

## Dr. Aleš Ušeničnik in dialektični materializem

Sperans

Proti dialektičnemu materializmu se pri nas zelo veliko piše; o njem skoraj nič. Že to dejstvo samo po sebi je precej značilno. Ne da bi ga kdor koli obširneje teoretično branil, si dialektični materializem vtira pot v naše politično in kulturno življenje in dviga proti sebi vztrajne in srdite napade svojih nasprotnikov. Ta boj se vrši v treh glavnih oblikah: z vulgarnim potvarjanjem njegove prave vsebine, s teoretičnim pobijanjem, ki ima videz znanstvene objektivnosti in z njegovim „popravljanjem“ pod videzom boja proti tako zvanemu „dogmatizmu“ v dialektičnem materializmu. O prvi obliki nam ni treba mnogo pisati. Dokument te vrste „znanosti“ je n. pr. naslednji citat iz propagandističnega lista slovenske katoliške desnice, ki pa niti zdaleč ni niti edini niti najhujši:

„... V čem je materializem. Slišal si že govoriti o materializmu, pa bi rad vedel, v čem je bistvo materializma. Poslušaj. Prav po domače ti povem takole: Materializem je nauk, ki uči, da bo človek srečen in zadovoljen le tedaj, kadar bo imel dovolj jesti in piti. Človek, ki išče svoje sreče in končnega zadovoljstva zgolj v tem je materialist...“<sup>1</sup>

Proti takim „kritikam“ filozofskega materializma, kakor sem že zgoraj dejal, ni treba izgublјati besed. V njih se pač skriva svoje vrste „morala“, kajti te „kritike“ so namenjene ljudskim množicam, ki žejno segajo po znanju. Mesto znanja pa se jim dajejo podobne „resnice“. Toda za nas sta važni drugi dve obliki napadov na dialektični materializem, kajti obe se nam ponujata pod videzom objektivnosti in znanstvenosti.

Že pred meseci je izšla brošurica dr. Aleša Ušeničnika pod naslovom „Dialektični materializem“, ki predstavlja literaturo te vrste. Na triinštiridesetih straneh te brošurice si je avtor postavil za nalogo, povsem obračunati s filozofijo dialektičnega materializma. Za ta svoj obračun se je dr. Ušeničnik poslužil zbirke „Naša pot“;<sup>2</sup> ki predstavlja ciklus propagandističnih del katoliškega aktivizma za najširše množice, predvsem pa za vodilni kader katoliške akcije. Dr. Ušeničnikov spis je potemtakem zopet delo proti dialektičnemu materializmu, namenjen ljudskim množicam. To dejstvo je značilno. Že samo po sebi je prav za prav argument proti dr. Ušeničniku. Ni namenjeno sleherni filozofski teoriji ali smeri to, kar se je zgodilo z dialektičnim materializmom: da je namreč postal stvar ljudskih množic, ideološki temelj njihovega socialnega boja, da je na ta način vtelesen v naporih ljudskih množic postal „materialna sila“, ki aktivno vpliva na razvoj družbe in človeka. Boj proti dialektičnemu materializmu je potemtakem namenjen novim socialnim težnjam ljudskih množic. Prav zaradi tega — čeprav pozno po izidu — je vendarle potrebno nekoliko pobliže pogledati argumente, ki jih navaja to delo proti dialektičnemu materializmu. To tem bolj, ker so vprašanja, ki jih dr. Ušeničnik načinja, precej splošnega značaja. Pred nami se namreč že od vsega začetka zastavlja zanimivo vprašanje o socialni vsebini boja med idealističnimi teorijami in materializmom sploh in še posebej med idealizmom in historičnim materializmom, zato se bomo dotaknili najprej tega vprašanja, ker bomo potem laže ocenili, koliko se je dr. Ušeničniku njegov obračun z dialektičnim materializmom tudi dejansko posrečil. Pri tem bo seveda naš poudarek bolj na politični strani problema, kakor pa na notranji analizi obeh nazorov.

<sup>1</sup> „Mi mladi delavci“, 17. avgusta 1939, štev. 22, str. 88.

<sup>2</sup> Dr. Aleš Ušeničnik: „Dialektični materializem“, „Naša pot“, zvez. XVI., 1939.

Pred stopetdesetimi leti je francoska revolucija praktično reševala slična vprašanja. In morda zato nikoli ni bilo bolj potrebno preučevati duha in vsebino francoske revolucije, kakor je to danes. Idejni svet sodobne družbe je na videz tako zmršen in zapleten, da ljudje željno koprne po neki preprosti jasnosti, ki bi sicer ne bila redukcija njihove duhovne sile in obsežnosti, pač pa bi človeštvo približala neki objektivni resnici, nekemu položaju, v katerem bi postalo povsem jasno, da je vprav taka in taka pot družbe edino mogoča in pravilna, prav tako, kakor je pri pravilnem seštevanju mogoč samo eden rezultat. Vsekakor je sleherna resnica zgolj relativna, toda ta njena relativnost ne obstoji v njenem odnosu do drugih trditev, do zmot, marveč do nje same, do njene popolnosti, do njene absolutnosti. Ta absolutnost je ljudem seveda nedosegljiva, kajti vsako novo spoznanje odkriva brezbrežne perspektive njegovega poglobljanja in izpopolnjevanja. Toda četudi je absolutna resnica človeškemu duhu nedosegljiva, je vendarle njegov večni smoter, svetilnik, ki določa smer duhovnega in gmotnega napora ljudi. Kar koli spravlja človeštvo s te poti, kar koli ga ovira v njegovi težnji, da bi se približalo temu svetilniku, objektivni, absolutni resnici, da bi smelo razvilo jadra napredka, je zmot, laž ali socialno nazadnjaštvo.

Toda pri tem se z vso nujnostjo postavlja vprašanje o kriteriju tiste resnice, ki bi človeštvo privedla na ravno pot napredka, kajti če obstoji objektivna resnica, tedaj mora obstajati tudi neko objektivno merilo zanjo. Napredni ljudje so to merilo vselej iskali v praksi, izkušnji in preizkušnji. Zategadelj je sleherna revolucionarna doba obrnila duha borečih se množic k stvarnosti, h konkretnemu svetu in razmeram. V filozofiji se je ta težnja izrazila v napredku in zmagi materialističnih smeri, ki so pripravile ideološka tla naprednim političnim idejam. Filozofski materializem je bil v tej ali drugi obliki „veroizpoved“ domala vseh naprednih, revolucionarnih gibanj poslednjih stoletij.

