

Filozofska antropologija kot revolucija filozofije na pragu 21. stoletja

VOJAN RUS

POVZETEK

Dialektična antropologija je najbolj kompleksna in centralna filozofska inovacija na začetku 21. stoletja, ki omogoča: zapolnitev glavne praznine vse filozofije (s teorijo o odprti celoti človeka), prevladovanje anahronističnih razcepov med filozofskimi smermi in disciplinami, razjasnitev glavnih skupnih kategorij filozofije in družbenih ved (oseba, vrednote) in odstranitev anahronističnih deformacij zgodovine filozofije (ločitev kozmološkega in antropološkega razdobja v antični filozofiji, ločitev Aristotelove, izvirne krščanske in moderne socialistične filozofije). Premik težišča vse sodobe filozofije v antropologijo zahteva globoka kriza človeške družbe, kulture in mišljenja v 20. stoletju. Največ prostora posveča študija stalnem, toda skritem toku dialektične antropologije skozi osem njenih glavnih nosilcev: Tales, Heraklit, Aristotel, Jezus, Kant, Marx, Scheler in Trstenjak in ugotavlja, da imajo te navidez različne filozofije naslednja temeljna skupna stališča. Usmerjenost k konkretni zgodovinski celovitosti človeka v vseh teh filozofijah teži k osvoboditve človeka in h kulturni transcendenci njegovih odtujitev in razcepov. V vseh osmih filozofemih se antropologija pokaže kot najsposobnejša, da dojame izredno bogata notranja nasprotja človeka in njegovo izredno večslojnost. Zato je (med vsemi filozofskimi disciplinami) antropologija v teh osmih filozofemih najodločneje prodrla v brezmejno globino človeške biti in njeno večplastno in večsmerno razvojno dinamiko: v silovito človeška nihanja, v dramatične prehode med vsemi njegovimi plastmi in odkrila neomejene možnosti človeške vertikalne, kvalitativne samotranscendence. Filozofska antropologija je odkrila bistveno vlogo človeške izjemne (izjemne ne samo na globusu, ampak tudi v brezkončnem kozmosu) dejavnosti: delo kot ustvarjanje je glavni izvor in bistvo človeka in njegovih odtujevanj ter povezovanj in transcendence človeških odtujitev. Šele filozofska antropologija je odkrila v ustvarjalnem delu povezujočo moč vseh duševnih moči: razuma-uma-zamišljanja-fantazije-čustva-vrednotenja-predstave-zaznave-volje-pozornosti. Filozofska antropologija je odkrila v delu-ustvarjalnosti glavno sintetično moč subjekta in objekta, misli in biti, dejavnosti in pasivnosti, človeških možnosti in uresničitev, ciljev, norm in izkustva, človeške notranjosti in zunanosti, človeškega in izvenčloveškega sveta (neskončnosti), idealnega in materialnega, človeške forme in vsebine, bista in pojavnosti, duha in narave (nagona), človekove transcendence in imanence, človeške svobode in nujnosti-zakonitosti, človeške osebe (kot temeljne celote človeka) in družbenosti, odkrila je v ustvarjanju moč sinteze nasprotnih človeških norm in vrednot.

ABSTRACT

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AS THE REVOLUTION OF PHILOSOPHY ON THE TRESHOLD OF THE 21ST CENTURY

Dialectic anthropology is the most complex and central philosophical innovation from the beginning of the 21st century. With it, it is possible to fill the main vacuums in all philosophies (with the theory on the open whole of man), overcome anachronistic fissures between philosophical approaches and disciplines, clarify the main collective categories of philosophy and social sciences (personality, values) and remove anachronistic deformations in the history of philosophy (the distinction of the cosmological and anthropological period in ancient philosophy, the distinction between Aristotle's, original Christian and modern socialist philosophies). The transition of the gravity point of all contemporary philosophy to anthropology demands a deep crisis in mankind's society, culture and thought in the 20th century. The study is mainly devoted to the constant but hidden current of anthropology through its eight main philosophemes: Tales, Heraclitus, Aristotle, Jesus, Kant, Marx, Scheler and Trstenjak, and discovers that the seemingly different philosophies have the following basic common points. Orientation towards concrete historical entirety of man in all these philosophies strive towards the liberation of man and the transcendence of his alienation and fissures. In all of the above eight philosophemes, anthropology appears as the most capable to comprehend the exceptionally rich internal conflicts in man and his exceptional multi-layeredness. That is why (among all the philosophical disciplines) anthropology in these eight philosophemes has most decisively penetrated into the infinitive depth of the human being and his multi-layeredness an multipurpose dynamics of development: into the powerful oscillations of man, into the dramatic transitions between all his layers and discovered infinite possibilities for mankind's vertical, qualitative self-transcendence. Philosophical anthropology has discovered the essential role of man's exceptional activity (exceptional not only on the globe but also in the infinite cosmos): work as creativity is the main source and essence of mankind and his alienations and associations and the transcendent of mankind's alienation. Only philosophical anthropology discovered the linking power of creative work in all spiritual powers: intellect-mind-imagination-fantasy-emotion-evaluation-conception-sense-will-attention. Philosophical anthropology discovered the main synthetic power of the subject and object in work-creativity, of thought and being, activity and passivity, man's possibilities and achievements, goals, norms and experience, man's interior and exterior, human and exterior-human world (infinity), the ideal and material, human forms and contents, essence and appearance, spirit and nature (instinct), of human transcendence and immanence, human freedom and necessity-laws, human persons (as the foundations of man) and sociality, in creativity it discovered the power of synthesis of opposing human norms and values.

Dialektična filozofska antropologija se vse bolj kaže kot največja in najbolj perspektivna revolucija filozofije ob koncu 20. in na začetku 21. stoletja. Bistvo dialektične antropologije je dialektično pojmovanje človeške celote, njenega bstva in njenega mesta v (verjetno neskončnem) svetu.

Že ko govorim o filozofski revoluciji v 20. in 21. stoletju, se odrekam smešne "slave", da naj bi bila ta revolucija samo domislek podpisanega, saj jo vidim kot rezultat posebnosti sodobnih človeških časov in prostorov ter kot rezultat dela številnih filozofov vseh časov. Filozofski tok, ki je pripeljal do te revolucije, doslej ni prevladoval, začel pa se je že s prvimi grškimi filozofi (Tales, Anaksimandros, Heraklit, Ksenofan, Protagora) in je pronical skozi vso kasnejšo filozofijo. Vendar je bil do 20. stoletja tako podtalen in razpršen, da ga

filozofska zgodovina ni mogla zapaziti, ker sama ni bila dovolj zavestno antropološka in dialektična.

Zato se šele sedaj lahko lotevamo arheološkega izkopavanja bogatih podzemnih nahajališč filozofske antropologije in dialektike. K temu izkopavanju se bomo vrnili v kasnejših oddelkih.

Sedaj pa sem dolžen le začetno definicijo: v čem naj bi bila ta sodobna antropološka in dialektična revolucija?

Iz pojma *dialektične* antropologije sledi že analitično, da si ta revolucija ne pripisuje odkritja popolne resnice o človeku in svetu in da ne predvideva (čeprav je lahko sistematična) odkritja kakšnega popolnega filozofskega sistema (vsak človeški in svetovni sistem je nepopoln, odprt).

To revolucijo je spodbudila povsem konkretna zgodovinska kriza človeštva in filozofije v zadnjem stoletju. Elementi te krize spremljajo filozofijo prav od njenih začetkov: sedaj so se le tako zelo nakopičili, da so se pojavili tudi močnejši poskusi transcendiranja krize. Antropološko dialektična filozofija je del teh poskusov. Antropološko dialektična filozofija je opredeljena kot težnja preraščanja določenih konkretnih zgodovinsko-epohalnih razcepov, ozkosti in življenjske nesposobnosti (velikega) dela dosedanje filozofije in družbe.

Možni rezultati sistematičnega razvoja filozofske antropologije bi bili:

1. Razvita obča teorija človeka bi zapolnila največjo praznino v dosednji filozofiji, ki ni dovolj razmišljala o svojem glavnem predmetu: človeška celota, njeno bistvo in smisel v svetu.

2. Antropologija in dialektika bi skupaj prevladali anahronistične in vse bolj neproduktivne razcepe in drobitve v dosednji, posebno pa še v sodobni filozofiji, ki so zarezani v dveh smereh:

- a) razcepi med filozofskimi disciplinami,
- b) razcepi med filozofskimi smermi.

Antropologija in dialektika bi lahko prevladali zastarele in nižjevrstne razcepe med smermi in disciplinami s svežim pristopom k problemom, kot so: dialektika - metafizika; idealno - materialno; subjektivno - objektivno; transcendenca - imanenca - narava; apriorno - aposteiorno; razum - um; racionalno - emotivno - voljno - fantazijsko - predstavno - zaznavno; normativno - indikativno; diskurzivno - intuitivno; pojmovno - figurativno; sinhrono - diahrono; osebnost - družbenost; vzročnost - zakonitost - nujnost - posledičnost, slučajnost - svoboda; občnost in posamičnost in druge probleme.

Velik del teh problemov je imanenten vsem sprtim filozofskim smerem in disciplinam in ti prepadi bi se premoščali prav z antropološko-dialektičnim pristopom k tem problemom. Tako se pojavlja antropologija-dialektika kot bistven člen boljše lastne filozofske metodologije.

3. Razvitejša filozofska antropologija in dialektika bi omogočili tudi pomemben napredek strokovne zgodovine filozofije s temeljito preinterpretacijo velikega dela zgodovine filozofije. Ne samo z odkrivanjem skritih elementov antropologije in dialektike v preteklosti, ampak tudi z odkrivanjem skritih in globokih vezi med filozofijami, ki so se doslej zdele povsem ločene ali celo "sovražne", npr. najtesnejših duhovnih vezi med prvotno grško filozofijo in sodobno antropologijo in dialektiko; med duhom Aristotela, evangelsko krščanske in izvirne marksistične misli; med kantovstvom in aristotelizmom ter

med vzhodno (kitajsko, indijsko) in zahodno filozofijo (nekaj značilnih globljih povezav bomo nakazal kasneje).

4. Z vsem tem bi filozofska antropologija in dialektika človeštvu predložili tiste skupne najgloblje temelje-vrednote, ki giblivo povezujejo ves možni in zaželjeni pluralizem človeštva v naslednjih stoletjih.

5. Filozofska antropologija in dialektika bi lahko dali pomemben prispevek k razvoju vseh družbenih in humanističnih ved s kultiviranjem tistih pojmov, ki so za vse te vede konstitutivni, ki pa s svojimi sedanjimi anahronizmi zavirajo kvalitetnejši razvoj teh ved in njihov večji prispevek človeštvu: človeška oseba in človeška družbenost; človeška generičnost in realni humanizem; norme, vrednote in cilji; mnogoplastna in večdimenzionalna razvojnost človeške biti; strukturni in dinamični odnosi med posameznimi elementi človekove osebne in družbene biti; izvori človekove jezikovne in simbolne narave.

Glede trditev v točkah 1-5 bom poskušal dati v naslednjem nekatere dokaze in ilustracije.

1. NOVEJŠA FILOZOFSKA ANTROPOLOGIJA

Ponovni obrat moderne (meščanske) epohe k antropologiji predstavlja že problematika Descartesovega cogita.

Kant pa je začetnik sicer počasne, vendar kontinuelne filozofske revolucije, ki bi jo ob koncu 20. in v začetku 21. stoletja lahko zaplodili združena filozofska antropologija in dialektika.

Vse tri knjige Kantovega lastnega izvirnega sistema kritične filozofije so poudarjeno posvečene samo človeku, samo njegovemu spoznanju, morali in doživljanju lepega (umetnosti). Vso predhodno metafiziko in ontologijo-kozmozologijo je Kant prenesel iz brezkončnega sveta v človeka. Kant trdi (v Kritiki čistega uma, oddelek o kanonu čistega uma), da se ves - teoretični in praktični - interes našega uma lahko izrazi v teh treh vprašanjih:

1. Kaj moram spoznati?
2. Kaj moram delati?
3. V kaj moram upati?

Vsa ta tri vprašanja so izrazito obrnjena k človeku, so izključni interes človeka za sebe samega (interes glede brezkončnega sveta in podobno je tu izrazito podrejen in vključen v interes človeka glede svojega lastnega bistva, smisla in cilja).

Kantova kritična filozofija je tako obrnjena k človeku in v tem smislu izrazito antropološka, čeprav ne nosi naslova filozofske antropologije.

Značilno je, da je v toku nastanka teh treh knjig Kantova filozofija prerasla na koncu (v Kritiki presojevalne moči) v dialektično antropologijo, ker je Kant na koncu spoznal, da razcepe v prejšnjih dveh kritikah lahko preraste samo s takim pogledom na človeka (v tej antropološki dialektiki je Kant v marsičem presegel Hegla). Vsebinsko Kantove dialektične

antropologije bomo podrobneje prikazal kasneje in tudi njeno globinsko sorodnost z antropologijo in dialektiko Aristotela, evangelijev in izvirnega marksizma.

Znani so prispevki k splošni teoriji človeka v različnih smereh in disciplinah po Kantu. Naj omenim iz 19. stoletja samo pisce, kot so Fichte, Schleiermacher, Feuerbach, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Dewey, James in drugi (o Marxu kasneje).

Pravi začetek sistematične filozofske antropologije (kot zavestne možne revolucije v sodobni filozofiji) predstavlja šele misel Maxa Schelerja. Med sicer pomembnimi antropološkimi misleci prve polovice in sredine 20. stoletja (Freud, Husserl, Heidegger, Jaspers, Jung, Teilhard de Chardin, N. Hartmann) je Scheler prvi jasno nakazal (čeprav antropologije ni sistematično razvil), kakšno vlogo bi imela filozofska antropologija kot duhovni izhod iz tiste krize moderne meščanske družbe in filozofije, ki je prišla do vrhunca v prvi polovici 20. stoletja.

V predgovoru knjige *Položaj človeka v kozmosu* (leta 1928) Scheler ugotavlja, da so "danes" problemi filozofske antropologije stopili v središče vse filozofske problematike.

Scheler se prvi med filozofi 20. stoletja jasno zave, da premik težišča vse filozofije v graditev antropologije zahteva najgloblja kriza celotne človeške misli, kulture in družbe, zlasti pa zahodne družbe. Take krize ni bilo v vsej človeški zgodovini. Še v nobeni zgodovinski epohi, pravi Scheler, ni bil človek sam sebi tako problematičen kot danes, na začetku 20. stoletja. Če je kakšna filozofska naloga, katere rešitev naše stoletje posebej nujno zahteva, je to filozofska antropologija kot temeljna znanost o bistvu in bistveni graditvi človeka. Še v nobenem dosedanjem stoletju nazoni o bistvu in izvoru človeka niso bili bolj negotovi in različni kot v današnjem, ugotavlja Scheler: v desettisočletni zgodovini smo mi prvo stoletje, v katerem je človek sebi samemu do konca problematičen. V tej zmedii pa nimamo nobene nove enotne ideje našega stoletja, medtem ko so glavni tradicionalni idejni krogi "danes" (na začetku 20. stoletja) močno zamajani. To velja za vse tri glavne zahodne idejne kroge: in za judovsko krščanski in za grško-antični in za moderni naravoslovni krog.

