misli in sveta* se harmonična celota kaže prav narobe kot statično ravnotežje, ki se izogiba skrajnostim, da bi obstalo v varnosti središčenega položaja. Ta je s stališča suhega razuma morda tudi zares najbolj zaželen, vendar pa komajda ustreza dejanskim značilnostim človeškega življenja. Človek je zmeraj znova razgibano, iz skrajnosti v skrajnost nihajoče,

vznemirljivo in vznemirjeno, računajoče in hkrati neizmerljivo, svobodno in spet usodno določeno bitje — takšnega kaže naše vsakdanje izkustvo, tako ga prikazujejo pesniki in umetniki, katerih glas običajno ne laže. Po tej podobi se mora ravnati tudi sleherna filozofija humanizma, saj če ne bo upoštevala dinamične človekove narave, bo neogibno ostala samo dobronameren, za človeške zadeve preveč suhoparen, statičen in racionalističen vzgojni načrt.

Druga stvar, ki se lahko očita pisateljevi filozofiji humanizma, je njena preveč abstraktna in moralizujoča, zato pa premalo stvarna, historično in socialno že kar nedoločna zamisel idealnega človeka. Naravno je, da k filozofiji humanizma spada tudi predstava, kakšen naj bo človek v svoji idealni izoblikovanosti in razvitosti. V knjigi *Dialektika človeka, misli in sveta* se za takšen ideal razglaša vsestransko razviti človek, ideal torej, ki ga poznamo že iz klasične dobe grške antike, nato iz renesanse, kasneje pa iz časa klasične nemške humanitete od Goetheja do Hegla in Marxa. V pisateljevi predstavi o idealnem človeku torej ni kaj prida novega. Pač pa se od svojih predhodnikov neugodno razločuje prav s svojo abstraktnostjo. Platonu in Aristotelu je bil po načelu kalokagathije izoblikovani človek vsekakor socialno in moralno zelo natančno določen; da so si ga tudi v renesansi predstavljali popolnoma konkretno, z vsemi podrobnostmi od socialnega položaja do izobrazbe, športa in oblačil, nas prepriča že bežen pogled v Castiglionejev spis o dvorjanu. Prav nič drugače si ga ni predstavljal Goethe; in tudi za Marxa, ki je od vseh najbolj gledal v prihodnost, se dá trditi, da si je idealno razvitega človeka risal pač z merili svoje dobe, ko je bila Evropa na videz še zmeraj na vrhuncu klasične kulture, obenem pa šele na začetku znanstvenega in tehničnega vzpona, katerega posledic ni bilo še kaj prida videti. Prav zato je toliko bolj obžalovanja vredno, da se v knjigi slovenskega dialektika kaže klasični humanistični ideal samó še kot čista abstrakcija. Pisatelj sicer konkretnije našteva nevarnosti, s katerimi grozi človeku planetarni razvoj znanosti in tehnike, pa tudi razmah življenjskih dobrin, a o stvarnih vidikih idealnega človeka govori tako zelo na splošno, da bi ga skorajda morali obdolžiti slabokrvnega moraliziranja. Pravzaprav ne izvemo o idealnem človeku sedanjosti ali pa vsaj bližnje prihodnosti kaj več, kot vemo že iz puhle vsakdanje publicistike. To pa je za filozofijo humanizma najbrž premalo. Vsestransko razviti človek je ostal samó še idealna shema brez živih socialnih, moralnih in kulturnih potez. Zares živa filozofija humanizma bi morala najbrž govoriti manj o splošnih, abstraktnih lastnostih človeka, več pa o njegovi konkretni usodi v sedanjosti — kako vpliva na njegovo večjo ali manjšo idealnost družbena razslojenost, sredi katere živimo, kako mehanizmi političnega ustroja, ki se jim podrejamo, kako vsakdanja nuja poklicev, služb in boja za obstanek, segajoča v najintimnejše predele današnjega življenja. Najbrž bi od filozofije humanizma v knjigi *Dialektika človeka, misli in sveta* zahtevali preveč, če bi želeli jasno besedo o teh stvareh, toda za njeno historično in socialno živost ne bi bilo odveč, da bi se jim vsaj približala.