Socialno nazadnjaštvo se je novim stremljenjem upiralo seveda tudi v filozofiji. Njegov ideološki svet se je ogibal praktične preizkušnje, zato je bila njegova filozofija beg v abstraktnost, v onostranstvo, v razne idealistične smeri tja do misticizma. Tako se nam v filozofskem boju med idealizmom in materializmom razodeva povsem konkretna socialna in politična vsebina. Zgodovina materializma, zlasti v zadnjih stoletjih, zgovorno potrjuje te trditve. Meščanstvo, ki se je v preteklih stoletjih borilo za oblast, je neusmiljeno pometlo s pisano ideološko šaro fevdalnega razdobja. Religiozna prevleka fevdalnih institucij, pobožno sanjarjenje, idejni beg v misticizem, z eno besedo vse, kar je prikrivalo pravo stanje stvari, se je moralo umakniti v stvarnost obrnjenemu meščanskemu „mislečemu razumu“. Ta „misleči razum“ se je od „očeta angleškega materializma“ Francisa Bacona in francoskega racionalista Descartesa razvijal dalje do revolucionarnega materializma enciklopedistov. Politično povezanost Descartesa s francosko revolucijo je prepričljivo dokazal nedavno v „Sodobnosti“ dr. B. Furlan<sup>3</sup>. Toda Descartesa vežejo tudi filozofski nazori z materialisti, ki so neposredno dali francoski revoluciji svoja gesla. Kakor Francis Bacon je dajal tudi Descartes prednost „veliki knjigi prirode“ pred preučevanjem starih pergamentov in avtoritativnih teoloških izjav. Oba sta dvignila neposredno človeško izkušnjo v izhodišče znanstvenega raziskovanja. Ta pot je bila seveda v revolucionarnem nasprotju s fevdalno znanostjo; in sicer ne samo zavoljo metode same, marveč tudi zato, ker je obračala oči tedanjih pokolenj od abstraktnega h konkretnemu, od religiozne pasivnosti do socialne aktiv-

<sup>3</sup> Boris Furlan: „Racionalizem in revolucija“, Sodobnost 1939, str. 262/276.

nosti. Tako so Bacon, Descartes, Locke itd. dali prvi izpodbudni sunek francoskemu materializmu XVIII. stoletja in v tem je njihova ideološka povezanost z revolucijo.

Enciklopedisti so rezultate angleškega in francoskega materializma, ki se je v glavnem omejeval na področja tako zvanih prirodnih znanosti, spravili v stik z družbenimi problemi. To prizadevanje je bilo sicer zelo nepopolno, bremenili so ga še idealistični ostanki, toda bilo je vendarle obrnjeno v stvarnost in konkretnega človeka. „Misleči razum“ naj bi postal odločilen činilec tudi v družbenih problemih. Ta „misleči razum“, oborožen z orožjem filozofskega materializma, ni mogel priznavati obstoječega fevdalnega reda za nekaj, kar bi bilo že od vekomaj, a priori dano človeku in družbi, ker je vse meril po spoznanjih, ki jih je dobil iz objektivnega sveta. Nikjer ni videl v prirodi utemeljenega zatiranja, izkoriščanja, sovraštva med ljudmi, zato je zahteval enakost, svobodo, bratstvo, zato je sovražil zatiranje in stremel po sreči človeštva na zemlji.

„...Ljudje niso zli — je dejal eden prvih francoskih materialistov — prosvetlencev, Helvetius — pač pa slede svojim interesom. Ni treba torej tožiti nad zlobo ljudi, marveč nad nevednostjo postavodajalcev, ki so posamezni interes vedno postavljali v nasprotje s splošnim...”

Izhajati je bilo torej treba od človeka, preurediti svet v skladu z razumom, osvoboditi razum spon, v katere ga je vklenila fevdalna ideologija in fevdalne pravne institucije.

„... Veliki možje — je pisal Engels v „Anti-Dühringu“<sup>4</sup> — ki so v Franciji bistrili glave za prihajajočo revolucijo, so sami nastopali izredno revolucionarno. Priznavali niso nobene zunanje avtoritete. Religijo, nazore o prirodi, družbo, državni red, vse so brezobzirno kritizirali, vse naj opraviči svoj obstoj pred sodnim stolom razuma ali pa premine...”

Ti možje se seveda enega niso zavedali: da njihov „misleči razum“ ni nič absolutnega in konstantnega, ampak je samo proizvod svoje dobe, zato je tudi njihova razumska politična zgradba, ki so jo gradili, vendarle imela čisto določeno razredno obličje. Bila je plod meščanskih potreb in duha. Toda to ne zmanjšuje neposredne revolucionarne vloge te filozofije. Ideološko je utemeljila nujnost revolucije in ji dala gesla ter program. Pri tem pa filozofija kajpak ni delala revolucije, ampak je predvsem odkrivala njena pota in jo s tem seveda tudi zavestno vodila, kajti nujnost, ki jo spoznamo, kakor pravi Engels, pomeni svobodo. Spoznati neizogibnost revolucije, se pravi, voditi revolucijo. Materialistična filozofija je bila polna vere v akcijo množic, zato je postala tudi osnova političnega demokratizma. Sprožila je zmagovit polet znanosti na vseh področjih, kajti objektivna, resnična znanost je vedno na strani naprednih razredov, ali bolje: napredni razredi so vedno na njeni strani. In narobe: fevdalna reakcija se je poslavljala od resnične znanosti v politični sredini „Svete alianse“ s schellingovsko romantiko, konvertitstvom, misticizmom in vsakršnimi ostanki praznoverja.