Če pomislimo na zgodovinski kontekst teh Schelerjevih tez, postane jasno, da pri tem ne gre za abstrakcionistične boje v profesorskih kabinetih in v univerzitetnih predavalnicah, ampak za del spopadov v krvavi življenjski areni, kakršnih človeštvo še ni videlo. Očitno gre zlasti za zlom samozvesti Zahoda na začetku 20. stoletja, potem ko je še včeraj samovščečno menil, da se je v štirih stoletjih visoko dvignil nad svetovni Vzhod in Jug prav s temi tremi tradicionalnimi in samo Zahodu pripadajočimi krogi (katerih del je bila seveda tudi evropska filozofija). Tisti "danes", ki ga izgovarja Scheler, so leta neposredno po prvi svetovni vojni (ki ga je spočel vladajoči Zahod) in tik pred največjo ekonomsko krizo vseh časov v letih 1928 - 1934 (ki jo je tudi spočel Zahod); to je čas neposredno pred zmago nacizma v Nemčiji, ki je kmalu podaljšala prvo svetovno vojno v drugo svetovno vojno.

Človeštvo še nikoli v vsej svoji zgodovini ni samo sebi sekalo tako globokih, tako krvavečih in tako sramotnih ran, kot v teh treh katastrofah Zahoda, ki so se vse tri zgostile v samo treh desetletjih 20. stoletja. Glede teh treh največjih nesmislov v zgodovini človeštva so imeli res določen delež (vendar malo drugačen, malo manjši kot misli Scheler) nekateri glavni duhovni krogi Zahoda, kakorkoli jih že imenujemo. Schelerjeve označitve "krščanski", "grški" in "znanstveni" krog pa so malo pregrobo, saj so pod temi oznakami globoka notranja nasprotja, od katerih je vedno le en del sodeloval v trojni katastrofi Zahoda v prvi polovici 20. stoletja. Evidentno pa je, da vzhodni in južni del človeštva nimata skoraj nobenega deleža v samouničevanju človeštva v prvi in drugi svetovni vojni in v

ekonomski krizi. Zato je Scheler ne samo smelo, ampak tudi pošteno iskal duhovne vidike teh katastrof kar lepo doma, na Zahodu (temu se skoraj vsi zahodni filozofi še vedno izogibajo).

Bilo bi seveda naivno, če bi kakšnim duhovnim gibanjem pripisovali zavestne načrte za omenjene tri vrhunske polomije človeštva. Noben miselni tok ni krivec, ki bi količkaj neposredno odločal o teh katastrofah (vsekakor imajo tu večji delež politični in gospodarski vrhovi Zahoda). In tiste filozofske misli, ki imajo malo večji delež v splošnem vzdušju pred prvo svetovno vojno (racionalistična in naturalistična samovšečnost in nesamokritičnost Zahoda), in tiste filozofske misli, ki niso imele nobene aktivne vloge v razpihovanju ognja - oboje so imele veliko skupno pomanjkljivost, zaradi katere niso mogle niti slutiti, še manj predvideti (kaj šele ovirati) tako strahotno deformacijo duha in življenja v razvitih narodih sveta, kot so bile omenjene tri katastrofe. To skupno, glavno pomanjkljivost vseh tedanjih filozofskih tokov je rezko in lucidno izrekel Scheler: njihovo mišljenje o naravi in bistvu človeka je bilo v svojem času veliko bolj prazno in zmedeno, kot je bilo za svoj čas spoznanje človekove narave v svetem pismu stare zaveze ali v stari grški misli ali v evangelijih. Zahodna duhovnost se v prvi polovici 20. stoletja ni sesula zaradi kakšnega velikega zla v njej sami, ampak zaradi nemoči njene filozofije. Ta filozofija je zaradi neznanja o človeku - zlasti pa o človeku moderne dobe - stala z osuplim in nemočnim obrazom ob treh katastrofah, ki se jim še sedaj ne zna in ne upa pogledati v obraz.

Velik napredek Schelerjevih temeljnih antropoloških rešitev je v naslednjem.

Scheler prerašča s posebnim pojmovanjem človeške celote kot dinamične enotnosti bistvenih nasprotij tako poenostavljeno stlačitev človeške celote pod eno absolutizirano stran človeka (sveta) kot tudi siromašne, okostenele dualizme, ki vnašajo v človeka nemočne razklanosti. Scheler je eden od odličnih graditeljev filozofsko-antropološke dialektike, s katero prerašča tako nedialektične absolutizacije (npr. stoično, Kantovo in Spinozovo potlačitev celote človeka pod ratio), kot tudi nedialektične dualizme (npr. Descartesovo razcepitev človeka na *res extensa* in *res cogitans* ali Freudovo razcepitev človeka na id, ego in super ego).

Pomemben je metodološki napredek antropologije v 19. in 20. stoletju (Kant, Fichte, Feuerbach, Heidegger, Sartre, Freud, Plessner, Rothacker in drugi), da se zavestno ločuje od spekulativno-metafizične filozofije. Vendar ta filozofija v pojmovanju celote človeka ni dosegla ravni Schelerjeve antropologije.

Scheler se npr. od Kanta ostro loči, ko odkriva v bogati plasti človeških čustev, nagonov in interesov najvažnejšo energetsko-impulzivno moč, ki edina podeljuje energetske naboje vsem človeškim aktom; od preporostih zapažanj in spoznanj do najvišjih kulturnih vzletov. Od Freuda pa se Scheler (čeprav sprejema njegovo teorijo o sublimaciji) ostro razlikuje, ker odgovarja na vprašanja, ki jih Freud ni razrešil: *kaj* v človeku sublimira nagone v kulturno dejavnost, *v kateri smeri* se vrši sublimacija in *s kakšnim smotrom* se vrši - zaradi katerih *končnih vrednot in ciljev*?

Scheler odgovarja, da je prav duh (katerega načela se delno skladajo z načeli človeške biti) tisti, ki izvaja potlačitev nagonov tako, da po idejah-vrednostah vodena volja odvzema vsem ideji nasprotnim nagonskim impulzom predstave, ki so nujne za nagonsko delovanje. Obenem pa duh idejam-vrednotam ustrezne predstave postavlja kot "vabo" nagonom in tako koordinira nagonске moči, da izvajajo po duhu projektirani voljni smoter. Samo nagoni oživljajo duha s svojo življenjsko močjo.

To negira, pravi Scheler, klasično teorijo vse zahodne filozofije, da imajo ideje svojo lastno moč in dejavnost. Zato se Scheler izrecno strinja z Marxom, da se ideje, ki nimajo v svojem ozadju nobenih strasti in interesov, običajno blamirajo v svetovni zgodovini. Direktna borba čiste volje (tu se seveda spomnimo Kanta - V.R.) proti nagonskim močem je po Schelerju nemogoča. Volja doseže, poudarja Scheler, prav nasprotno od svoje težnje, če se - namesto da intendira k višji vrednoti, katere uresničitev omogoča "pozabo zla" in ki spodbuja energijo človeka - usmeri na premitivno tlačjenje, zanikanje nagona. Najvišja človeška sublimacija, vodena in koordinirana z duhovnimi vrednotami, je obenem najplodnejša enotnost vseh bistvenih področij narave. Obojestransko, komplementarno prežemanje izvimo nemočnega duha in demonskega (tj. do vseh duhovnih vrednot slepega) vzgona s posredovanjem duhovnega ideiranja človeških potreb - to je končni cilj biti in njenega procesa.

S temi dognanji - ki so res prava filozofska antropologija - Scheler nadaljuje enotni tok antropoloije in dialektike, ki teče od prve evropske in svetovne filozofije (Tales, Anaksimandros, Heraklit, Ksenofan, Protagora, Aristoteolova misel) preko evangelijskega krščanstva, Kantove estetike in izvirnega marksizma do sodobne filozofije. To *enotnost antropologije-dialektike v zgodovinskem toku filozofije* bomo podrobneje prikazal v naslednjem oddelku.

Dialektična rešitev vprašanja človeške celote in njenega mesta v svetu je pri Schelerju dosegla višjo raven kot pri vseh drugih filozofih 20. stoletja. Scheler je most med nasprotnimi in najpomembnejšimi plastmi človeka - med naravnim in transcendentnim; med potrebami, strastmi, interesi na eni in duhom na drugi strani - našel v novem pojmovanju duha, ki ni samo spoznavna sinteza, ampak je nosilec dejavne sinteze in diferenciacije. Ta dejavnost duha je daleč (po svoji večji vlogi v ustvarjanju človečne celote človeka in v njegovi počlovečenosti združitvi z vso naravo) nad običajno spoznavno sintezo. Duh je pri Schelerju najvišji izvor sinteze glavnih nasprotij v človeku, ki jo opravlja s funkcijo ideiranja, s postavljanjem idej-vrednot kot ciljev (projektov) celovite dejavnosti človeka in kot glavnih nosilcev človeške dinamike.

Scheler je tako v 20. stoletju najbolj jasno nakazal, da prav filozofska antropologija (in samo ona) more prerasti anahronistične razcepe v dosednji filozofski misli med življenjem in duhom, med telesom in dušo, med subjektom in objektom, med bitjo (bistvom) sveta in bitjo človeka, med racionalnim, empiričnim in emotivnim ter med formalnim in vsebinskim, ki so v dosednji filozofiji povzročili globoke razkole med idealizmom in materializmom, med naturalizmom, imanentizmom in absolutnim transcendentizmom, med subjektivizmom in objektivizmom in mehanicizmom, med formalizmom in kontenutizmom (če naj uporabim ta zadnji izraz Galvana della Volpeja).

V tej smeri je zlasti pomembna Schelerjeva kritika Descartesovega dualizma, ki je najbolj obvladoval in najbolj obremenjeval misel novega veka. Klasična teorija o človeku, pravi Scheler, je našla najpolnejši izraz v Descartesovi teoriji, glede katere smo se (Scheler) šele sedaj odločili, da se je moramo popolnoma in brez ostanka otresti. S tem, ko je Descartes vse substance razdelil na "miselne" in "razsežne" (prostore), je vnesel, kot utemeljeno meni Scheler, v zahodno zavest celo vrsto najtežjih zablod o človeški naravi. Vse, kar ni ljudska zavest in mišljenje, je moral zato razložiti čisto "mehanično", s tem pa je človeka iztrgal iz majčice narave in izgnal življenje iz vsega sveta.

Scheler ugotavlja na osnovi najnovejših znanstvenih dognanj (biologija, nevrologija), da ne obstoji nikjer v človeku fiksiran prostorček, v katerega bi bila zaprta duševna (ali

duhovna) substanca in ki bi predstavljal njeno privilegirano in statično središče. Z navajanjem konkretnih bioloških in nevrofizioloških dokazov pokaže Scheler, da je vzporedno fiziološko polje psihičnih pojavov vse človeško telo (in ne samo možgani) in da ima eno in isto človeško življenje na znotraj psihično in navzven telesno ustvarjalno obliko. Fiziološki in psihični življenjski procesi so ontološko strogo identični in to pojmovanje o enotnosti življenja premošča, trdi Scheler, prepad, ki ga je Descartes zasekal med telesom in dušo.

S svojimi izvajanji je Scheler dokazal, da razcepe med filozofskimi smermi lahko prevlada z enotno povezujočo mislijo samo dialektična antropologija. Nakazal je tudi, da je samo s tako antropologijo možno smiselno povezati vse številnejše in vse bolj ozko specializirane humanistično-družbene vede, ki se ožje bavijo s posameznimi izseki ogromnega bogastva človeških dejavnosti in družbenih oblik. Ta Schelerjev sklep zasluži, da ga navedemo dobesedno: "Naloga filozofske antropologije je, da točno pokaže način, kako iz osnovne strukture človeške biti ... izhajajo vsi specifični človekovi monopoli, posli in dela, kot so: jezik, zavest, orodja, orožja, ideje o pravu in nepravu, država, upravljanje, izrazne funkcije umetnosti, mit, vera, znanost, zgodovinskost in družbenost."

Schelerjev poziv vsej filozofiji, da po največji dotedanji katastrofi - po prvi svetovni vojni - zapusti svoje neživljenjske nazore in zgradi bolj življenjsko filozofijo - antropologijo, je kasnejša svetovna zgodovina povsem potrdila. In to je potrdila še toliko bolj izrazito, ker se filozofija 20. stoletja ob Schelerjevem pozivu k antropologiji ni dovolj prebudila. Če ne bi filozofija še naprej (skupaj z ostalo inteligenco) skrivala impulzivno človeško naravo pod tančico čistega razuma in uma, bi lahko jasno pogledala v vulkansko jedro človekovih potreb, strasti in interesov in v eruptivno moč, ki jo vnašajo v vse plasti družbe. Tedaj bi bilo nekaj več (ne mnogo več) izgledov, da bi človeštvo 20. stoletja vsaj predvidelo možnost uničujočih izbruhov in deformacij, ki so sledile ena za drugo v šestih desetletjih po izidu Schelerjeve knjige: nacizem, kolonializem, druga svetovna vojna, stalinizem, vojno in imperialno nasilje proti narodom Azije, Afrike, Latinske Amerike in Južne Evrope, največja oboroževalna tekma vseh časov in krepitev ogromnih vojnih blokov, nesmiselna potrošnika mrzlica in uničevanje narave.

Ob vseh teh prevladujočih izbruhih pa je vendar živel tudi svetovni duh, ki poskuša koordinirati človeštvo s projekcijami vrednot. Ta duh ni bil v 20. stoletju nikoli popolnoma uničen. Res je bil včeraj še podrejen, danes pa se že krepi, čeprav velik del filozofije še vedno spi.

Najnovejši prizor tega dogajanja bo opisan v predzadnjem oddelku te razprave.

II. ENOTNI TOK ANTROPOLOGIJE-DIALEKTIKE V ZGODOVINI FILOZOFIJE: TALES, HERAKLIT, ARISTOTEL, EVANGELIJI, KANT IN MARX

Ko govorim o antropologiji filozofov, ki so navedeni v naslovu, se zdi, da je oster paradoks v trditvi: dosedanja strokovna zgodovina filozofije je pri teh znanih, skoraj slavnih filozofih pogosto prezrla antropologijo (ta se je pojavljala vedno v zvezi z dialektiko), čeprav so pri njih elementi antropologije krepki.

Ker pa vemo, da je bila filozofska antropologija v skoraj vseh filozofijah in znanostih v zadnjih 2500 letih le podnajemnica, ki je stanovala le anonimno (brez lastnega naslova na glavnih vratih) v knjigah o metafiziki, etiki, estetiki, pedagogiki, ekonomiji, sociologiji, psihologiji itd., tedaj zlahka razumemo, da pri pozabi antropologije v zgodovini filozofiji ne gre za noben paradoks in tudi ne za ideološko zaroto, ampak za preprosto miselno zakonitost. Ker je dosedanja filozofija in znanost najmanj oblikovala sistematsko misel o človeku kot celoti, filozofi niso mogli najti v pretekli filozofiji tistega, česar niso imeli v lastni glavi: izdelane misli o celoti človeka. Niso pa opazili močnih elementov te misli, ker se je skrivala pod naslovi kot Nikomahova etika, Metafizika, Poetika (Aristotel), Kritika presojevalne moči (Kant), Ekonomsko filozofski rokopisi, Nemška ideologija, Sveta družina (Marx) in Evangeliji po Mateju, Marku, Luki in Janezu.