Najgloblja težnja filozofije humanizma, razložene v knjigi, je seveda ta, kako povezati humanizem z dialektiko, nato pa pokazati, da sledi filozofija humanizma popolnoma nujno iz temeljev dialektičnega nauka. Da se poskus v to smer ni popolnoma posrečil, je bolj ali manj na dlani. In kako naj bi se, ko pa se prvi koraki izvirnega slovenskega mišljenja o dialektiki gibljejo v prostoru, določenem s splošno usodo dialektike v današnjem času? Ta usoda

je zadnjih sto in več let bolj ali manj v znamenju krize in razsula dinamičnega panteizma, s tem pa prihajata kriza in razsulo tudi v dialektiko. Zato je razumljivo, da je skoraj ni več mogoče s pridom gojiti v stari podobi, ko je bila na silo povzdignjena v spekulativen svetovni zakon; in da na takšni dialektiki tudi ni mogoče več utemeljiti filozofije sodobnega humanizma. Ali pa je s tem izrečena že tudi napoved o koncu dialektike sploh? Prav narobe — izvirna slovenska misel o dialektiki si bo dobila pravih spodbud šele v spoznanju, da je minil čas za iskanje splošnih spekulativnih zakonov, da pa bo tembolj koristno odkrivati dialektiko tam, kjer jo je pač mogoče izkustveno zaznati — v konkretnih okoliščinah našega političnega in socialnega, kulturnega in psihološkega življenja. Toda za takšno konkretnjšo, v marsičem zahtevnejšo obravnavo dialektike najbrž ne bo zadostovala abstraktna misel filozofije. Stvarnejšo besedo bodo morale o dialektiki izreči izkustvene znanosti, raziskujoče slovensko družbeno in kulturno resničnost z vidika sil in nasprotij, ki to resničnost gibljejo, predvsem pa v luči zakonitega ritma, ki ga je v nji nemara zaznati. Priznajmo, da bo slovenska misel o dialektiki šele od tod našla pot v svojo pravo izvirnost.

Janko Kos

DVE OBLIČJI MNOŽIČNE KULTURE

Kultura, še posebej pa množična, je pogosto predmet razmišljanj filozofov, sociologov, umetnostnih kritikov in vseh, ki se ukvarjajo s problemi našega časa takó v kapitalističnem svetu kot v deželah s socialistično ureditvijo. Vendar kljub vsem razpravam predvsem o estetski vrednosti izdelkov množične kulture, o njeni funkcionalnosti v življenju sodobnega človeka, o njenem pomenu pri razvijanju umetniškega okusa itd. ni enotnih pogledov in stališč o vrednosti množične kulture in o njenih problemih. Doslej so se z množično kulturo kot posebnim družbenim pojavom ukvarjali predvsem sociologi, filozofi, umetnostni kritiki, skratka izobraženci; zato ni prav nič nenavadno, da večina gleda na ta pojav pesimistično in vidi v njem nevarnost, da bi se poplitvila visoka kultura oziroma bi se ustvarjali taki »kulturni« izdelki, ki jim je možno nadeti kakršno koli ime, težko pa bi jih označili za umetniške stvaritve.

Namen pričujočega spisa ni, da bi našli dokončne odgovore na dileme tega področja, temveč bi radi samo opozorili na nekatere probleme, ki nam sicer niso tuji, vendar jim ne posvečamo potrebne pozornosti, premalo razmišljamo o njih in jih še manj empirično raziskujemo.

Kultura v dveh družbenih sistemih

Predvsem se moramo zavedati, da je kultura po eni strani odsev produkcijskih odnosov in se spreminja s spreminjanjem le-teh, po drugi strani pa je relativno samostojen element družbenega življenja, v katerem se kažejo človeška spoznanja o naravi, družbi in človekovi duševnosti.¹

¹ Glej: Zihlerl. Boris. Lenin o književnosti in umetnosti. NAŠA SODOBNOST. Leto VI., 1958, št. 11, str. 962.