Francoska revolucija seveda ni odpravila izkoriščanja človeka po človeku in družbenih nasprotij, marveč je samo eno njihovo obliko zamenjala z drugo. Zato se je razred, ki je v XVIII. stoletju na ideološki fronti bil boj pod napredno zastavo filozofskega materializma, moral kasneje v obrambi svoje oblasti tudi sam zateči pod zaščito najrazličnejših idealističnih naziranj, ki so s spekulativnimi konstrukcijami z lahkoto premagovali v praktičnem življenju nepremostljiva na-

<sup>4</sup> Friedrich Engels: Gospoda Eugena Dühringa znanstveni prevrat — slov. prevod 1953., str. 1.

sprotja. Bistvo te spremembe — seveda v povsem drugi zvezi — je sicer malo drastično in pretirano, pa vendar zelo točno in duhovito označil Voltaire, ki je dejal o francoskem revolucionarnem in ateističnem filozofu Pierru Baylu, da bi pri priči začel pridigati pripovedko o božjem povračilu, če bi mu dali v fevdalno last nekaj sto kmetov, ki bi jih moral krotiti. Reakcionarnemu razredu postaja objektivna resnica sovražna, zato beži v abstraktnost. Zato je v novem položaju tudi meščanstvo materializem zavrglo.

Toda s tem ni zaustavilo nadaljnjega razvoja materializma v filozofiji, kakor ni moglo zavreti nadaljnjega napredka družbenih odnosov.

„...V teku kasnejšega razdobja (po francoski revoluciji) se je razvil kapitalizem in z njim boj proletariata. Materializem XVIII. stoletja prehaja neposredno v utopični socializem, ki s svoje strani zopet kritizira buržoazijo v imenu razuma in predlaga nov razumen družbeni ustroj...“<sup>5</sup>

Materializem socialističnih utopistov je torej vseboval vse tiste slabosti, ki so bile svojstvene materializmu XVIII. stoletja. Predvsem tudi oni niso videli, da je „misleči razum“ sam v največji meri proizvod materialnih razmer družbe. Zato so v njegovem imenu seveda zaman apelirali na meščansko družbo, naj izpremeni svoj odnos do izkoriščenega proletariata. To velja tako za Saint Simona, kakor za Fouriera in Owena. Vsi trije so nastopali kot zastopniki proletariata, toda vsi trije so razpolagali samo z orožjem, ki je bilo že zastarelo za nove razmere z novimi družbenimi nasprotji.

Navedeni primer jasno kaže, da torej smotri nekega družbenega razreda ne dobivajo kar avtomatično, že zgolj z njegovim pojavom na družbeni pozornici jasnih znanstveno utemeljenih formulacij. Historični materializem nikoli ni postavljaj takih mehaničnih trditev, kakršne mu očita dr. Ušeničnik. Marksistični ideologi so sami ugotavljali, da bi delavski razred sam po sebi in izolirano od razvoja znanosti v meščanski družbi razvil svojo zavest kvečjemu do sindikatov, kakršni so n. pr. angleški trade-unioni. Potreben je bil mogočen razvoj znanosti v prvi polovici XIX. stoletja, da je ustvaril pogoje za nastanek in razvoj dialektičnega in historičnega materializma, ki prenaša metode materialistične dialektike tudi na družbene probleme in ki je ustvaril proletariatu znanstveno utemeljeno ideološko bazo, na kateri je formuliral svoj program, se zavedel svoje zgodovinske vloge in spoznal pota, ki mu jih določajo objektivne meje. Tako sta se pojavila Marx in Engels kot utemeljitelja dialektičnega in historičnega materializma. To je materializem, ki je organsko zvezan z angleškim in francoskim materializmom meščansko-revolucionarne dobe in prav tako z materializmom socialistov-utopistov, toda dvignjen na neprimerno višjo stopnjo, ki jo je omogočil razvoj znanosti na vseh področjih. Kakor je bil torej zmagovit razvoj angleškega in francoskega klasičnega materializma plod orjaškega napredka znanosti od odkritja Amerike dalje, tako je bil tudi dialektični materializem plod velikih uspehov, ki jih je dosegla znanost XIX. stoletja. Materialistična filozofija je potemtakem vedno gradila na rezultatih vseh panog znanosti, medtem ko se je idealistična filozofija poskušala dvigniti iznad znanosti, v „kraljico znanosti“, ki bi bila neodvisna od ostalih ved in ki je imela v odnosu do teh ved največjo specifično težo tedaj, ko je bila objektivna znanost najbolj zatirana. In kakor je francoski kontrarevolucionar De Maistre napravil vse, da bi oklevetal veliko in humanitarno vlogo materialistične filozofije v francoski revoluciji, tako se danes pojavljajo in se bodo pojavljali

<sup>5</sup> Georges Politzer: Die philosophische Vorläufer und die Erben der grossen französischen Revolution.

vsake vrste De Maistri, ki bodo dokazovali, da je dialektični materializem velika zabloda.

V tej zvezi nam bo postalo jasnejše tudi dejstvo, da so revolucionarna pokolenja vedno težila k enotni (materialistični) filozofiji. To je težnja, zaradi katere so se največkrat pojavljali očitki o „dogmatizmu“. Dejansko take tendence nimajo ničesar opraviti z dogmatizmom niti s fašistično „Gleichschaltung“ v znanosti, marveč so le težnje po vključitvi človeškega duha v objektivno dogajanje, ki je samo eno in enotno in zato tudi postavlja okvire slehernemu znanstvenemu raziskovanju. Resnica, da je  $2 \times 2 = 4$ , je samo ena. To naše spoznanje ima seveda samo relativno vrednost, toda naša nadaljnja raziskovanja so mogoča samo v okviru te resnice. Če je torej materialistična filozofija najrazličnejšim idealističnim „sistemom“ odrekala njihov znanstveni karakter,<sup>6</sup> tedaj je to napravila v zavesti, da idealizem kot sistem predstavlja beg iz okvirov objektivne resnice, beg od objektivne znanosti; v zavesti, da so vsi dosedanji uspehi znanosti praktično dokazali, da materialistično pojmovanje dogajanja predstavlja edine okvire resničnega znanstvenega raziskovanja. To dokazuje nadalje ves družbeni razvoj, v katerem materialistične metode niso bile samo vzvod znanstvenega, ampak tudi družbenega napredka. Reakcionarne težnje seveda s takimi metodami niso spojiljive.

... Ako svet lahko spoznamo — pravi eden vodilnih teoretikov dialektičnega materializma — in ako so naša spoznanja o zakonih razvoja prirode realna spoznanja, ki imajo značaj objektivne resnice, potem iz tega sledi, da se da družbeno življenje, razvoj družbe — prav tako spoznati in da so znanstveni podatki o zakonih razvoja družbe realni podatki, ki imajo pomen objektivne resnice.