Tales in Heraklit

Skoraj vsi strokovni zgodovinarji filozofiji povsem zmotno uvrščajo in zožijo kakšnih 15 sijajnih prvih grških filozofov samo v nekakšno "kozmoško" filozofijo, ki naj bi bila povsem gluha za antropologijo. Tako stanje naj bi v začetnem grškem duhu trajala kakšnih 150 let, od Talesa pa vse do Sokrata.

Ta nestrokovna ocena strokovnjakov dokazuje, da so bili filozofi brez antropologije zavezani oči za bistvene antropološke elemente prav na začetku grške filozofije. Niso uvideli: a) da je bila ta začetna filozofska antropologija sestavina prebujanja dela grškega ljudstva, ki je moralo filozofsko antropologijo in dialektiko poroditi kot plod svojega socialnega in kulturnega razvoja in b) da je bila prav ta zavestna začetna antropološkost (generičnost, humanističnost) tudi izvor kozmologije in splošne dialektike (ne pa narobe, kot bi se zdelo po skoraj vseh učbenikih zgodovine filozofije).

Navajam nekaj dobesednih in izrazitih antropoloških in etičnih stališč (da bi ohranila podobo začetne izključne kozmologije, jih je filozofija morala strpati pod nestrokovno, meglen in figurativen naslov "sedem modrih"): Spoznaj samega sebe! Ničesar preveč (legenda pravi, da sta ta dva skupna napisa vseh sedmih modrih na svetišču v Delfih); Težko je sebe spoznati! Brezdelnost je muka! Drži se mere! (Tales); Duši ne najdeš meja, če tudi prehodiš vsa pota: tako globok logos ima! Vsem ljudem je dano, da sami sebe spoznavajo in razumno mislijo! (Heraklit).

Vse te teze so temeljne sestavine filozofske antropologije. Njihova vsebina se dopolnilno vidi iz konteksta drugih izrekov "sedem modrih" in iz njihovega vsega zgodovinskega konteksta (pojav demokracije v nekih grških mestih, krepitev trgovskega in obrtniškega sloja, trgovska kolonizacija Sredozemlja in s tem povezane revolucionarne spremembe v mišljenju in vrednotenju, kar izrazi Homer z razliko med likoma Ahila in Odiseja, v zmanjševanju vloge mitičnega, v Solonovi zakonodaji in v Periklejevem govoru padlim).

Spoznaj samega sebe! je revolucionarni (in zato dialektični) filozofsko antropološki in življenjsko vrednostni preobrat. Človek se osvobodi naenkrat duhovnega in družbenega suženjstva samovoljnimi mitično-plemenskimi odtujitvami in poišče prvi temelj svoje

celovitosti in njenega samodoločanja v kritičnem mišljenju osebe. Glavni vzrok človeške biti in bistva niso več absolutni vzroki izven običajnega posameznika (v obliki kapricioznega, nobeni zakonitosti podrejenega odločanja olimpijskih bogov in plemenskih voditeljev ali mestnih tiranov). Glavni (možni) vzrok osebe (kot atomarne človeške celote) postane sedaj samozavedanje o konkretnem bistvu posameznika, ki je še jasnejše v soočanju z vrednotami družbe: to soočanje je jasno razvidno v izrekih sedem modrih.

Človekovo bistvo nastopa torej prvič v vsej zgodovini kot zavestni miselno-praktični samo dialog med mišljenjem in bitjo iste osebe, med aktualnim stanjem in potencialno ravniyo osebe, med vrednostnim stanjem osebe in družbe - torej med poli, ki so lahko zelo nasprotni (če bi bili lepo usklajeni, ne bi bilo potrebno samospoznanje, ker ne bi bilo nobenega problema). Te pole lahko človekovo samodejavno mišljenje tudi usklajuje (če ne bi bilo tako, če bi bili ljudje absolutno podrejeni absolutnim razcepom, ne bi bilo smiselno spoznavanje za delovanje, ampak le za predanost usodi).

Iz Periklejevega govora padlim zvezi višina mišljenja svobodnih Grkov, ki se je tedaj povzpela visoko nad vse narode: mi smo drugačni, ker je *naš temelj samozavedni posameznik*. Toda to filozofsko-antropološko stališče je prisotno vsaj že 200, 300 let prej v liku Odiseja. Čeprav je gonjen od številnih bogov in polbogov, se Odisej od svojih, še mitično inficiranih tovarišev razlikuje o tem, da predvsem on sam zavestno odloča o svoji usodi, da ga samo njegovo mišljenje in ustvarjalno domiselno ravnanje more izpeljati iz jame Kiklopov in iz zapeljivosti Scil in Karibd k obzorjem svobode. Ta odisejski koncept samozavednega človeka in življenja na koncu tudi premaga mitični koncept, se uveljavi kot plodnejši.

Težko je v literaturi najti bolj slikovito dialektično podobo o graditvi celovite človečnosti v neprestanem boju za lastno osebno podobo, ki jo je treba neprestano klesati v soočanju s stalnimi nasprotji v osebi, družbi in kozmosu - kot je Odisej.

Že 300 let pred Aristotelom se pri "sedem modrih" jasno izoblikuje teza o *pravi človeški meri*. Tu gre že za tezo, da je osebna in skupinska celovitost možna samo kot sinteza, kot komplementarnost človeških nasprotij in kot premagovanje enostranskosti. Tudi *delo* je že zavestna človeška potreba: brezdelnost je muka (Tales).

V svojo neizmerno globino človeške dialektike, ki je že v posamezniku, pa se zazremo z navedenimi Heraklitovimi izreki. Le-ti odkrivajo človeško *duhovno neskončnost* s tezo, da ima človeška duša tako globok logos, da ji ne odkriješ meja. Isto misli že Tales rekoč: težko je sebe spoznati!

Iz te *antropološke* (ezoterične in eksoterične) grške filozofije izhaja tudi njena *kozmoška* filozofija: obe tvorita enotno filozofijo, ki je celota različnosti človeka in sveta.

Pri Talesu, Heraklitu in pri vseh drugih "predsokratikih" obstoja res tudi *samostojen kozmoški moment*. Le-ta ni kakšen kantovski subjektivistični podaljšek kategorij čistega uma, ampak gre za samostojni svet, za stvar na sebi. Odkritje bistva tega samostojnega sveta pa ima za svojo predpostavko zavestno antropologijo, ozaveščanje grškega človeka, da je on sam glavno izhodišče sebe in svojega sveta in da ne obstajajo absolutni metafizični vzroki človeka in sveta v obliki olimpijskih bogov. Šele ko so bili iz dela grške zavesti ti absolutni vzroki odstranjeni in zamenjani z aktivnim antropološkim žariščem, se je zavest Talesa, Heraklita in drugih antropologov lahko svobodno obrnila k resničnem temeljem kozmosa in jih gledala kot svoj *miselni* in *aksijski predmet*, in ne kot zastrašujoč nadizkustveni absolut.

Tales najde v vodi podstat in počelo vsega kozmosa. V tej preprosti figuri je skrita tudi globoka dialektična resnica. V obliki vode se nam namreč temeljna zakonitost kozmosa-sveta prikazuje kot gibljiva in raznolika zakonitost, kot empirična, naravna in kot dostopna človeku, kot element, s katerega samostojno zakonitostjo se človek lahko dejavno spopada, saj jo lahko spozna kot svoj predmet in kot predmet svojega delovanja. To ni več skup samovoljnih olimpijskih bogov, ki so s svojo brezmejno močjo in z nezakonitim delovanjem spremenili človeka v nemočni predmet. Čeprav nas tokovi vode (morja, rek) lahko potopijo ali nas ogrozijo s sušo, mi te tokove s spoznavanjem njihove zakonitosti lahko tudi obvladamo (ali kot mornar Odisej, ali kot graditelji namakalnih sistemov, vodovodov in jezov) z ustreznim reguliranjem vode v nas in v svetu pred nami.

Dialektika človeka in dialektika sveta sta v tej Talesovi filozofski podobi samostojni. Sta pa lahko komplementarni, ker sta tolikanj analogni, da sta v stalnem odnosu in da imata tudi skupne najsplošnejše strukture.

Podoba sveta kot reke, ki teče, se nadaljuje pri Heraklitu. Ta pa je napravil še velik nov korak v dojemanju tesne povezanosti, ki jo med antropologijo (kot predpostavko) in kozmologijo-ontologijo ustvarja najsplošnejša dialektika. Pri Heraklitu je otipljivo prisotno: na višji razvojni stopnji se je grški človek najprej zavedel intenzivne dialektičnosti v lastni osebi (duši ne najdeš meja) in v svoji družbenosti (vojna je splošen pojav: boj je vsemu kraj, iz enih naredi sužnje, in drugih pa bogove). Ker je boj nasprotij človeku najbolj razviden v sami človeški družbi (vojne, razredni spopadi - tudi v samem Efezu), se je predpostavka (hipoteza, analogija) za Heraklitovo tezo o nasprotjih v vsem kozmosu - porodila iz človeških izkustev o nasprotjih v lastni osebi v družbi.

Povezanost izrazite antropološke in ontološko-kozmoške dialektike je očitna tudi pri Talesovem "kolegu" iz Mileta, pri Anaksimandru, ki pravi: človek je nastal iz drugorodnih živih bitij; šele ko so bili ljudje toliko močni, da so si lahko sami pomagali, so izlezli iz rib in prešli na kopno (človek je torej s kozmosom obenem razvojno enoten in je v njem tudi nova, višja kvaliteta); iz česar stvari nastajajo, v tistem minevajo, zakaj druga drugi plačujejo kazen po redu časa (to pomeni: ista zakonitost sprememb je značilna za človeka in za kozmos).

Aristotel

V razvoju svetovne filozofije ni filozofa, pri katerem bi bili filozofska antropologija in dialektika tako nazorno, in še več - tako veličastno in plodno - povezani kot pri Filozofu (tako so stari utemeljeno imenovali Aristotela).

Paradoks zgodovine filozofije je zopet v tem, da je ona vlogo antropologije pri Aristotelu obenem in nekako videla in skoraj povsem spregledala ter s tem magistralno dokazala svojo lastno centralno belo liso: nezavedanje o središčni vlogi antropologije za ontologijo, kozmologijo, etiko, estetiko, gnoseologijo. Središčno vlogo antropologije pri formiranju nekaterih teh področij bomo pri Aristotelu zlahka dokazali.

Tisto, kar je bilo pri Aristotelu na dlani in kar je videla tudi vsa dosedanja filozofija: ko Aristotel analizira najbolj abstraktne pojme, uporablja večkrat v svoji metafiziki kot

primer človeški delovni akt (akt kiparja, gradbenika). Pri tem zgodovina filozofije ni dovolj dojela, kakšen pomen ima sijajna domislica delovnega akta kot centralnega eksempla za lastno Aristotelovo filozofijo in kakšen potencial je svetovna filozofija zapravila, ker ni uvidela centralne vloge delovnega akta ne samo za antropologijo, ampak za vse filozofske "discipline" (namreč: pomen analize akta za vse temeljne filozofske probleme v vseh filozofskih disciplinah: subjektivno-objektivno, racionalno-emosivno, pojmovno-zamišljajsko-fantazijsko-predstavno, izkustveno-normativno, vzročnost, zakonitost itd.).

Poglobimo se malce v Aristotelov delovni akt tam, kjer je njegova zveza z ontologijo, kozmologijo najbolj očitna in večslojna: odnos med aktom in teorijo svetovne vzročnosti. Notranja struktura vsakega delovnega akta se pri Aristotelu najjasneje razpre pri razlagi počel in vzrokov: oblikovalni vzrok je pojem, gibalni vzrok je akcija stavbenika (kiparja), materialni vzrok je kamen (bron) in smotni vzrok je hiša (kip). Kasnejša filozofija ni prišla daleč naprej v razlagi strukture delovnega akta (izjema je delno Kant in še bolj Marx, ko precizirata formalni vzrok kot zamisel - o tem kasneje). To pokaže, da filozofija ni uvidela, kakšen skrit zaklad in potencial se skriva v antropološki kategoriji delovnega akta.

Zanimivo je, da se Aristotelova struktura delovnega akta najbolj izrazito pojavi kot metodološki pristop v Metafiziki, ki se zdi od antropologije zelo oddaljena (in ne v Aristotelovi etiki ali estetiki, čeprav se tam izrazito govori o dejanjih). To je nazoren primer, kako lahko centralna kategorija antropologije, etike in estetike - delovni akt - živi tudi v "najbolj oddaljeni" disciplini (metafiziki, ontologiji, kozmologiji) in celo v njej odigra centralno vlogo. V Aristotelovi Metafiziki vzpostavi delovni akt čudovito zvezo med antropologijo in ontologijo (kozmologijo). Ta zveza pokaže, da človeško bistvo (delovni akt) lahko skladno pulzira v strukturi vesolja, da pa kljub tej komplementarnosti človek in svet ne izgubita lastne vsebine. Povezani z delovnim aktom, postaneta antropologija in ontologija dialektični in komplementarni.

Izhajajoč iz strukture delovnega akta, Aristotel vleče v vseh filozofskih disciplinah veličastne velemojstrske poteze in lahko z istimi figurami (pojmi) zlahka premaguje vse predhodne grške velemojstre (vključno s Platonom, Demokritom, sofisti, Kratilom itd.).

V strukturi delovnega akta najde Aristotel svežo misel o človekovi in svetovni večvzročnosti. S to mislijo Aristotel prevlada enostransko deterministično pojmovanje, da lahko en sam vzrok popolnoma postavi celo posledico (celo stvar, pojav), kar je izhodišče vseh enostranskih filozofij, če se zdijo še tako nasprotni. Vsemočni absolut in vzrok je zanje ali ideja ali materija ali forma ali vsebina ali statika ali dinamika ali ratio ali emotio - in že imamo ozko enostransko filozofsko smer.

Aristotelova večvzročnost pa utemeljeno odkriva, da je vsak človeški in svetovni pojav (posledica, stvar) vedno sintetična rezultanta več vzrokov, ki so med seboj kvalitetno različni, ki so vsak z vsakim v kvalitetno različnem odnosu in ki z večkratno medsebojno sintezo formirajo enoten in kvalitetno nov pojav.

Tako živo dialektično pojmovanje svetovne vzročnosti in zakonitosti je visoko nad vsakim preprostim, enoplastnim determinizmom, kot tudi nad vsakim preprostim indeterminizmom.

Poraba delovnega akta kot izhodišča za pojmovanje človeške in svetovne dialektike pa ni samo nekakšen domiseln šolski primer, ki bi ga Aristotel slučajno porabil in ki bi ga lahko morda zamenjal tudi z nekim drugim primerom. Če že zgodovinarji filozofije ne govorijo dobesedno tako, pa ne vem za oceno, ki bi pojasnila, zakaj je Aristotel (ali pa kdorkoli drug) lahko odkril tako velik del dialektike vesolja (kozmosa) izhajajoč iz

človeškega bistva, katerega žarišče je delovni akt. Če pa je temu tako, delovni akt ni več slučajni šolski primer, ampak najplodnejše izhodišče filozofije (kasneje tudi o njegovi vlogi v Aristotelovi etiki in estetiki).