To pomeni, da znanost o zgodovini družbe, ne glede na vso zapletenost pojavov družbenega življenja, lahko postane prav tako natančna znanost, kakor, recimo, biologija, da lahko izkoristi zakone družbenega razvoja za praktično uporabo...

Reakcija, ki se upira naprednim družbenim težnjam, te svoje vloge ne more opravičiti z resničnimi znanstvenimi argumenti. Zato beži od materialističnih metod raziskovanja. Zategadelj tudi oficialna filozofija reakcionarne meščanske dobe ne more biti drugo kakor električna zmes, ki zavira napredek znanosti. Odtod razdrobitev idealistične filozofije v nešteto „šol“ in „sistemov“, saj vseh struj ne vežejo nikaki drugi okviri razen skupnega bega pred objektivno resničnostjo. Pri tem ni razlike, ali se ta beg sramežljivo skriva izza Comtovega pozitivizma, ali se izraža v schopenhauerskem pesimizmu, išče poti v nitzschejevskem oznanjevanju nasilja „nadčloveka“, ali pa končuje v Spenglerjevi neveri v možnost razvoja kulture izven kapitalizma, ki je objektivno postala izhodišče sodobne Rosenbergove nacistične „filozofije“. Ta je zadnja beseda idealizma, ker predstavlja najbolj brezobzirno obliko ignoriranja objektivne resničnosti. Kakor je fevdalni romantiki preostal samo še svetobežen pogled v preteklost, tako se tudi sodobni fašistični misticizem ozira samo še v preteklost, iz katere ustvarja „mit krvi“, ki mu daje kriterij za „znanstveno“ spoznavanje. Objektivno merilo torej odpade. Ostane „občutek krvi“ in dejstva morajo pred tem „občutkom“ kapitulirati.

Ta kratek pogled v preteklost nam je pokazal, da je boj med idealizmom in materializmom, ki spremlja ves razvoj človeške družbe, prav za prav samo oblika

<sup>6</sup> Pri tem velja seveda ta trditev samo za razne idealistične šole v splošnem, ne pa za posamezne izsledke idealističnih filozofov, ki so bili lahko izredno važni in pomembni. Prav tako pa so bila mnoga materialistična dela brez vsake znanstvene vrednosti.



orjaškega boja med reakcionarnimi in naprednimi družbenimi silami. Nепrestani napadi na dialektični materializem imajo isto ozadje. Da ti napadi nimajo ničesar skupnega z znanostjo, bomo poskušali dokazati v drugem delu tega poročila, ko bomo podrobneje analizirali dr. Ušeničnikove argumente. Na tem mestu pa se v nekaj besedah dotaknimo samo še enega vprašanja, namreč vprašanja o perspektivah tega boja. Na to vprašanje je zelo jasno odgovoril Marx:

„...Ker je vsaka resnična filozofija duhovna kvintesenca svojega časa, mora priti čas, ko bo filozofija stopila ne samo notranje po svoji vsebini, marveč tudi zunanje po svojem pojavu v dotiko in medsebojno učinkovanje z resničnim svetom svojega časa. Filozofija tedaj preneha biti določen sistem proti drugim določenim sistemom, ampak postane kratko in malo filozofija pričujočega sveta...“

Zgornji citat je, prvič, najboljši argument proti dr. Ušeničnikovi trditvi, da dialektični materializem zamuje filozofijo kot znanost, sklicujoč se pri tem na dr. Simo Markovića. Ta gospod je sicer res napisal to trditev, toda to niti daleč ni edina nemarksistična trditev v njegovih spisih in dr. Ušeničnik bi moral pač seči po avtoritativnejših tolmačih dialektičnega materializma, kakor pa je dr. Sima Marković.

Toda to samo mimogrede. Drugo je vsebinska stran gornjega citata. „Čas“, o katerem govori Marx je čas, v katerem bodo družbena nasprotja sploh odpravljena, ne bodo pa seveda izginila družbena protislovja, kajti, če bi se zgodilo to, bi bil končan sleherni nadaljnji napredek družbe. V družbi, ki ne bi bila podvržena slepim, spontanim materialnim silam, bi, nasprotno, postala družbena protislovja gonilna sila družbe, kajti ona ne bi proizvajala nasprotij, marveč bi razvijala znanstveno intenzivnost človeka ter ga dvignila na vse višjo tehnično raven. Družbena nasprotja ne bodo torej več oddaljevala človeštva od objektivne resničnosti. S tem bodo minili tudi materialni pogoji za najrazličnejše idealistične „šole“ in „sisteme“. Filozofija bo postala ena in enotna, prav tako kakor je ena in enotna matematika, kemija itd., postala bo zares samo filozofija „pričujočega sveta“. To bo torej čas, ko ne bodo materialne sile vplivale na znanost v smislu podjarmljevanja nazadnjaštvu, temveč bo človeška znanost za vedno določala pota bodočega družbenega razvoja prav zato, ker jo je dialektični materializem naučil spoznavati te slepe sile, ki so doslej tiranizirale človeškega duha. Dokler človek ni spoznal vzrokov strele, je trepetal pred gromom in menil, da se tu ne da ničesar spremeniti. Ko je spoznal elektriko, je to ogromno energijo izkoristil v svoj prid. Prav tako je z materialnimi družbenimi silami. Historični materializem daje človeštvu v roke ključ za spoznanje teh sil. Njegova spoznanja potrjuje praksa, potrjujejo jih veliki boji sedanjosti. Zato je tudi postal svetovni nazor najnaprednejšega razreda sedanjosti. Zato mu tudi velja mržnja celotne reakcije.

(Dalje sledi).

## Legenda o Henriku Tumi\*

Tumov boj in obračun z goriško družbo.

Negativni del svoje naloge sem v glavnem opravil. Pokazal sem, da po „metodi“ dr. Breclja vobče ni mogoče Tumi določiti nobeno mesto, kaj šele pravo mesto

\* V prejšnjem zvezku „Sodobnosti“ mi je tiskarski škrat na str. 401. v vrsti 11. od zgoraj izpremenil besedo to go v dol go, na str. 392. v vrsti 15. od zgoraj pa vrnil nepotrebno in motečo besedo v se. — Naslov polemike z dr. Brecljem sem lahko skrajšal, ker v naslednjem o Simonu Gregorčiču ne govorim več.

V begu iz življenja videti vstajenje človeka, iz napake napraviti čednost, s to nalogo se veže revija na evropske tokove. Različna so izhodišča v naporih varuhov starega sveta, smoter je isti. Izrazil nam ga je francoski zunanji minister Bonnet: „Preživeli smo dobo atenske republike“. Potrebno je bilo spoznanje, da je umrla stara demokracija. „Demokracija je mrtva. Živela demokracija!“

Pri poizkusu, najti „Misli in delu“ mesto v slovenskem življenju, smo se morali omejiti skoraj izključno na njene uvodnike. V njih se socialnih in kulturnih vprašanj v ožjem smislu ne dotika, kar našo sodbo, kot smo jo skušali prikazati, le še potrjuje. Beg pred življenjsko resničnostjo, ki se izraža v nasprotju teorije in prakse, filozofskega spoznavanja in politične dejavnosti, to je sistem „Misli in dela“.

Lev Modic.

## Polemika

### Dr. Aleš Ušeničnik in dialektični materializem

Sperans

(Konec).<sup>1</sup>

#### II.

Zanimivo je, da se je pri dr. Ušeničniku misel o potrebi obračuna z dialektičnim materializmom sprožila v zvezi z Brnčičevo polemiko v „Ljubljanskem Zvonu“ proti Izidorju Cankarju in njegovim predgovorom k Zbranim spisom Ivana Cankarja. Avtor teh predgovorov se je namreč v dokazovanju, da Ivan Cankar ni imel nikake notranje vezi z marksizmom, poslužil znane metode: najprej je po svoje prikazal vsebino „marksizma“ in potem „dokazal“, da Ivan Cankar ni bil marksist. Po Izidorju Cankarju namreč „marksizem“ trdi, da „gospodarski in duhovni svet vladajo izključno gospodarski zakoni“. Potemtakem seveda Ivan Cankar ni mogel biti „marksist“, kajti — zopet po mnenju Izidorja Cankarja — „... če oznanja historični materializem vsmoč ekonomskih razmer, oznanja Cankar zmagoslavje duha; ... to sta dve v osnovah nasprotni naziranji; marksizem je ekonomski materializem, Ivan Cankar je spiritualistični idealizem...“

Brnčič pravi v „Ljubljanskem Zvonu“, da je tako poročanje Izidorja Cankarja „popačeno, nesolidno in tendenčno“, a o dialektično-materialističnem gledanju na svet izjavlja:

„... Zgodovinsko dogajanje nikakor ni izključno le trpna rezultanta vsakovrstnih materialnih razmer v družbi; med vsemi silami družbenega življenja od gospodarstva pa do najvišjih duhovnih panog obstoji po tej ideologiji neko obojestransko aktivno razmerje, to se pravi živo in trajno medsebojno učinkovanje, v katerem se sleherna posledica pri priči in sproti uveljavi tudi kot činitelj...“

Ti dve izjavi o dialektičnem materializmu sta služili dr. Ušeničniku za izhodišče v njegovi kritiki dialektičnega, a zlasti historičnega materializma. Človek bi mislil, da se bo dr. Ušeničnik obrnil na najverodostojnejše teoretike dialektičnega materializma in tako ugotovil, katera od obeh izjav pravilneje tolmači njegovo vsebino. Toda dr. Ušeničnik je ubral drugo, lažjo pot, ki ga je očitno za-

<sup>1</sup> V prvem delu te polemike („Sodobnost“, VII., štev. 9—10) čitaj na str. 489, v 32. vrstici namesto električna zmes — eklektična zmes.

nesljiveje popeljala k cilju, ki si ga je postavil: dokazati neznanstveni značaj dialektičnega materializma. Vsa brošura dr. Ušeničnika namreč ni nič drugega, kakor brezrezervna obramba stališča in metode Izidorja Cankarja. Dr. Ušeničnik ustvarja v prvem delu svoje brošure svojevotjno podobo „dialektičnega materializma“, a v drugem delu potem s tem namišljenim „dialektičnim materializmom“ obračunava.

Eden vodilnih teoretikov dialektičnega materializma je ob neki priliki dejal približno tole: „Obstojita dve vrsti dialektičnega materializma: mehanični in ustvarjajoči. Jaz sem za poslednjega.“<sup>2</sup> Ta poslednja „vrsta“ dialektičnega materializma je edina njegova prava, nepopačena in znanstvena oblika, ki sta jo branila Marx in Engels. Ves ostali materialistični mehanicizem, ki se prodaja pod imenom dialektičnega materializma, dejansko z njim nima nič skupnega. Ta ustvarjajoči dialektični materializem pa ni niti „ekonomski materializem“ niti ne oznanja „vsemoči ekonomskih razmer“, kar je pravilno poudaril Brnčič v „Ljubljanskem Zvonu“. V naslednjem bomo poskušali to trditev dokazati.

Na strelo in grom se n. pr. lahko gleda z različne strani. Lahko veruješ, da ju pošilja bog ali da se krešeta pod kolesi Elijinega voza ali pa si lahko prepričan, da je ta pojav samo ena od različnih manifestacij električne energije. Vprašanje pa je, kateri od teh „pogledov na strelo“ je bolj ali manj v skladu z objektivnostjo sveta, ki se nam kaže v naših spoznanjih. Od odnosa do strele izhaja tudi različno vrednotenje energij, ki prihajajo v njej do izraza. Če n. pr. trdiš in dokazuješ, da je strela pojav električne energije, tedaj ne govoriš samo o „vsemoči električne energije“, marveč tudi odkrivaš možnosti, da električno energijo uporabiš v službi občestva, kar bi v obeh drugih primerih nikakor ne bilo mogoče. In ko je kot rezultat znanstvenega raziskovanja pojavov elektrike zagorela prva žarnica, tedaj to že ni bila več „vsemoč elektrike“, marveč „zmagoslavje duha“. „Ding an sich“ se obrača v „Ding für uns“ — kakor pravi Engels.