Gre namreč za naslednje: zaradi izjemne dinamičnosti in plastičnosti človeškega zamišljanja (ki je center delovnega akta) človek v svojem delu povezuje veliko več vzročnih nizov, kot katerikoli drugo bitje. Zato lahko človek najde več vzročnosti, več nasprotnosti in več medsebojnih delovanj (vzrokov in posledic) v svoji biti in to v veliko bolj izraziti obliki, kot v katerikoli živali, mrtvi stvari ali vesoljnem telesu. In samo zato, ker človek najde to izrazito dialektičnost najprej v samem sebi in jo živo doživi, samo zato postavi vprašanje in hipotezo: ali ni taka večvzročnost prisotna tudi v vseh pojavih sveta in med njimi.

Toda za dojetje *svetovne dialektičnosti* (večvzročnosti, medsebojnega delovanja) mora človek posebno dialektiko svoje biti osvoboditi od konkretnih človeških oblik in ohraniti samo bistvene splošne odnose: forme in vsebine, forme in materije, aktivnosti in pasivnosti, medsebojnega delovanja, statike in spreminjanja.

Potem, ko je odkril strukturo delovnega akta kot izrazito večvzročnost, je Aristotel z lahkoto in zelo koherentno zarisoval nadaljnje velike poteze nove filozofske misli, ki je združila vse pozitivno v dotedanji filozofiji v novo veliko zgradbo filozofije.

Združitev forme in materije, ki sta obe pojmovani kot dejanska¹ vzroka biti, ne vodi v podreditev ena drugi tako, da bi bila ena ali druga samo platonistična senca ali samo heglovski videz ali da bi na koncu ostalo obstoječe samo obče (kot v paramenidovstvu ali v platonizmu) ali samo posamično (kot v nominalizmu).

Dejanskost in forme in materije kot dveh obstoječih delnosti pri nastajanju vsakega posamičnega, konkretnega razloži na nov način in bistvo in nastanek posamične reči. Šele v združitvi forme in materije se ustvarja najpolnejša bit, prva substanca, najpopolnejša stvarnost.

To pa je najmočnejše izhodišče, da misel preide k dialektičnim sintezam med *občim* in *posamičnim*, med *idealnim* in *dinamičnim*, med *možnim* in *dejanskim* (udejanjenim), med *statičnim* in *dinamičnim*. Vse te sinteze je bilo mogoče doseči v Aristotelovi misli samo iz nastavka, da sta svetovna vzroka in vzroka posamičnega obe: forma in materija. S tem pa je prav v lastnem človeškem bistvu Aristotel in vsak normalni človek lahko našel daleč največ in najbolj razvidnih dokazov, da je Aristotelova dialektika med formo in materijo *izkustveno čvrsto utemeljena*. Nikjer v naravi se spajanje materije in forme in spreminjanje njunih mest ne dogaja niti približno tako pogosto (vse novi človeški proizvodi) niti na tako številnih področjih (človekova materialna proizvodnja, vzgoja, šolstvo, umetnost, religija, mit, znanost, družina, politika, morala) niti v tako nazorni obliki - kot v številnih človekovih praksah (delu, ustvarjanju).

Teza, da globja resničnost in globja bit nastane samo z združitvijo samostojne forme in samostojne materije (ne pa anemične kantovske materije, ki je izgubila bistveno zvezo s stvarjo na sebi), vodi k sintetičnem pojmovanju odnose med posamičnim in občim. Tak odnos je globoko utemeljen in v dejanski človekovi in svetovni strukturi. Pri Aristotelu občosti (tudi kot posebnosti) predstavljajo in forme in materije. Te občosti se križajo v

1 - Pod "dejanskim" razumemo tu samo obstoječe (saj obstoji tudi materija kot možnost), oziroma tisto, kar ni samo videz, senca; ni pa "dejansko" samo, kar je izoblikovano, udejanjeno.

posamičnem, v posamičnih konkretnih bitjih, vendar ne tako, da bi ali idealna ali materialna občost podredili posamično. Obe - forma in materija - sta v posamični substanci samo njuna dela, samo njuni strani; šele posamično kot celota je nova kvaliteta, ki ni samo vsota svojih občosti, ampak s sintezo nastala višja posamična bitnost: konkretna individualna, neponovljiva prva substanca.

Občosti torej v vesolju dejansko obstojijo kot kvalitetno različne, vendar niso nad posamičnostmi, ampak v njih in se v njih križajo v nove kvalitete. Šele bogastvo neštevilnih kvalitetno samosvojih posamičnosti ustvarja bogastvo svetovne kvalitetne različnosti.

Šele izhajajoč iz teze, da imata in forma in materija samostojno in dejansko vsebino, je Aristotel lahko našel izhodišče za splošno, kozmično nujnost spreminjanja in za svetovne zakonite odnose med možnostjo in nujnostjo ter aktualnostjo ter med pojavom in bistvom (iz tega pa gnoseološko nujnost polarnega odnosa med čutno-empiričnim in pojmovnim delom spoznanja).

Šele če upoštevamo, da sta v vseh pojavih forma in materija obstoječa vzroka, moramo priznati, da stvar in materija nista avtomatični odsev forme kot nekakšni njeni senci (videza, privida) ali kot zrcalni podobi in da se forma (in človeška ideja-zamisel) lahko združi z materijo in se udejanji samo po nekem dejanskem procesu. Samo v takem dejanskem procesu lahko forma prevladuje obstoječo materijo, človeška zamisel in akcija pa odpor predmeta obdelave. Ta povsod prisotni dejanski proces združevanja forme z materijo je realno svetovno spreminjanje. Brez tega realnega svetovnega procesa med formo in materijo bi bilo spreminjanje samo navidezno.

Iz istih Aristotelovih izhodišč - strukturalni odnosi v delovnem aktu, zlasti med formo in materijo - sledi dejanskost strukturalnega odnosa med potencialnim in aktualnim (dejanskim), med pojavom in bistvom.

Ker forma in materija obstojita in ker je dejanski razmik med formo in materijo na eni in prvo substanco na drugi strani (kot višjo, polnejšo bitjo) - zaradi tega je seveda dejanski začetni razmik med možnostjo in stvarnostjo, kot je lahko tudi dejanska njuna zveza vzpostavljena z dejansko spremembo.

Zato je tudi realen svetovni strukturni odnos med pojavom in bistvom, med zunanjim in notranjim. Ker se bistvo udejanja skozi več faz in ker je bistvo posamičnega notranji odnos več sestavin (forme, materije, dejavnosti, smotra), se konkretna pojavnost vedno razlikuje od njenega bistva in zunanost vedno od notranjosti.

Najbogatejši in najrazvidnejši dokazni material za polarni odnos med možnostjo in dejanskostjo najde Aristotel (in vsak človek) zopet v antropološkem področju, v človeški delovni biti. Dokler sta ločeni, sta človeška misel in delovna moč na eni in predmet dela na drugi strani samo možnosti, delovni proces in produkt katerkoli vrste (materialni, umetniški, moralni, politični) pa sta uresničevanje in uresničitev teh možnosti.

Niti kasnejša filozofija niti strokovna zgodovina filozofije nista dovolj zapazili, kakšni močni potenciali za dojemanje odnosa med transcendenco in imanenco, med normativnostjo in indikativnostjo se skrivajo v Aristotelovem delovnem aktu. Forma-subjektivno dejansko transcendirajo mejo s svojim predmetom samo z delovanjem. Samo po tem delovanju postane predmetu-materiji imanentna in živi v preoblikovani podrejeni materiji bolj trajno kot trenutni miselni preblisk v človeški glavi. Najvišja transcendenca forme in materije pa je končni produkt kot višja kvaliteta in združitev obeh. Ali ni najbolj prirodno razlagati normativno kot tisto začetno formo-zamisel, ki usmeri ves delovni proces in ki je plodna samo, če je dovolj analogna po svoji strukturi s strukturo

delovne akcije in predmeta dela, če je torej normativno analogno z indikativnim (izkustvenim)?

Vse omenjene ontološke strukture Aristotelove filozofije, ki so bile izvedene s postopkom abstrakcije in posplošitve iz antropoloških struktur (iz akta) in nato še verificirane v zunajčloveškem svetu, omogočajo tudi dialektični pristop k *teoriji spoznanja*. Čeprav je bilo to pri Aristotelu na dlani, je kasnejša abstrakcionistična in neantropološka filozofija pozabila, kako zelo je v Aristotelovem pristopu spoznavni proces podzidan (po "marksistično") z prakso, z delovnim procesom. Povezava teorije spoznanja in človeške prakse ni torej nobena marksistična izmišljotina. Empirično, pojmovno in konkluzivno spoznanje so res tri stopnje spoznanja. Človeški delovni in življenjski proces se začne najprej z zaznavami in predstavami zunanje, potencialne površine možnih delovnih predmetov in površine mirujoče delovne moči. V pojmovno bistvo in v zamišljalske sklepe pa človeška misel prodira približno paralelno in komplementarno s tisto fazo dela, ki prodira z delovno, eksperimentalno akcijo v notranje bistvo predmeta dela : človek v tej akciji odkriva skrito bistvo lastne delovne moči in njenih bistvenih odnosov s predmetom in sredstvom dela.

Ta sklop Aristotelovih sijajno povezanih antropoloških, ontoloških (kozmololoških) in gnoseoloških kategorij je temeljna predpostavka Aristotelove *etike* in *estetike*. Velik metodološki Aristotelov korak je v tem, da se Aristotelova antropologija v etiki in estetiki eksplicira samo kot zavestna in jasno izražena *predpostavka-hipoteza* in ne kot deduktivna absolutna premisa etike in estetike.

Aristotel se ni napram Platonu postavil najbolj samostojno (kot menijo nekateri) z gnoseološko kritiko njegovih idej, ampak še bolj samostojno z antropološko, etično in ontološko kritiko Platonovih idej v Nikomahovi etiki. Aristotelova kritika Platona v tej etiki ima bolj temeljne humanistično-vrednostne posledice in močnejše teoretske temelje kot v Metafiziki. Šele v Nikomahovi etiki je razvidno (in od samega Aristotela poudarjeno), kako Aristotelova antropološko-ontološka razlaga važnih kategorij (obče in posamično, identično in različno, spremenljivo in statično, vse to pa izvedeno iz človeškega dela) predstavlja nujen hipotetičen prolog teoriji morale in vrednot, sociologije in politologije.

Prve vrstice Nikomahove etike so neposredna antropološko-sociološka utemeljitev etike in sociologije morale v človeškem delu, v strukturnem odnosu med delom posameznika, družbeno delitvijo dela in integracijo dela, ki jo nujno izvaja politika-etika kot delo višje vrste. Vsako dejanje teži, pravi Aristotel skoraj dobesedeno, k nekemu dobru in končni namen etike ni spoznanje, ampak dejanje. Dejanje je tu postavljeno prav v središče antropološke, sociološke in etične teorije, saj Aristotel z združevanjem istovrstnih dejanj utemeljeno razlaga nastanek področij delitve dela (gospodarstva, pomorstva itd.) in njihovega združevanja na višji ravni s politiko-etiko.

Dalekosežni teoretski in življenjski pomen tega teoretskega težišča (zaradi katerega se Aristotel prav tu poda najodločneje po drugi poti kot Platon) pa Aristotel pokaže sam. Aristotel le nekaj strani kasneje v tej isti etiki nakaže svojo najostrejšo distanco od Platonove ideje dobrega, ki jo vidi kot ostro nasprotnost lastnemu pojmovanju vloge dejanja in strukture dejanja, nasprotnost njegovi razlagi odnosa med pojmom in izkustvom ter med posamičnim in občim, med spreminjanjem in statiko, med identičnim in različnim.

Aristotel se s temi problemi sooča ob Platonovi tezi, da je najvišje dobro neka kozmična ideja, ki je nad vsem drugim, ki je ena sama in večna, ki je samo v sebi utemeljena, ločena od vseh izkustvenih stvari in ki je zato absolutno dobro (bog). Nasproti Platonu

Aristotel dokazuje, da ne obstoji eno samo ločeno dobro, ampak da so različne vrednote (dobra) določene konkretno-relativno glede na različna področja stvarnosti (ontološke kategorije) in glede na različne človeške dejavnosti, področja. Dobro kot ena sama, v sebi obstoječa in povsem brezrazlična ideja pa bi bila - poudarja Aristotel v skladu s svojo ontologijo in antropologijo - oblika brez vsebine in zato taka ideja ne bi bila nikakršno dobro.

Dobro je po Aristotelu torej možno - če naj ta beseda sploh še ohrani nek smisel in ne pade v contradictio in adjecto-samo, če je enotnost oblike in vsebine: samo, če je konkretni odnos konkretnih bitij (substanc), ki nastajajo v človeškem svetu in v različnem svetu kozmosa. Če "dobro" izenačimo popolnoma s svetovno idejo, ki je od bitij povsem ločena in v sebi popolnoma identična, ta ideja nima več nobene značilnosti "dobrega", saj je vsako dobro ali konkretno bitje ali konkretno področje bitij ali konkretni odnosi teh bitij (področij). Te konkretnosti pa so kot strukture sveta že prej odkrite v Aristotelovi Metafiziki, saj je tam Aristotel dokazal, da iz medsebojnega delovanja občin (posebnih) form in materij nujno nastanejo najbolj živo bivajoče posamičnosti, razlike in spreminjanje. Zato je "dobro" lahko samo prepleten odnos posamičnosti, posebnosti in občnosti.

Tako pojmovanje "dobrega" se najpolnejše izrazi ob koncu Aristotelove etične kritike Platonove ideje dobrega. Vse stroke (npr. zdravstvo) teže k nečem "dobrem". Vendar zdravnik, poudarja Aristotel, ne išče niti "zdravja po sebi", ampak človekovo zdravje; še več, išče zdravje konkretnega pacienta, saj mora vsak primer zdraviti posebej.

V središču Aristotelovega etičnega razmišljanja je torej stopilo *dejanje* posameznika do drugega posameznika in to vedno dejanje v *konkretni* medčloveški situaciji. Prav to dejanje, ki je sposobno proizvesti živo in vredno prvo substanco, je najpristnejše dobro, ni pa temeljno dobro niti splošna niti posebna ideja ali vrednota (npr. zdravstvo kot teorija ali ideja zdravstva).

Aristotelovo dovrševanje stare grške filozofije v etiki se prelije v sklep, ki je *temelj evropskega in svetovnega realnega humanizma in demokracije*: najpopolnejše se človeško dobro uresničuje v akciji, v človeški osebi, katere središče je moralno dejanje, ki v konkretni situaciji proizvaja konkretno vrednoto drugemu posamezniku; to pa je osnovna klika človečne skupnosti.

Najtrdnější temelj te etične zgradbe in njenega vrha je antropološko-ontološka dialektika: ker je za Aristotela najpolnejša, najbolj resnična posamična bitnost, konkretna substanca, ki je sinteza materije in forme, - so najvišja človeška konkretnost šele etične akcije, šele ideje, ki so se povsem združile s svojo situacijo, ki so jo iz nevrednega spremenile v nov, konkreten boljši odnos.

Ontologija, filozofska antropologija, etika in sociologija so v Aristotelovi misli vsestranska dialektična celota različnega, kakršne ni bilo nikoli prej in ne kasneje. Medsebojno oplajanje forme in materije v v Aristotelovi etiki bistveno plodnejše od Kantovega ločevanja forme in vsebine. Aristotel je ob Platonu nehote točno napovedal, kako prazna bo kantovska formalna moralna ideja, ki izžene vsebinsko, materialno "dobro".

Vsa Aristotelova etika (v knjigi Nikomahova etika) je dosledno izvedena iz teh antropoloških in dialektičnih izhodišč. Ker poznavalcu tega ni potrebno podrobno dokazovati, bomo navedel samo nekaj ilustracij.

Tisto "dobro", ki je najvišje merilo za Aristotelovo etiko, je nedvomno *človeško* dobro, in ne kakšno metafizično-kozmološko dobro. To sledi iz dobesednih Aristotelovih misli: mi iščemo človekovo dobro in človekovo srečnost. Odgovor na vprašanje, kaj je sreča kot

najvišje človekovo dobro, bi našli, če ugotovimo, kaj je človekova naloga, ki je le njemu lastna in nobenemu drugemu bitju; človekova naloga je razumno duševno udejstvovanje v skladu z najpopolnejšo vrlino; najvišja vrlina je vedno delovanje in ne stanje človeka, ni samo možnost (vrline); dober človek je samo človek dejanja; nihče ne čuti prijateljstva do sužnja kot sužnja, pač pa do sužnja kot človeka.

Ob teh zadnjih besedah naj spomnim, da je po mnenju številnih piscev Aristotel ideolog suženjstva. To mnenje ne upošteva Aristotelove antropologije, ki naravno-izkustveno prihaja do sklepa, da imajo vsi ljudje enako skupno človeško naravo, saj Aristotel poudarja ob odnosu do sužnja, da je "v vsakem človeku (torej tudi sužnju - V.R.) neka osnova pravičnosti do vsakogar" in očitno tudi v sužnju vidi tako skupno človeško osnovo za skupno generično moralo. To razkriva, da je bila Aristotelova antropologija tako duhovno krepka in teoretsko utemeljena, da je z lahkoto premagala razredne predsodke o načelno nižji naravi nižjih slojev in je bila zato eden od močnih izvorov tistega preobrata nehumane razredne ideologije, ki ga je doslej najmočneje izvršilo evangelijsko krščanstvo.

Enako dosledno je Aristotelova antropologija in dialektika prisotna v njegovi *estetiki* (v *Poetiki*). To naj ilustriram le z nekaj skoraj dobesednimi stališči iz *Poetike*: za umetnika je bistveno ustvarjalno posnemanje; predmet umetnikovega posnemanja so ljudje in njihova dejanja; v dramatski obliki posamezne osebe nastopajo in delujejo kot žive; tragedija posnema neko resno in zaokroženo dejanje, katerega nosilci so osebe; predmet posnemanja v tragediji niso osebe, marveč njihova dejanja in njihovo življenje, saj vsa človekova sreča in nesreča pride do izraza v njegovi dejavnosti.

Čeprav je Aristotelova filozofija dialektična koherentna celota, v kateri je pulzirajoče srce (večkrat le imanentna) dialektična antropologija, so v njej tudi nekatere abstrakcionistične sestavine, ki pa imajo zelo drugotno vlogo (preostra razlika med substanco in akcidenso, negibljiva višja in prva bit, ki pa ima vendar v sebi dialektiko človeka v obliki subjekta in objekta spoznanja in težnje k samocilju, k dobremu).

Izvirno krščanstvo

Izvirno krščanstvo zasluži posebno mesto v prikazu ključnih zgodovinskih stopenj razvoja filozofske antropologije in dialektike, četudi to mesto krščanstva ocenjujemo z najstrožjimi znanstveno-filozofskimi merili (pri tem lahko postavimo povsem v oklepaj npr. merila, ki jih ima iskreno konfesionalno in ontološko-teistično opredeljen človek²).

Izvirno krščanstvo predstavlja *najgloblji humanistični, vrednostno-etični preobrat* (najglobljo prenovo, vrednostno revolucijo) v vsej empirično preverljivi zgodovini človeštva, odkar nad človeštvom kakšnih 6000-8000 let prevladuje razredna družba. Ta preobrat lahko ugotovimo s strogo znanstvenim preverjanjem pisanih virov in njihovega zgodovinsko-družbenega konteksta ter z znanstvenim primerjanjem izvirnega krščanstva z

2 - Stališče pisca glede realne eksistence določenih vidikov ideje (idej) o bogu je agnostično.

drugimi religijami, z drugimi dotedanjimi filozofskimi smerni in z drugimi dotedaj delujočimi vrednostnimi sistemi.

Za našo temo je važno, da preobrat in prenova, ki ju prinaša izvirmo krščanstvo, nista samo čustvena, ampak da sta povsem razpoznavno filozofsko dialektično utemeljena, da je krščanstvo tudi v svojih dialektičnih in antropoloških pojmovanjih izredno smelo in da lomi že pred dvema tisočletjema tiste konzervativne antropološke, družbeno-hierarhične in ontološko-kozmoške poglede, ki so v praksi človeštva močni še ob koncu 20. stoletja, še dandanes.

Izvirmo krščanstvo sicer ni izdelalo eksplicitno prezentiranega teoretsko pojmovnega antropološkega sistema in dialektike. Vendar so temeljni antropološki in dialektični pojmi evangelijev včasih ali neposredno razvidni, največkrat pa so razpoznavno in nedvomno prisotni v mnogih "prilikah" (te "prilike", točneje figure, metafore so pogost način izražanja v evangelijih ali pa imajo metaforičen pomen dogodki iz Jezusovega življenja). Antropološki, vrednostni, etični in dialektični pojmi so tako neposredni pod površino "prilik" v evangelijih, da za poznavalca ne more biti nobenega dvoma in zamenjave ter zmešnjave glede vsebine teh pojmov.

Zaradi miselne zgoščenosti "prilik" in figur v krščanskem oznanilu bosta naslednji prikaz in analiza lahko kratka, kar pa seveda ne zmanjšuje ocene o dragoceni kvaliteti izvirmega krščanstva³ (ki ga v naslednjem analiziram izključno na osnovi izrečenih tez v evangelijih in na osnovi zgodovinskega konteksta: rimski imperij je bil v času Jezusa najbolj sistematična razredna družba v dotedanji zgodovini, za Jude je ta imperij predstavljal dvojni - tuji, povezan z domačim - razredni pritisk in v dveh tisočletjih pred Jezusom se je v judovskem ljudstvu - zvezi plemen - spajalo več najvažnejših kultur antičnega sveta: egiptovska in mezopotamska, palestinska, nomadska, helenistična in lastna specifična judovska kultura).

Velik korak krščanstva naprej od pojmovanj in vrednotenj Talesa, Heraklita, Aristotela in stoicizma (vsi so vsebinski predhodniki krščanstva) je v naslednjem: Kristusov in evangelijski nauk trdi s smelostjo, ki ji pri prejšnjih filozofih ni primere, da lahko najvišja bit svetovne brezkončnosti (Bog) živi svoje najintenzivnejše življenje v najbolj preprostih in celo najbolj ponižanih in prezrtih človeških bitjih, ki so najbolj na dnu družbene hierarnije. Največja nasprotja, najvišje v človeku in svetu in najnižje v konkretni razredni družbi, tvorijo najpolnejšo, najbolj živo enotnost.

Če je pri Heraklitu in Aristotelu že prisotna misel o bivanjski pojnosti, ki nastane prav z združitvijo nasprotnega (forma-materija-prva substanca), je v krščanstvu ta misel dosegla še nedoseženi vrh: prav najbolj nasprotno v svetovni brezkončnosti in najbolj intenzivna nasprotja v človeški biti ustvarjajo njeno največjo človeško, življenjsko in vrednostno izpolnitev. Med tem ko Aristotel še zlahka najde v sužnju isto človeško substanco kot v svobodnem Grku, krščanstvo preseneča s smelo (toda utemljeno) tezo, da najvišja vrednota svetovne brezkončnosti in vsega človeškega lahko biva v resničnem, mesenem človeku, ki je bičan, opljuvan, zasmehovan in ki je nemočen na križu enak upornim sužnjem rimskega cesarstva, ki je križan skupaj z zločinci.

V bližino te filozofske, kozmične in življenjske koncepcije izvirmega krščanstva sta prišla npr. velika in resnično krščanska misleca, kot sta Tertullian in Kirkegaard, ko sta

3 - O tem podrobneje v knjigi *Etika in socializem*, druga izdaja, Ljubljana, 1985, str. 585-598.

govorila približno (čeprav ne dobesedno) kot da je nasprotje, združeno v krščanski misli, že blizu "absurdu" (podobno, toda dobesedno je o absurdu samo v človeški prirodi govoril ateist Sartre). Ta "absurdnost" naj bi bila v nezaslišanem združevanju takih skrajnih kozmičnih in človeških nasprotij, kot je najvišja vrednota (*summum bonum*) veselja (in nad njim) in najbolj ponižano in najbolj nemočno človeško bitje: "Et mortus est dei filius... Et sepultus resurrexit, certum est, quod impossibile est." (Tertullian, *De carne Christi* 5) (In mrtev je božji sin... In pokopan je vstal: gotovo je, kar je nemogoče.) To seveda še ni dobesedno *credo*, quia absurdum est (verjamem, ker je absurdno, ker je protirazumno). Gotovo pa je, da Tertullian označuje združevanje takih nasprotij v človeških sodbah kot povsem nedojemljivo za človeško logično mišljenje, zato po njemu v ta nasprotja lahko samo čustveno verujemo, ne moremo pa jih miselno razjasniti in dokazati. Take razlage Tertulliana, Kierkegaarda in Sartra so obenem zelo blizu človeški resnici in zelo daleč od nje. So blizu resnici, da so lahko v človeku, ki biva najpolnejše, najgloblja nasprotja. So pa zelo daleč od te resnice, ko delajo veliko koncesijo tistemu konzervativnemu mnenju ne samo mnogih bogatašev in oblastnikov, ampak tudi mnogih siromašnih, ki se jim je zdelo intimno povsem nemogoče, da bi najvišja vrednota sveta in človeka najbolj intenzivno živela v številnih najbolj prezrtih ljudeh in da je te vrednote v povprečju zelo malo v najbolj slavni, v najbolj čaščenih, oblastno močnih in bogatih ljudeh. Mnogim se je to iskreno zdelo tako nemogoče, tako brezsmiselno, tako absurdno, da se jim je zdela taka vera možna samo na osnovi slepe volje in slepega čustva, ne razuma. To mnenje, ki ga lahko najdemo pri mnogih profesionalnih in neprofesionalnih mislecih, je izraz nemoči povzpeti se do dialektike kot polne misli polnega človeškega življenja. Ta prepad pa zlahka premagujejo resnični dialektiki, ki jim je dialektika več kot kabinetski in predavalniški kruh. Sem spadata Tolstoj in Antonio Gramsci, ki je utemeljeno napisal, da je v svetovni literaturi 19. stoletja edini resnični kristjan Tolstoj, saj pripadnikov nižjih slojev ne gleda samo kot možne objekte paternalistične milosti višjih slojev, ampak, povsem v duhu evangelija, v teh nižjih vidi možne subjekte najvišje moralnosti.

V nadaljnjem ilustriram s kratko analizo nekaterih mest iz evangelijev, njihovo pomembno implicitno ali eksplicitno antropologijo in dialektiko.

V razliki od Platonove božanske ideje dobrega, in Kantove moralne forme, ki je prazna in ločena od človeka, ta isti božji Logos (Beseda), postane v Janezovem evangeliju meso, človek in se naseli med nami. Absolutni duh, logos sveta nima človeka in človeške družbe samo za nekakšno senco ali videz, ampak v človeku konkretno biva; absolutno biva v posamičnem, relativnem. V tej evangelijski inkarnaciji brezkončnega v izkustveno konkretnem je isti osnovni način mišljenja in vrednotenja kot v Aristotelovih polarnostih forma-materija, ideja-materija-entelehiya, duša kot forma in telo kot materija (razlika je seveda v tem, da Janezov evangelij izrazito poudarja, da je "vse" nastalo po Logosu-Besedi in zanj velja določenost po Logosu-Bogu tudi za materijo, medtem koje glede načelnega nastanka Aristotel bolj odprt za dualizem forme in materije). Vendar so glede dejanskosti konkretno-izkustvenega in imanentnosti najsplošnejšega (Logosa) v njem vsi evangeliji bližji aristotelizmu kot platonizmu ali heglovstvu; glede tega je v evangelijih več elementov materijalistične dimenzije človeka in sveta.

Iz dialektično prežetih polarnosti (najsplošnejše - posamično, absolutno - relativno - konkretno, enotno - nasprotno, najvišja transecendenca in imanenca) se gradijo v evangelijih dosledno antropološka, vrednostna in etična stališča. Samo nekaj značilnih ilustracij.

Najvišja transcendenca Bog-Logos-Beseda se začne v krščanski obliki - to pa je Jezusovo družbeno vrednostno prenovitveno gibanje - uresničevati v tistih, ki spadajo v nižje sloje; tisti, ki pripadajo višjim slojem, postanejo izjemoma za besedo-Logos dovzetni šele kasneje. Prvi, ki jih začne prevzemati Kristusov nauk, so "ribiči". Tisti, ki pripadajo višji in moderni judovski inteligenci in rimskemu kozmopolitizmu, so najprej za nauk slepi (Savel-Pavel) ali nemočni (bogati mladenič).

Ker neskončni logos biva v vseh ljudeh in tudi v tistih, ki jim je zgodovina človeškega rodu vzela največ človečnosti, se to izraža tudi v vrednotenju prav vse empirične človeške zgodovine, in ne samo v neposrednem prostoru in času nastanka Kristusovega nauka in preroditvenega gibanja. Glavno in edino merilo za vso človeško zgodovino v zadnji sodbi božjega Logosa: ali smo temeljito pomagali tistim "malim" (pripadnikom nižjih slojev) na dnu družbene hierarhije, ki jim je bilo odvzeto največ človeškega (druga merila se sploh ne omenjajo: npr. prisostvovanje verskim obredom ali formalno članstvo v verski organizaciji). Prvi bodo zadnji in zadnji prvi.

Ideal celovitega, polnega človeka, ki je najpolnejše uresničevanje Logosa že v zemskem bivanju, je v evangelijih postavljen v ostrejšo nasprotje najvišjim "vrednotam" razredno hierarhične družbe - politični oblasti in materialnemu bogstvu - kot v prejšnji filozofiji (čeprav gredo v podobni smeri deloma aristotelovstvo, budizem in stoicizem). To se med drugim izrazito vidi v Kristusovi zahtevi, da morajo biti krščanski državni in verski voditelji "sluge" ljudi, in v njegovem poudarku, da bogastvo, doživljano kot najvišja vrednota, stre in izmaliči celovito človečnost (prilika o bogatem mladeniču). To pa ne pomeni enostranske, nedialektične idealistične negacije materialnih dobrin (da so one sestavni del celovitega življenja ljudi, se vidi iz prilik, ko Jezus da nahraniti množice, iz zadnje večerje, iz gostije v Kani Galilejski, iz prilike o Samaričanu).