Če je najnaprednejše človeštvo odkrivalo nekatere družbene nujnosti v zvezi s socialno-ekonomsko strukturo družbe, tedaj ni s tem oznanjalo zgolj „vsemoči ekonomskih razmer“, marveč je prav na podlagi teh spoznanj poskušalo zavestno vtreti družbi nove poti. V „Anti-Dühringu“ citira Engels Hegla:

„... Slepa je nujnost le toliko, kolikor ni razumljena.“

In potem nadaljuje:

„... Svobode ni v prislanjani neodvisnosti od prirodnih zakonov, marveč v spoznanju teh zakonov in s tem že dani možnosti, da jim damo učinkovati po načrtu v določene namene...“

Tako torej tudi družbeni razvoj ni zgolj rezultat „vsemoči ekonomskih razmer“, marveč je vsak korak dalje k napredku obenem tudi „zmagoslavje duha“. Če historični materializem odkriva pravo vlogo materialnega faktorja v družbi, tedaj to nikakor ne pomeni, da podcenjuje vlogo človeške zavesti, marveč pripravlja samo njen največji triumf, zmagoslavje največje podreditve slepega materialnega faktorja zavestni človeški akciji. Na strani 29. svoje brošure citira dr. Ušeničnik sam mesto iz Marxa, kjer govori avtor prav o tem vprašanju. Marx namreč pravi:

„... Ob takšnih prevratih (namreč družbenih — Sper.) moramo vedno ločiti materialni prevrat ekonomskih proizvodjalnih pogojev, ki se dajo natanko prirodoslovno določiti, pa pravne, politične, verske, umet-

<sup>2</sup> Žal točnega citata nimam pri roki.



niške ali filozofske, skratka ideološke oblike, ki se v njih ljudje tega nasprotja zavedo in ga izvojujejo.“ (Podčrtal Sper.)

Za slehernega čitatelja je povsem očitno, da tu ni nikakega govora o enostranski „vsemoči ekonomskega faktorja“. Iz istih razlogov tudi Marxov nauk ne vsebuje samo odkritij o moči ekonomskega faktorja, o „slepih“ materialnih silah v družbenem razvoju, marveč tudi nauk o razredni borbi, o tako zvani „prehodni dobi“, o novi družbi, o načrtnem gospodarstvu, o etapah bodočega razvoja družbe itd. Vse to pa more biti samo delo zavestne družbene akcije.

Dr. Ušeničnik skuša dalje vulgarizirati pojem „materije“, identificirati ga s pojmom „otipljivega“, da bi na ta način laže „dokazal“ nevzdržnost trditve o „nadvladi materialnega nad duhovnim“. Pravi namreč:

„... Marx in Engels sta namreč pravilno umevala, da beseda „materialno“ ne pomeni samo atomov in njih mehaničnega gibanja, ampak da pomeni vse, česar nasprotje je „duh“ in kar izhaja iz duha...“

V resnici omenjena avtorja nista nikoli tako tolmačila bistva pojma „materije“, ker bi sicer zdrknili na pozicije tako zvanega dualističnega idealizma, ki ga brani dr. Ušeničnik. S tem vprašanjem se najizčrpnije peča znano delo „Materializem in empiriokriticizem“, ki bi ga pač vsakdo, ki skuša pobijati dialektični materializem z neke dostojne ravni, moral poznati. Avtor tega dela polemizira med drugim tudi s tistimi, ki so zajemali proti dialektičnemu materializmu „argumente“ iz najnovejših uspehov fizike. Kaj še prav za prav ostane od materije, so se vpraševali ti avtorji, če je sodobna fizika dokazala, da gre prav za prav le še za gibanje? Nasproti takim argumentom jasno precizira avtor knjige „Materializem in empiriokriticizem“, pojem „materije“ kot pojem objektivne, neodvisne od naše zavesti obstoječe realnosti, katere obstoj se po naši zavesti in spoznanjih samo manifestira.

„... ‚Materija‘ izginja, se pravi: izginjajo one meje, do katerih smo doslej poznali materijo; se pravi: naše znanje sega globlje; izginjajo take lastnosti materije, ki so prej veljale za absolutne, nespremenljive, prvotne... in ki se sedaj razkrivajo kot relativne, le kot neka stanja materije. Kajti edina „lastnost“ materije, na priznanje katere je vezan filozofski materializem, je lastnost, da je objektivna realnost, da obstoji izven naše zavesti...“

Avtor torej pojmu „materije“ ne daje prirodoslovne definicije, marveč izključno filozofsko, pri čemer dopušča, da so možnosti prirodoslovnega raziskovanja materije brezmejne. Vprašanje o fizični vsebini materije samo po sebi torej za dialektični materializem ni važno, važna je samo ugotovitev, da je nekaj objektivnega, izven človeške zavesti obstoječega.

Ta opredelitev nas vodi tudi k vprašanju o vlogi „duha“, ki toliko muči dr. Ušeničnika. Če je z „materijo“ tako, kakor pravi knjiga „Materializem in empiriokriticizem“, če je zavest samo ena izmed manifestacij, najvišja manifestacija materije, tedaj je med materialnim in duhovnim notranja dialektična povezanost, medsebojno vplivanje. „Duh“ torej ne more drugače, kakor v glavnem, t. j. relativno pravilno odražati objektivno realnost in kolikor pravilneje jo odraža, kolikor globlje sega vanjo, toliko večje možnosti nastajajo za zavestno delovanje človeka v preoblikovanju „sveta na sebi“ v „svet za nas“.

„... Gospodstvo nad narodo — pravi avtor v „Materializmu in empiriokriticizmu“ — ki se izraža v praksi človeštva, je rezultat objektivno pravilnega odražanja pojavov in procesov v narodi, je dokaz za to, da je ta odraz (v mejah tega, kar nam kaže praksa) objektivna, absolutna, večna resnica...“

Če na stvari tako gledamo — in tako so gledali na stvari vsi resnični teoretiki dialektičnega materializma (med katere pa ne spadata niti odkriti idealist in „popravljalec“ dialektičnega materializma Adler, niti mehanicist Sima Marković, na katerega se dr. Ušeničnik v svojem spisu sklicuje) — tedaj se nam prav dialektični materializem ne kaže kot „vsemoč ekonomskih razmer“, ampak se nam v tej vlogi razkriva idealizem, ki je dokaz zaslužjenosti „duha“, zavesti po slepih materialnih silah. In nasprotno: ni idealizem „zmagoslavje duha“, marveč dialektični materializem, ki osvobaja duha spon materialnega sveta prav s tem, da ga uči spoznavati nujnosti, ki izhajajo iz materialnega sveta. Če bi ne bilo tako, kako bi mogel dialektični materializem postati svetovni nazor ljudskega gibanja, ki stremi za novimi družbenimi oblikami? Ali ni človek šele tedaj mogel razumsko izkoristiti in organizirati električno energijo, ko je spoznal njene najrazličnejše manifestacije, medtem ko je bila zanj neizkoristljiva nadloga, dokler je veroval v njen božanski izvir?