Antroploško dialektično pojmovanje evangelijev se vidi tudi v polnem razumevanju za globoka nasprotja v človeškem bistvu in za od tod izvirajoča nihanja v človeški naravi in zgodovini. Velika večina filozofij in znanosti si (od antike do danes) ni upala pogledati v obraz resnici o tej človekovi globoki notranji nasprotnosti in nihanju, ampak je vse to prekrivala s takimi ali drugačnimi ozkimi identičnimi principi (razum, čustvo, nagon, država itd.). Ta nihanja pa niso v evangelijih pojmovana kot čisto zlo, kot odpad od neskončnega dobrega, ampak kot živo življenje človeškega bistva, v katerem je imanenten tudi neskončni logos. Ta vpogled v človekovo negotovo, nasprotno, nihajočo naravo pa v evangelijih ne vodi v etični pesimizem ali relativizem dobrega in zlega, ampak v odkrivanje vse zahtevnosti mogočne in možne naloge, da se človek sam s seboj bori vedno znova za svojo polno človeško in kozmično transcendentno raven. V evangelijih niso nihajoče samo množice, ki danes vzklikajo "hosana" in jutri "križaj ga", ampak so nihajoči tudi Jezusovi učenci, ki se enkrat prerivajo za glavna mesta v prenovitvenem gibanju in drugič požrtvovalno delujejo kot bratska skupnost; niha tudi tisti, ki je Jezusov najbolj zvest učenec (Peter "izda" Jezusa le nekaj ur po njegovi aretaciji) in kot človeško bitje niha tudi sam tisti, ki je glavni nosilec Besede (naj gre ta kelih mimo mene; Bog, zakaj si me zapustil).

V evangelijih je tudi jasna misel (ki je bila vedno težko sprejemljiva za nedialektične filozofije od antike do danes), da je človek kot večslojno in družbeno dinamično bitje neprestano presečišče kompleksnih družbeno moralnih situacij in nasprotnih moralnih norm, ki so lahko vse generične, vendar imajo različno veljavo glede konkretnega razvoja človeške individualne in družbene situacije. To je seveda tudi edina rešitev za dinamično, polno življenje posameznika in družbe. Nedialektično, enostransko, dogmatično podrejanje

ljudi eni sami konkretni normi in absolutna prepoved nasprotne norme brez znanja o resnični protislovnosti človeške narave in družbe pa človeka uničuje in deformira. Glede tega je najbolj magistralna prilika o delu človeka na sobotni dan: čeprav je ta dan določen z moralno in religiozno zapovedjo kot dan nedela in transcendence (molitve, čaščenja boga), je lahko protislovna dinamika človeka in narave taka, da lahko ta dan prevlada druga zapoved: očuvati ogroženo človeško eksistenco z delom, z delovanjem. Zato je evangelij kategoričen: ni človek zaradi sobote, ampak je sobota zaradi človeka. Nobene tako izrazito antroploško-dialektične etične misli ne poznam, kadar gre za vprašanje nasprotnih generičnih moralnih norm, sistemov in vrednot.

Zaradi pomanjkanja antropološke dialektičnosti dosedanja filozofija tudi ni opazila izrazitega dialektičnega pojmovanja materialnosti v evangelijih. Utemeljeno je stališče evangelijev, da materialno v odnosu med ljudmi ter med njimi in Logosom ni niti nadrejeni absolut niti utelešeno zlo ali samo videz, nič ali senca (Platon, Hegel), ampak da je materialno ena od bistvenih strani človeka, ki je sicer po rangi nižja od duhovnosti, je pa njej tudi nujna kot posredovalec. Beseda ima namreč vedno duha in čutno obliko, beseda se utelesi; materialno je nujen posrednik človečnega in kozmičnega med ljudmi (to simbolizira Jezusovo hranjenje množic, spreminjanje kruha in vina po besedi v višjo materialnost na zadnji večerji in posredovanje te materialnosti v polnem skupnem človeškem življenju: prvi krščanski skupnosti so bile, kot pričajo Apostolska dela, vse materialne dobrine skupne, komunistične).

Materialnost torej v evangelijih ni noben absolut, je pa eden od bistvenih elementov bistva, je element nujnega posredovanja in enotnosti med Logosom in ljudmi ter med ljudmi samimi v njihovem polnem življenju.

Kant

Precej splošno prepričanje filozofskih strokovnjakov je, da je Hegel v vsaki filozofski dimenziji najbolj izrazil dialektik v nemški klasični filozofiji. To velja zlasti za večino med tisoči filozofskih strokovnjakov, ki pripadajo najbolj razširjeni filozofski smeri v 20. stoletju - marksizmu.

Temu splošnemu mnenju se bomo uprli. Ne s tem, da bi dokazoval, koliko je Marx "kriv" za tako mnenje o Heglu ali ne, ampak tako, da bomo dokazal, da so določeni antropološko-dialektični elementi pri Kantu bolj eksplicitni kot pri Heglu (pri zadnjem so najbolj sistematični v ontološko-kozmološko-logični dialektiki; antropološka dialektika pa je bolj implicitna npr. v Fenomenologiji, v Logiki, v Filozofiji zgodovine).

Kot sem že omenil v prejšnjem oddelku, je težišče Kantove kritične filozofije v antropološki problematiki. Vendar je kvaliteta antropoloških in dialektičnih rešitev v Kantovi kritični filozofiji zelo različna.

Svoj vrh doseže Kantova antropološka dialektičnost v zadnjem od treh velikih del kritične filozofije - v Kritiki presojevalne moči, - medtem ko sta v tem pogledu prehodni deli (čeprav sicer izvirni in kvalitetni) na nižji ravni.

Med tremi deli obstoji notranji dialektični odnos. Kant uspešno prerašča v Kritiki presojevalne moči tiste enostranskosti in ostre dualizme v prejšnjih dveh delih, ki jih je sam zapazil. Obenem pa en predmet tega dela - umetnost in umetniška ustvarjalnost - Kantovo odprto misel sili v bolj celovito antropološko gledanje kot predmeta dveh predhodnih del: Kritika čistega uma (njen predmet je spoznanje in logika) in Kritika praktičnega uma (njen glavni predmet je, ne da bi se Kant zavedal, abstraktna morala meščansko-tržnega gospodarstva in patriarhalnega poljedelstva, manj pa razvita humanistična morala).

Človeške celote in njene polnosti je v Kritiki čistega uma (gnoseologiji) kaj malo, v Kritiki praktičnega uma (etiki) pa skoraj nič več. V Kantovi gnoseologiji je še vzpostavljena določena zveza med razumom in čutnim izkustvom, v etiki pa je človek kot herbarijsko sprešana bilka zožen na prazni čisti uma in vse kategorije etike so samo njegov del (moralni zakoni, moralna volja, moralni namen in odločitev, moralno delovanje). Povsem pa so kot moralni dejavniki izločena in povsem čistemu umu podrejena moralna čustva, realna in izkustvena moralna dobra in humane in realne vrednote, dobri empirični učinki moralnega delovanja v realno-izkustvenih medljudskih, družbenih odnosih. Človek izgleda tu kot neki rigoristični robot moralnega uma, brez moralnega srca in krvi.

V Kritiki presojevalne moči (estetiki) pa Kant zavestno poskuša prerasti take abstrakcionizme, absolutizme in dualizme.

Kant omenja v predgovoru k prvi izdaji Kritike presojevalne moči, da je ugotovljen (dodajam: v prejšnjih dveh kritikah - V.R.) nepregleden prepad med področjem pojma narave kot čutnostjo in področjem pojma svobode kot nadčutnostjo. Sedaj pa Kant poudarja potrebo, da ima svet svobode nek vpliv na svet prirode, tako da v čutnem svetu uresniči smoter na osnovi lastnih zakonov. Zato se išče taka zamisel narave, da se njene zakonite forme skladajo z možnostjo, da se v njej uresničijo svrhe svobode.

Očitno se s tem Kant vrača k Aristotelovemu antropološkemu motivu človekovega teleološkega delovanja, tj. dela in njegovih smotrov, ki teže, da se uresničijo v naravi in s tem najbolj premoščajo prepad med duhom, mislijo in naravo. Težnja k dialektičnemu povezovanju forme, misli in narave je pri Kantu podobno povezana s strukturo človeškega dela kot pri Aristotelu.

Pomemben korak k antropološki dialektiki je Kantova estetika napravila z razpravo o vseh močeh človeške duše, katerih odnos Kant utemeljeno dojame kot izrazito medsebojno delovanje in s tem preraste Heglovo nadrejenost pojmovnega mišljenja nad vsemi drugimi močmi (česar se Hegel, za razliko od Kanta, ne more znebiti niti v estetiki in to ga nujno vodi k podrejanju umetnosti in njeni smrti, saj se umetnost po Heglu ne more povzpeti na raven občosti pojma - kot da je za vsako dejavnost edino merilo pojem!).

Kant pa v estetiki izrazito insistira na celoti človeške duše in na treh njenih temeljnih močeh: moč spoznanje, čustvo zadovoljstva-nezadovoljstva in moč volje. Te moči so pri Kantu v odnosih medsebojnega delovanja, ne pa subordinacije kot pri Heglu (kjer je nedvomno na "vrhu" spoznanje-logika). Prav v estetiki Kant najde duševne moči, ki so posredni členi prej preveč ločenih duševnih moči: posrednik med močjo spoznanja in močjo volje je čustvo zadovoljstva, med razumom in umom moč presoje.

V Kantovi estetiki je razvidno, da je Kant do celovitosti teh duhovnih medsebojnih delovanj, posredovanj in komplementarnosti prišel, ker je z odprto mislijo pristopil k umetniškemu ustvarjanju (bolj kot Hegel).

Prav v zvezi z umetnostjo in estetiko Kant zaostri razliko, ki jo še ni v etiki. To je razlika med umetniškim ustvarjanjem (*facere*) in običajnim delovanjem (*agere*). Ta razlika

pa je zelo važna, ker je pri človeku možno oboje: ustvarjanje in običajno naravno-instinktivno delovanje, toda vsako od te dvojice ima načelno različen pomen za človeka, za njegovo v naravi neponovljivo bistvo: človekova celota in bistvo imata za center ustvarjanje, zaradi česar je prav ustvarjanje izrazita filozofsko-antropološka kategorija.

Kant pa te razlike še ne vzpostavlja v etiki, čeprav je ustvarjalnost enako pomembna v morali kot v umetnosti. Nejasnost in ozkost "delovanja" sta v Kantovi etiki razumljiva. Kant v etiki res govori "deluj tako", vendar mora tu delovanje ostati povsem nestrukturirano in enostransko, ker je po Kantu morala samo podaljšek čistega uma in ne rezultat medsebojnega delovanja različnih samostojnih duševnih moči.

V estetiki Kant še bolj poudari razliko med ustvarjanjem (facere, kar samo človek naredi) in delovanjem (agere).

Umetnina je delo (opus), prirodno delovanje pa vodi samo do učinka. Umetnost je svobodno proizvajanje, svobodna volja utemeljuje svoje delovanje na umu, medtem ko se tudi najbolj "umetni" proizvodi živali (npr. čebel) utemeljujejo samo v instinktu. Proizvodni vzrok umetniškega dela - človek - je zamislil v sebi neko svrhu, ki se ji proizvod mora zahvaliti za svojo formo. Tu smo zopet pri Aristotelu in morda za korak naprej. Kant ugotavlja skupaj z Aristotelom, da je začetek in bistvo oblike končne umetnine mislena forma, ki je bila prej v umetniku, bolj pa je poudarjena pri Kantu, da gre za predhodno aktivno lastno zamišljanje umetnika, ne pa za neko formo-misel, ki bi bila kar tako nekako v njegovi duši. Ta Kantova izrazito antropološka razmišljanja pa vodijo seveda tudi od Aristotela preko Kanta k Marksovemu pojmu človeškega dela kot (jedra) človeškega bistva (glej kasneje).

Kantova analiza umetniškega ustvarjanja pa se ne zaustavlja samo pri zamišljanju kot miselni dejavnosti in je ne izolira in ne postavi nad vse druge duševne moči.

Odnosi vseh duševnih moči se eksplicirajo v Kantovi razlagi genija, proizvajalca umetniških del.

Ko Kant opisuje vse duševni moči umetniškega genija, uvede pojem duha, ki pa ni tako nejasen ali zožen na logos-spoznanje-mišljenje, kot pri Heglu.

Duh je po Kantu oživljajoči princip v duševnosti, kar vse samostojne duševne moči spodbudi in jih pritegne v tako komplementarno igro, ki najde stalni vzgon in material sama v sebi. Estetska ideja je po Kantu predstava domišljije, ki spodbuja na mnoga razmišljanja in jih noben posamični pojem ni adekvaten. Fantazija je namreč, pravi Kant, zelo močna pri proizvajanju druge narave iz materiala, ki ga daje dejansko narava: proizvod domišljije prerašča porabljeni naravni material. Domišljija, pravi Kant, spodbuja, da se zamisli tako množstvo misli, ki jih posamični pojem nikoli ne bi mogel v sebi spojiti in zato je domišljija ustvarjalna, saj ona razumu dobavlja vsebinsko bogat in še nerazvit material.

Šele združeni duševni moči domišljije in razuma tvorita genija. Genij je sposoben zato najti ideje za pojem in za te ideje najti izraz, ki drugim sporoča in prenaša subjektivno razpoloženje, ki so ga te ideje izzvale. Spretnost ljudi, da sproščajo svoje misli, pravi Kant, zahteva določen odnos domišljije in razuma, da bi se pojmom priključile neke zaznave in prestave. Samo če razum brez pojmov prenaša domišljijo v pravilno igro, se lahko sporoča predstava ne kot misel, ampak kot notranje čustvo smotrnega stanja duševnosti. Okus nas torej usposablja, da sporočamo čustva, povezana z dano predstavo, brez posredovanja pojma. Sodba okusa pa je vedno povezana z čustvom zadovoljstva ali nezadovoljstva.

Čeprav sodbe okusa ne določa noben interes, pa vendar z že brezinteresno izdelano sodbo okusa lahko poveže določen interes. Ta empirični interes za lepo pa po Kantu vedno

živi samo v človeški družbi. Druženost je namreč, pravi Kant, tista lastnost, ki je nujna človeku za njegovo humanost. Okus je torej moč presoje tistega, s čemer človek svoja čustva sporoča in prenaša vsakemu drugemu človeku. Tako lepa umetnost spodbuja in razvija kulturo duševnih moči v cilju druženja in družbenosti ljudi.

Iz precej obširno navedenih misli Kanta o umetnosti sledi, da v njenem nastajanju in družbenem delovanju sintetično in komplementarno delujejo vse oblike duševnega življenja: domišljija, razum, pojmi, zaznave, predstave, čustva (zadovoljstva in nezadovoljstva) in empirični interes, človekova individualna duševnost in družbena duševnost. Podoba človeka v Kantovi estetiki je veliko bolj bogata kot v gnoseologiji in zlasti veliko bolj kot v njegovi etiki.

Niti ena duševna oblika ni v Kantovi estetiki več izrazito nadrejena ali podrejena. Vse so v odnosih medsebojnega delovanja, vse so lahko ali vzrok ali posledica ena drugi, so lahko spodbujevalec ali spodbujani in zato so vse v dokazani medsebojni dialektični igri. Ta igra duševnih oblik, ki jo Kant v estetiki tako zelo poudarja, pomeni resnično isti smisel, ki ga ima prav ljudska igra: odnos enakopravnih partnerjev, od katerih nobeden ni v naprej subordiniran ali nadrejen, v kateri vsaka duševna oblika, glede na konkretni potek te njihove vzajemne igre, menja mesto glavnega spodbujevalca in spodbujanega, bolj ali manj neposredno ali posredno povezanega soigralca, ki pa z vzajemnim učinkovanjem dajo bogat celotni duhovni rezultat v posameznem človeku in v rasti skupne človeške kulture.

Kantova Kritika presojevalne moči je pomemben korak v izgradnji dialektične filozofske antropologije z novimi prispevki k pojmu o celoti človeka in njegovem bistvu. Kant dokaže, da šele vse duševne moči z medsebojnim komplementarnim delovanjem tvorijo duhovno in duševno celoto človeka, ki obstoji samo kot neprestana dinamika raznih medsebojnih delovanj raznih duševnih moči, nikoli pa kot nadvlada katerekoli duševne komponente (niti razuma, uma, niti čustva, volje, niti čuta, interesa). Kant dokaže, da živost in celovito medsebojno delovanje vsch duševnih moči sproži in poveže človekovo ustvarjalno delo, s čemer je delo dokazano žarišče polnosti in povezovalce celote in bistva človeka. Kant prav tako dokaže, da je individua-oseba temeljno dogajanje te posebne celote človeka, da pa to dogajanje v osebi dobiva največje spodbude za svojo rast v komunikaciji z drugimi ljudmi, v človeški kulturni družbenosti, zgrajeni iz ustvarjalnega dela posameznikov in skupin. Tako Kant dokaže, da je celota človeka možna samo kot izrazita polarnost osebe in družbe.

Marx

O Marxovem posebnem prispevku k filozofski antropologiji bom tukaj govoril v skrajno zgoščeni in fragmentarni obliki, ker sem ta prispevek podrobno prikazal in dokazal v knjigi *Izvinoma marksistična dialektika*.

Ceprav je bil marksizem v drugi polovici 20. stoletja kvantitativno najbolj razširjena filozofija na planetu, je v razlagah, kaj je marksizem, veliko zmede tudi glede marksistične antropologije in dialektike. Zato menim, da je še vedno novo, kar sem glede tega povedal v omenjeni knjigi in kar bom tu skrajno strnil.

Če ocenjujemo stališče marksizma do antropologije in dialektike, je glede mnogih pojmovanj bližje Aristotelu kot Heglu (pojmovanje dela, delovnega akta in njegove strukture, osebe, realnega humanizma, realnosti dialektike, odnosa forme in materije, posameznega in občega). To je bilo doslej večkrat prezrto.

Nekaj zgoščenih tez izvirnega humanizma:

- Izrečna predpostavka vsega teoretičnega in družbenega dela izvirnega marksizma so "dejanski individui, njihova akcija" (Nemška ideologija). Marksizem je torej prva filozofija in družboslovje, ki zavestno predpostavi kot izhodišče: dejanske delovne akte dejanskih oseb. S tem je narejen velik korak naprej od izhodišč, kot sta "spoznaj samega sebe" in "cogito ergo sum" ali "človek je mera vsega". Prav vse te implicitne antropološke predpostavke dejanska akcija individue absorbira kot delne, sama pa je eksplicitno antropološko in personalistično izhodišče (nestrokovnost je torej trditi, da naj bi imel marksizem kot izhodišča materijo, ateizem, kolektivizem, socializem, komunizem ali kaj podobnega).

- Antropološko-personalistično je opredeljen tudi glavni družbeni cilj marksizma kot brezrazredna "asociacija, v kateri je svobodni razvoj vsakega posameznika pogoj za svobodni razvoj vseh". Temelj prihodnje humane asociacije ni niti nek posamezniku nadrejen kolektivizem niti država (diktatura proletariata) niti absolutna državna ali družbena lastnina, ampak prav svobodna, ustvarjalna oseba (kar bo še utemeljeno). Trditve, da izvirni marksizem podreja osebo in njeno svobodo družbi, so ali nestrokovne ali zlonamerne.

- Izvirni marksizem je (točneje kot vse predhodne filozofije in družbene vede) opisal vse sestavine strukture delovnega akta, ki je glavno žarišče neponovljive celote človeka že v osebi. Še točneje od Kanta je opredelil glavno sestavino delovnega akta kot idee Vorstellung, kot zamisel; kot tisti vnaprejšnji glavni vzrok človeškega proizvoda katerekoli vrste, ki je mnogo bolj ustvarjalni od pojmovnega spoznanja danega predmeta in ki človeka najbolj odločilno dvigne iz in preko živalsko-instinktivne ravni. S to tezo je izvirni marksizem prispeval najvažnejši temelj za filozofsko antropologijo, saj je pokazal, da zamišljajsko delo prerašča vse živalsko, da je zato človeška celota bistveno višja od živalske in da se zato filozofska antropologija bistveno loči od biološke antropologije, etnološke antropologije itd. Zato je povsem nestrokovno izvrnemu marksizmu očitati, da podreja človeka in njegovo osebo naravnim in živalskim zakonitostim.

Ker izvirni marksizem insistira poudarjeno, da je zamišljanja sposoben vsak človek (tudi izobrazbeno "najslabši" stavbenik), je povsem dosledno, da marksizem vzame akcijo (delovno dejanje) dejanskega individua za glavno predpostavko svoje teorije in da v svobodnem delovnem, dejavnem človeku odkrije temelj bodoče humane asociacije.

- Izvirni marksizem je bolj kot katerakoli smer do tedaj poudaril, da splošni zakoni proizvodnje (strukture delovnega akta ipd.) ne velja samo za materialno proizvodnjo, ampak za vsa človeška specifična področja: religija, družina, država, pravo, morala, znanost, umetnost itn. S tem je nakazal, da filozofska antropologija mora razpravljati o

človeški posebni celoti, ki zajema tudi ta področja in da je treba tudi ta področja obravnavati antropološko; vse humanistične in družbene znanosti pa morajo biti povezane tudi s filozofsko antropologijo.

- Izrazito filozofsko-antropološka je v izvirnem marksizmu tudi opredelitev realnega humanizma kot glavnega določila komunizma ali socializma. Glavna vsebina realnega humanizma je razvoj celovitega, vsestranskega, bogatega človeka; to pa ne pomeni prvenstveno ali celo izključno materialnega bogastva, ampak prisvajanje vseh človeških skritih možnosti, vključno in prvenstveno tudi duhovnih in praktičnih "čutov".

- Poudarjanje prvenstva človeške osebe kot nosilke ustvarjalnosti Marxa izrazito loči od Hegla ali Platona, ki konkretno osebo podrejata abstraktno občemu v svetu in človeštvu (absolutni ideji, državi, delitvi dela). Z poudarkom na posamičnem konkretnem, osebi, dejanju je Marx mnogo bližji Aristotelu, pa tudi izvirnemu krščanstvu, kot Heglu ali Platonu.

- Tudi Marxova in Engelsova obča ontologija in kozmologija sta bližji Aristotelovi (in delno krščanski) kot Heglovi in Platonovi. Vse kategorije brezkončne svetovne biti (posamično in obče, forma in stvarnost, forma in materialnost, identičnost in različnost) so in za Aristotela in za krščanstvo obstoječe, nobena od njih ni absolutno navidezna in nepomembna. Zlasti je pomembno, da za nobeno od teh ontologij obče ni tako nadrejeno nad posamičnim kot pri Heglu ali Platonu, ampak je posamičnemu imanentno in vsaka posamičnost ima svoje individualno konkretno bistvo. To je izrazita misel že v Marxovi doktorski tezi o razliki med Demokritovo in Epikurovo filozofijo. S tem pa je postavljen tudi zelo trden temelj za pojmovanje, da človeška oseba in njeno dejanje ni podrejeno nobeni svetovni, naravni ali družbeni zakonitosti na absoluten način in da je oseba s svojim dejanjem sposobna transcendirati naravne in družbene občosti (razlika pa je seveda v tem, da po krščanstvu Bog ustvari vse).

Izvirni marksizem vsebuje torej filozofsko antropologijo in občo ontologijo - kozmologijo, ki sta obe realistično-dialektični in izrazito komplementarni.

- V Marksovi in Engelsovi obči ontologiji so bistvene razlike od Hegla tudi zato, ker spreminjanje in nasprotja niso podrejena identičnosti krožnega toka Absoluta (kot pri Heglu). Zato je v povsod prisotnih kozmoloških realnih spremembah, medsebojnih delovanjih in nasprotjih dovolj prostora za človekovo svobodno ustvarjanje in preraščanje danega (tega prostora pa ni dovolj pri Heglu in Platonu). Tudi v teh dimenzijah sta Marxova in Engelsova obča dialektika (obča ontologija) in njuna filozofska antropologija zelo komplementarni in v tem zelo podobni Aristotelovi filozofiji.

- Izhajajoč iz vseh omenjenih antropoloških in ontoloških dognanj (sintetična, ustvarjalna vloga dela, polarnost materije in zamisli, subjekta in objekta v delu), je izvirni marksizem bolj kot katera druga prejšnja smer poudaril nesmiselnost nepremostljivih prepadov med glavnimi filozofskimi smermi, kot so subjektivizem in objektivizem, spiritualizem in materializem, aktivizem in pasivizem, naturalizem in humanizem. S tem je izvirni marksizem prvi nakazal bistveno vlogo filozofske antropologije in obče dialektike za preraščanje anahronističnih prepadov med glavnimi filozofskimi smermi.

a) Trstenjakova filozofska antropologija

(Zapažanja ob knjigi Človek končno in neskočno bitje)

Trstenjakova knjiga pod naslovom Človek končno in neskončno bitje je gotovo doslej najboljše slovensko in jugoslovansko delo iz filozofske antropologije. Na kratko bom orisal najprej njegov filozofsko-teoretični pomen, potem pa njegovo kulturno in družbeno vlogo.

Trstenjakova knjiga je med vsem dosedanjimi filozofskimi napisi o antropologiji v Sloveniji in Jugoslaviji najbolj sistematično in obenem izvorno delo. To seveda pomeni, da Trstenjakova izvirnost ne seže samo do kakšnih fragmentov, ampak do povezave številnih izvirnih elementov v izvorno celoto. V tem smislu je Trstenjakova knjiga gotovo določen mejnik tudi v slovenski in jugoslovanski filozofski misli (kako pomemben kulturni in družbeni mejnik, pa kasneje).

Trstenjakova knjiga je poleg pastoralnih vidikov tudi izrazita filozofska antropologija, saj ji je poudarjeno zastavil nalogo: "Ni dovolj 'psihologija' človeka, potreben nam je celoten pogled in nauk o človeku, kolikor ga sploh moremo zanesljivo dognati... Nobena veja antropologije pač ne zajame cele človekove podobe v vseh njenih zakonitostih in globinah." Za filozofijo je pomembno, da je Trstenjakova izvirna antropologija strokovno dobro utemeljena v temeljitem avtorjevem poznavanju zgodovine filozofije in njene antropologije, kar je omogočilo, da knjiga vstavi svoja izvajanja v odprto razvojno problematiko filozofije. Trstenjak utemeljeno ugotavlja, da posebni pomen filozofske antropologije izvira tudi iz tega, da je dvajseto stoletje stoletje človeka, za razliko od vseh prejšnjih stoletij. Tako se znajdemo, pravi Trstenjak, pred dejstvom, ki je staro komaj nekaj desetletij: sodobna znanost na vsej črti izhaja iz človeka; na mah smo se znašli v dobi antropologije.

Sodobni svet se otepa metafizike, pravi Trstenjak. Trstenjakova antropologija je izrazito dialektično usmerjena in to je njena velika odlika, saj človeka kot bitje številnih temeljnih nasprotij lahko zajame samo izrazito dialektična, ne pa stara formalno logična in abstrakcionistična, absolutizirajoča misel.

Ko se sooča z juridično usmerjenimi dušnimi pastirji v cerkvi, izreka Trstenjak pomembne metodološke premise za vsako sodobno filozofsko in družbeno vedo (in ne samo za pravo): "Pravo je enostransko: prav - ni prav, vse v skladu s predpisom in zakonom. Modrost pa je večstranska; nikoli ji ne gre samo za ali - ali; modrost je prav v tem, da pozna in mora poznati več poti do rešitve, do cilja."

Dialektična antropologija, ki dojema človeka kot bitje mnogih dimenzij, nasprotij in nihanj, lahko edina odkrije človeku vso načelno raznoliko bogastvo njegovega sveta in zato mnoga pota in mnoge vrednote njegovega življenja ter mnoge sinteze in prehode teh vrednot. V tem je modrost dialektične antropologije nasproti ozkemu formalno logičnemu in starem metafizičnemu mišljenju (Hegel), ki pozna in poskuša živeti samo eno stran človeka, vse drugo pa zavreči in zatreti.

To celovito dialektično gledanje na človeka kot celoto različnosti in nasprotij prežema vso Trstenjakovo knjigo.

Za filozofsko antropologijo pa so zlasti pomembna nasprotja v človeku, ki jih Trstenjak analizira v prvih treh poglavjih: človek metafizično mejno bitje, človek numinozno bitje, človek ezoterično bitje. Dialektičnost človeka vidi Trstenjak utemeljno v tem, da človek intenzivno prehaja meje med podčloveškim in nadčloveškim območjem, da je človek obenem zaprto in odprto bitje, končno in neskončno bitje. Izrazita človekova dialektičnost človeka je tudi v tem, da je nihajoče bitje med telesom in duhom, med nujnostjo in svobodomnostjo, med spoznanjem in zmoto, med dobroto in zlobo ter med nesrečo in srečo ter da je presežno bitje v številnih dimenzijah.

Ker ni namen tega pogleda na Trstenjakovo knjigo podroben prikaz (in ker so nekatere strani te knjige že prikazane v posebni recenziji Boruta Ošlaja v tej številki *Anthroposa*), naj glede njenih izrazito filozofsko antropoloških značilnosti omenim še, da so zlasti deli knjige, ki obravnavajo psihosociološke okvirje in smeri sodobne vernosti, izrazito filozofsko in družboslovno vredni, ker temeljna dognanja filozofske antropologije soočajo s sodobno družbeno in vrednostno problematiko in s tem odkrivajo nova nasprotja v človeku (človek kot neznansko bitje, kot odprto bitje, kot razdvojeno bitje, kot dobro bitje, kot obdano bitje, kot ogroženo bitje, kot bitje srečanja).

Trstenjakova knjiga pa ni mejnik samo v slovenski in jugoslovanski antropologiji, ampak tudi v slovenski družbi in kulturi in v njeni razvojni dinamiki v sodobnem človeštvu.

Tu moram seči vsaj malo nazaj, v prvo polovico 20. stoletja, ko so se začele v Sloveniji izrazitejša družbene, kulturne in idejno vrednostne diferenciacije.

V prvi polovici 20. stoletja se v Sloveniji okrepijo napredne, leve moči v vsem javnem življenju. Nastanek Osvobodilne fronte slovenskega naroda ni slučajen, ampak je priroden, družbeno organski vrh krepitve in zbliževanja slovenskih naprednih sil. Napredne sile se ne krepijo samo z rastjo delavskega gibanja, ampak tudi z notranjo diferenciacijo v obeh tradicionalnih slovenskih političnih taborih: znotraj katoliške in "liberalne" stranke.