Dr. Ušeničnik se na strani 66. svojega spisa čudi istemu avtorju „Materializma in empiriokriticizma“, ki je ob neki priliki zapisal, da delavsko gibanje samo po sebi ne vodi k čvrsto formiranemu samostojnemu političnemu gibanju z novimi družbenimi cilji, marveč zgolj k prakticističnemu „strokovničarstvu“ po vzoru angleških trade-unionov. Šele napredna meščanska inteligenca, oprta na najpozitivnejše rezultate preteklih epoh in na globoko analizo obstoječega sistema, da je mogla v obliki znanstvenega socializma vnesti v delavski razred samostojno politično zavest. Dr. Ušeničnik se spričo takega postavljanja vprašanja sprašuje:

„... Čudno je le, da se avtor ob tem spoznanju ni zavedel nasprotja z dialektičnim materializmom...“

Po vsem tem, kar smo doslej ugotovili o vlogi, ki jo zgodovinski materializem pripisuje zavestnemu faktorju v družbenem življenju, se dr. Ušeničnik popolnoma neutemeljeno čudi. Njegov obračun z dialektičnim materializmom se je prav na tem vprašanju najbolj očitno izjalovil. Ne bomo se pri tem spuščali v podrobnosti, opozarjamo samo še enkrat na Marxov citat, ki smo ga zgoraj navedli in v katerem avtor pravi, da se morajo ljudje slehernega nasprotja najprej zavedeti, če ga hočejo tudi izvojevati.

Poskusili smo površno izpodbiti glavno tezo dr. Ušeničnikovega spisa, ki je v končnem rezultatu hotela dokazati, da dialektični materializem nima ustvarjalne moči. To glavno tezo bi naj podprle vse njegove ostale trditve, ki se jih bomo samo bežno dotaknili.

Dr. Ušeničnik trdi, da sta Marx in Engels „absolutno itak zavrgla“ in to dokazuje z nekaj izoliranimi Engelsovimi citati. Res pravi Engels v „Ludwigu Feuerbachu“:

„Za dialektično filozofijo ni nič končnega, absolutnega, svetega...“

Toda takoj nato razvija dalje to misel:

„... Dialektična filozofija vidi v vsem pečat minljivosti in nič ne vzdrži pred njo razen nepretrgani proces nastajanja in prestajanja, vzpenjanja od nižjega k višjemu brez konca...“

Ves ta citat navaja dr. Ušeničnik v svojem spisu kot argument za to, da sta se Marx in Engels odrekla absolutnega. Toda vsakomur, ki se bolj poglobi v vsebino tega citata — ne glede na mnoge druge Engelsove izjave — je takoj jasno, da je dr. Ušeničnikov sklep iz tega citata nepravilen. Engels dejansko govori samo o tem, da nobena dognana znanstvena resnica ni absolutna, večna, dokončna, kajti vsak predmet spoznavanja dopušča neizčrpne možnosti novih spoznanj, vsaka obstoječa oblika se giblje in spreminja in tako ostaja večni predmet novih spoznanj.

Ničesar ni dokončno dognanega in v tem smislu za znanost ni nič absolutnega in večnega. Toda to ne pomeni, da absolutnega sploh ni in da ga Marx in Engels tajita. Engels vendar to isto misel poudarja v drugem delu citata, ki ga navaja dr. Ušeničnik. Absoluten, večni je „nepretrgani proces nastajanja in prestajanja, vzpenjanja od nižjega k višjemu brez konca“ in ta proces tvori okvire našega znanstvenega raziskovanja, v tem okviru tvorijo relativne resnice in relativna spoznanja „drobce absolutne resnice“, ki nas — kakor smo že v prvem delu naše polemike rekli — približujejo neskončno oddaljenemu, toda vendarle objektivno obstoječemu cilju absolutne resnice.

Dr. Ušeničnik tega ni razumel, toda vsi pravi nadaljevalci Marxovega in Engelsovega dela so to razumeli. V „Materializmu in empiriokriticizmu“ pravi n. pr. o tem vprašanju avtor tole:

„... Človeško mišljenje je torej po svoji osnovi sposobno, da nam predaja absolutno resnico, ki je vsota relativnih resnic, in nam jo tudi predaja. Sleherna stopnja v razvoju znanosti dodaja vsoti absolutne resnice novo zrnice; toda meje resničnosti sleherne znanstvene postavke so relativne in bodo z nadaljnjim naraščanjem znanja ali zožene ali razširjene...

S stališča modernega materializma, t. j. marksizma, so samo meje približevanja naših spoznanj objektivni, absolutni resnici zgodovinsko determinirane, obstoj te resnice pa je brez pogojev, brezpogojno se ji približujemo...”

Dr. Ušeničniku je seveda vse to težko razumeti, kajti njegovo gledanje na ta vprašanja je vseskozi statično. Tudi v tem pogledu zelo točno ugotavlja avtor „Materializma in empiriokriticizma“:

„... Razlika med subjektivizmom (skepticiizmom, sofistiko itd.) in dialektiko obstoji med drugim tudi v tem, da je v (objektivni) dialektiki razlika med relativnim in absolutnim sama tudi relativna. Za objektivno dialektiko je tudi v relativnem vsebovano absolutno. Za subjektivizem in sofistiko pa je relativno samo relativno in izključuje absolutno...”