Osamosvajanje, diferenciranje levih tokov v Sloveniji pa ni bilo samo politično, ampak mnogo globlje: bilo je tudi kulturno, duhovno in idejno. Slovenska levica vseh vrst - delavska, katoliška in svobodomiselna - je postala pred letom 1941 tudi kulturno in duhovno največja in najbolj kvalitetna moč v slovenskem narodu. V teh zgodovinskih trenutkih je bil njen duhovni delež v slovenskem narodu verjetno večji kot v katerem koli drugem evropskem narodu. Konzervativne sile so imele v svojih vrstah posameznike, ki so bili (kot sem že večkrat omenil) resnični strokovnjaki (kot npr. filozofa dr. Aleš Učeničnik in izvirni dr. France Veber), ki pa s svojim delom niso prav nič prispevali, da bi slovenski narod v svoji največji zgodovinski ogroženosti (od fašizma in nacizma) dojel resnico o samem sebi v tedanjih evropskih duhovno-vrednostnih, družbenih in političnih spopadih. To duhovno in družbeno resnico pa je tedaj Slovencem sijajno odpirala vsa slovenska intelektualna levica. V knjigi *Na kriznih križpotjih* sem dokazal podrobneje, da je vsa slovenska levica (vsak del na svoj izviren način in zato s trdnim prepričanjem) izgradila ne samo skupne politične, ampak tudi skupne filozofske vrednote. Vsi tisti, ki sobili kasneje ustvarjalci OF - krščanski socialisti, komunisti, sokoli, kulturni delavci in drugi - so se že dosti pred letom

1941 čvrsto, zavestno opredelili za vrednote: človek, humanizem, delo, osebnost, demokracija, svoboda in socializem.⁴

Na dlani je, da so te skupne vrednote vse slovenske leve, napredne fronte pristno in zavestno nadaljevanje tiste evropske in svetovne filozofske antropologije, ki se začne z antično grško filozofijo in se potem preko izvirnega krščanstva nadaljuje vse do današnjih dni.

Trstenjakova knjiga predstavlja izrazito nadaljevanje te napredne slovenske misli v današnjih dneh, nadaljevanje, ki je po svoji filozofski in človeški kvaliteti in toplini dostojni nosilec istega slovenskega duha, ki so ga ustvarjali Vodnik, Prešeren, Cankar, Janez Evangelist Krek ter slovenski napredni intelektualci pred letom 1941 in po njem. Taka misel kot je Trstenjakova, bo v slovenskem narodu in v evropskem prostoru vedno - tudi v naslednjih stoletjih - ustvarjala duhovne temelje za humano sodelovanje vseh poštenih ljudi.

Trstenjak povsem določno izpove ne samo splošne filozofske osnove svojega dela, ampak tudi njegovo konkretno kulturno-zgodovinsko in družbeno-zgodovinsko mesto. Po podatkih, ki jih pisec navaja v prologu svoje knjige, je ona nadaljevanje napredne smeri v katoliškem svetu, kot je bilo predvojno svetovno katoliško "mladinsko gibanje", ki se je v predvojni Sloveniji uresničevalo v katoliški skupni okrog revij Križ na gori (Cankarjev motiv) in Križ (Edvard Kocbek, dr. Tone Vodnik, Jakob Šolar, Dora in France Vodnik, dr. Jože Pogačnik, dr. Vilko Fajdiga, dr. Stanko Gogala, Pino Mlakar, dr. Tomaž Furlan, dr. Roman Tominec). Kot navaja Trstenjak, je bil ta krog starejši katoliški generaciji sumljiv in zlasti mu je bila nasprotna Katoliška akcija.

Mladinsko gibanje je anticipiralo drugi vatikanski koncil, ki je (dodajam) imel nedvomno napredno vlogo in v sami katoliški cerkvi in v družbenem razvoju človeštva v drugi polovici 20. stoletja. Lahko samo še dodam, da imajo ta dogajanja nadaljevanja prav do današnjih dni. Kot omenja Trstenjak, dr. Pogačnik ne bi nikoli postal ljubljanski nadškof, če ne bi bilo v Sloveniji prevrata v letu 1945. In če vsega tega ne bi bilo, tudi ne bi bilo sedanje pomiritve in sprave v Sloveniji, ki ji je dr. Pogačnik (s strani katoliške cerkve) postavil trdne temelje, ker je zamenjal duha totalitarnega triumfalizma z duhom humanega in krščanskega pluralizma.

Vsa ta izrazita dogajanja v Sloveniji pa Trstenjak utemeljeno vidi kot izrazit delec splošne prenovе in človeštva in katolicizma v drugi polovici 20. stoletja:

"Prej so vse reševali in utemeljevali od zgoraj navzdol, najsi so bile to profane civilne stvari (država) ali pa sakralna verske (Cerkve), od Boga in vladarja, danes pa od spodaj navzgor iz narave in ljudstva; prej avtoritativno in absolutistično, zdaj demokratično in relativistično...".

V teh besedah so temeljne družbeno-vrednostne dimenzije evropske in svetovne filozofske antropologije in realnega humanizma od antične grške filozofije do danes.

4 - Podrobno v knjigi Na kriznih križpotjih, DZS, Ljubljana, 1988, str. 70-92.

b) Filozofska antropologija in človeštvo na pragu 21. stoletja

Sedaj imamo tudi že dovolj zgodovinskih dejstev (in jih bomo dodali še nekaj), da razjasnimo navidezni paradoks ob koncu 20. stoletja: čeprav se profesionalna filozofija dosedaj v svetu ni dovolj razvila v antropološki smeri, ki jo je predlagal na začetku tega stoletja Scheler - premakniti težišče filozofije v antropologijo - ima vendar filozofska antropologija (kot realni humanizem) velike pozitivne odmeve v sodobnem človeštvu, v krepitvi realnih humanističnih vrednot v sodobnem človeštvu v drugi polovici 20. stoletja.

Glavne pozitivne vrednote vsega človeštva, ki se krepijo v drugi polovici 20. stoletja, so: *socialna država*, *človeške pravice* (zlasti kakor so formulirane v Splošni deklaraciji človeških pravic OZN), *krepitev elementov demokracije*, *krepitev mirovnih teženj* in *sodelovanja med narodi*, *krepitev deleža razumnih elit v sodobnih vodečih državah*.

Razrešitev omenjenega paradoksa je v naslednjem: čeprav sodobna profesionalna filozofija ni napravila kakšnega dramatičnega premika k filozofski antropologiji, so bile vrednote izvirnega krščanstva in modernega socializma (zlasti izvirnega marksizma) tolikanj inherentne evropskemu prostoru in človeštvu ter svetovni inteligenci in tolikanj sveže, da so lahko dale jasne duhovne osnove in spodbude za tisto pomembno (toda še *zelo delno*) realno krepitev humanih vrednot v sodobnem človeštvu, ki sem jo pravkar omenil.

Pa tudi ob taki razrešitvi paradoksa ostanejo lahko kakšne večje negotovosti: ali se ni vloga krščanstva zmanjšala z vscsplošnim propadanjem takih poudarjeno "krščanskih" režimov, kot so bili v prvi polovici 20. stoletja avstroogrsko (habsburško), rusko in nemško cesarstvo (ki so do tedaj vladali največjem delu Evrope), dalje z propadom katoliških režimov v Slovaški, Avstriji, Slovaški, Španiji in Portugalski (ki so tudi vsi zginili) ter s propadom "krščanskih" imperijev zahoda, ki so v prvi polovici 20. stoletja še vladali vsem svetu, in nato kmalu izginili. Dalje: propad "socialističnih" in "komunističnih" režimov v vsej vzhodni Evropi in še kje drugje - ali ni to dokaz popolnega propada modernega socializma in izvirnega marksizma ter popolne zmage kapitalizma?

Tudi te težave je kaj lahko rešiti, če poznamo zgodovinska dejstva, če poznamo resnico o vseh v 20. stoletju propadlih režimih in resnico o dejanski vsebini izvirnega krščanstva in sodobnega socializma ter marksizma.

Resnica pa je povsem preprosta: propadli "krščanski" režimi niso bili krščanski in propadli "socialistični" režimi niso bili socialistični (niti komunistični), saj je bila totalitarna narava in enih in drugih režimov v najostrejšem spopadu s skupno humanistično, personalistično in demokratično vsebino prave krščanske in prave socialistične filozofske antropologije.

Zaradi nepoznavanja zgodovinsko-družbenih dejstev in nepoznavanja duhovne vsebine krščanstva in modernega socializma, celo večji del sodobne inteligence ne pozna "skrivnih" poti, po katerih so se v človeštvu 20. stoletja krepili družbeni in duhovni elementi humanega socializma in zmanjševal (še vedno *zelo močni*) vpliv avtoritativne razredne družbe. Moč razredne družbe je v 20. stoletju propadala z razpadom vseh zgoraj naštetih režimov (tudi "socialističnih", saj je bila njihova vladajoča birokracija izrazit element razredne družbe) pa tudi drugih (italijanski in nemški fašizem in japonski militarizem). Elementi nekapitalističnega socializma pa so se krepili s splošno zmago socialne države, z napredno državno in družbeno intervencijo v gospodarstvu, z raznimi oblikami demokracije ter s takimi skupnimi vrednotami človeštva, kot so omenjene v deklaraciji OZN. Eno najbolj

zmotnih mišljenj trdi, da sodobno uveljavljanje človekovih pravic pomeni zmago kapitalizma. Pri tem ne vidijo, da so že glavne parole francoske revolucije - enakost, bratstvo, svoboda - vsebovale možnost izrazitih socialističnih vrednot in da obstoji velika razlika med Deklaracijo o pravicah človeka in državljana francoske revolucije in omenjeno deklaracijo Združenih narodov. Medtem ko francoska deklaracija vsebuje še poudarjen element lastnine (kar bi se še lahko povezovalo, čeprav tudi le deno, s kapitalizmom), vsebuje deklaracija OZN tak poudarek na filozofsko-antropoloških, krščanskih in socialističnih vrednotah (razvoj osebnosti, pravica do dela, ekonomske, socialne in kulturne pravice), da je deklaracija OZN že izrazita *idejna zmaga* izvirnih idejno-vrednostnih krščanskih in modernih socialističnih vrednot na ravni vsega človeštva.

To vse pa potrjuje utemeljenost Trstenjakove ocene, da se je v drugi polovici 20. stoletja izvršil v vsem človeštvu in in vseh področjih temeljit prevrat od avtoritativnosti in absolutizma k (vsebinski) demokratičnosti. Slovenska levica pred letom 1941, slovenski osvobodilni boj in socialistični razvoj so bili izrazit in predhodni del tega evropskega in svetovnega prevrata in ne kakšna lokalna niti folklorno nacionalna zadeva.

IV. ZNAČILNOSTI DVAINPOLTISOČLETNEGA RAZVOJA FILOZOFSKE ANTROPOLOGIJE

Podrobnejša analiza osem ključnih mislecev - Talesa, Heraklita, Aristotela, Jezusa, Kanta, Marxa, Schelerja in Trstenjaka - v 2500 letini zgodovini evropske in svetovne kulture nam omogoča dovolj zanesljivo sodbo o vsebini filozofske antropologije in o njeni vlogi v kulturi človeštva:

1. Miselno in vrednostno področje filozofske antropologije se je v ključnih filozofijah predhodnih 2500 let povsem jasno naznačilo: celota človeka in njen smisel v (verjetno brezkončnem) svetu. To antropološko področje je možno znanstveno opredeliti v vseh ključnih osmih filozofijah (čeprav se je antropologija kot "disciplina" začela oblikovati šele v 20. stoletju in je bila prej stalno implicitna v drugih "disciplinah").

2. Usmerjenost k antropologiji je bila pri osmih mislecih vedno tudi izrazita usmerjenost k človekovi polnosti in celovitosti, ki v vseh osmih filozofem oblikuje močno kulturno in družbeno težnjo k preraščanju glavnih filozofskih, vrednostnih in ideoloških ozkosti svoje epohe.

Zato je filozofska antropologija (včasih skupaj z etiko) tisto filozofsko področje, ki najbolj spodbuja k osvoboditvi človeka in h kulturni transcendenci njegovih glavnih epohalnih ozkosti z uresničevanjem človekove konkretne zgodovinske celovitosti.

3. V vseh osmih analiziranih filozofem se je prav filozofska antropologija izkazala kot edina misel, ki lahko dojame izredno bogato notranjo nasprotnost in dinamičnost človeka. Tega pa je antropologija sposobna, ker prav ona najbolj intenzivno postavlja vprašanje o celoti človeka.

4. Zaradi vsega omenjenega je prav filozofska antropologija najbolj vrtala v bistvo celote človeka: v brezmejno globino človekove biti in v njeno večdimenzionalno razvojno dinamiko, v njena nihanja, prehode in transcendence; odkrivala je posebno naravo posebnega človeškega delovanja - delo kot ustvarjanje - ki je glavna povezujoča in

transcendenčna sila vseh bogatih človekovih nasprotij (pa tudi izvor človekovih oduševanj), ki je povezujoča sila vseh človekovih duševnih moči in oblik (razuma - uma - zamišljanja - fantazije - pojma - čustva - predstavljanja - zaznavanja, pozornosti); prodirala je v delo - ustvarjalnost je glavna sinteza subjekta in objekta, dejavnosti in pasivnosti, človeške možnosti in udejanjanja, normativnosti in izkustva, človekove notranjosti in zunanosti, človeškega in izvenčloveškega sveta (kozmos, neskončnost), idealnega in materialnega, človeške forme in vsebine, človekovega bistva in pojavnosti, duha in narave (nagona), človekove transcendence in imanence; odkrivala je delo-ustvarjanje kot glavno sintezo med človeško osebo (kot temeljno celoto človeka) in njegovo družbenostjo, med nasprotnimi normami in vrednotami.

5. Ker se je že zaradi svojega predmeta - celota človeka - morala neposredno soočati z izrazitimi človekovimi nasprotji, je morala biti filozofska antropologija po pravilu bolj dialektična kot druge filozofske "discipline".

6. Ker je med vsemi (izkustveno znanimi) bitji verjetne vesoljske neskončnosti verjetno prav človek najbolj dialektično (nasprotno) bitje, je filozofska antropologija najprej v človeku samem našla hipoteze o dialektični strukturi vesolja, hipoteze za dialektično ontologijo-kozmozologijo, etiko, estetiko in gnoseologijo. Zato se antropološka in ontološka dialektika pojavljata večkrat v zgodovini filozofije kot komplementarni.

7. Zaradi vseh navedenih značilnosti se filozofska antropologija v razvoju filozofije in znanosti pojavlja kot teoretična premostitev prepadov med preveč ločenimi filozofskimi "disciplinami", med preveč sprtimi filozofskimi smermi in kot teoretski povezovalac interdisciplinarnosti vseh znanosti - zlasti humanističnih in družbenih - in kot spodbujevalec njihove teoretske kvalitete in avtonomije.

8. Nobenega od naštetih in drugih filozofskih in družbenih vprašanj ne more filozofska antropologija razrešiti dokončno-absolutno, ampak je le sestavina humane revolucije vrednot, ta pa lahko prispeva k kvalitetnejšemu razreševanju konkretnih filozofskih in družbenih vprašanj na pragu 21. stoletja, ki jih je odprla kriza človeštva in Evrope.