Sodobni — kakor stari — idealisti si nadevajo krinko plemenite vere v „zmagoslavje človeškega duha“, v „duhovne svetinje“ in večne resnice ter obtožujejo dialektični materializem defetizma, brezobzirnega „gaženja vsega, kar je človeštvu sveto“, zatiranja duha, grobega obožavanja materialnih sil. Toda ali niso „večne“ in „absolutne“ resnice teh idealistov samo „resnice“ umirajoče epohe, ki jih dviga zato, da bi zaustavila korak zgodovine? Če je tako, ali se ne izprevrča to idealistično povzdigovanje „absolutnih“, „večnih“ resnic in „duhovnih svetinj“ v čisto materialno nasilje nad resničnim napredkom in zares svetim hrepenenjem človeka za resnico? Še nedavno so v Španiji Mavri branili te „absolutne“ in „večne“ resnice ter „duhovne svetinje“. „Zmagoslavje duha“ se sprevrča v najmračnejše nasilje nad duhom. To je pot idealistične filozofije.

Dialektični materializem ne postavlja ustvarjajočemu in iščočemu duhu nobenih pregrad v obliki dokončnih resnic, a odpira mu pot večnega boja za absolutno resnico, večnega napredka, večne borbe za resnično zmagoslavje duha. To ni samo boj poedincev, filozofskih izbrancev. Ta boj nosijo množice, ljudstva. To je istočasno boj proti zatiranju človeka po človeku, kajti tak odnos med ljudmi — s filozofskega stališča gledano — ni nič drugega kakor podvrženost človeške zavesti slepim materialnim silam v družbi. Dogmatizem, mračnjaštvo, „vsemoč ekonomskih razmer“, utesnjevanje duha itd. — vse to so dialektičnemu materializmu tuji pojmi, a — kakor smo videli — bistveno svojstvo idealistične filozofije.

Tembolj — da se milo izrazimo — čudno zveni spricho tega naslednja dr. Ušeničnikova izjava:

„... Množica išče sreče in če ji zaprete pot do duhovnih dobrin, jo bo poskala v materialnem uživanju. Za množice se izpreminja filozofski materializem v življenjski materializem...“ (str. 47.)

V prvem delu naše polemike smo navedli citat iz lističa „Mi mladi borci“ o materializmu. Žal je treba ugotoviti, da tudi akademik dr. Ušeničnik pogosto smatra raven „Mladih borcev“ za primerno orožje, da bi se sovražnik spravil s sveta. Gornji citat je vsekakor „mladoborčevski“. Naj mi bo za trenutek dopuščeno stopiti na isto raven, da morem odgovoriti dr. Ušeničnikovemu „mladoborčevskemu“ argumentu.

Dr. Ušeničniku je gotovo znano, da idealistična filozofija nobenega svojega pristaša ni pripravila do tega, da bi se odrekel izkarišcanju svojega bližnjega ali da bi kurje bederce zamenjal za beraško malho. Nasprotno, kakor smo doslej ugotovili, je idealistična filozofija v nekem smislu celo pogoj takega življenja, zlasti če pomislimo, da je obenem oficialna filozofija današnje družbe, ki se — kakor danes vsi priznamo — ne odlikuje ravno po preveliki ljubezni do bližnjega.

Nasprotno pa smo v prvem delu te naše polemike dognali, da je bil filozofski materializem v zgodovini največkrat zvezan z najplemenitejšimi dejanji človeškega duha, z akcijo ljudskih množic prav tedaj, ko je človek najbolj pozabljal na neposredno materialno stran svojega življenja, ko je torej duh zares doživljal svoje največje zmagoslavje. Materializem teh množic torej ni pahnil v geslo „nejmo in pijmo, zakaj jutri bomo umrli“,“ temveč je dvignil ljudske množice k zavestni borbi za napredek človeštva. Tudi dr. Ušeničnikova trditev o demoralizatorski vlogi dialektičnega materializma se je torej sprevrgla v škodo njegove lastne filozofije.

Dr. Ušeničnik sicer priznava, da je dialektični materializem razvil tudi „idealne sile“ v množicah. Toda, ali ni n. pr. tudi praznoverje taka „idealna sila“ brez objektivne podlage in vrednosti? — se sprašuje dr. Ušeničnik. Toda tu se močno moti, kajti tudi praznoverje ima svojo objektivno bazo: v nepoznanju materialnih sil prirode in družbe. V tem smislu spada navadno praznoverje v isto kategorijo kakor praznoverje idealistične filozofije: podvrženost zavesti slepim materialnim silam, o čemer smo že zgoraj govorili.

Tudi historični materializem ima svojo objektivno podlago: v spoznanju delovanja teh materialnih sil, ki določajo smer družbenemu razvoju. In zaradi tega — a ne po nekih „psiholoških zakonih“ — razvija dialektični materializem „idealne sile“ v ljudskih množicah.

Kako malo pozna dr. Ušeničnik duha dialektičnega materializma, najbolj očitno kaže njegovo pretresanje končnega cilja marksizma. Če se namreč po dialektičnem materializmu „vse menja“, pravi dr. Ušeničnik, potem je tudi končni cilj marksizma minljiva stvar in tako likvidira dialektični materializem sam politične cilje marksizma. Dr. Ušeničnik bi lahko pri Engelsu našel odgovor na ta „dvom“. Mi smo se ga dotaknili že v prvem delu naše polemike. Engels je dejal, da je prelom med kapitalizmom in socializmom obenem prehod človeštva od predzgodovine v pravo zgodovino. Taka označba ni samo slučajno govorniško sredstvo, temveč ima svojo vsebino. Filozofska stran tega preloma je v tem, da bo poslej zavest uravnavala družbene sile namesto spontanitete materialnih sil. Če je tako, potem je tudi razumljivo, da končni Marxov cilj ni nobena statična oblika, marveč gledano s stališča filozofije — vsebina takega družbenega razvoja, ki se bo vršil na osnovi

<sup>3</sup> Dr. A. Ušeničnik: Dialektični materializem, str. 47.

zavestne akcije ljudi v skladu z materialnimi razmerami na posameznih etapah razvoja. Iz tega izhaja, da dialektični materializem ne daje nikakih dokončnih in večnih resnic, toda prvičrat v zgodovini človeštva odpira ustvarjalni sili človeške zavesti svobodno pot k resničnemu zmagoslavju duha nad materialnimi silami prirode in družbe.

Nikakor se nismo dotaknili vseh vprašanj, ki jih postavlja dr. Ušeničnik v svoji brošurici, a zlasti se nismo spuščali v najrazličnejše podrobnosti njegove kritike. Pokazati smo hoteli samo na tiste napade na dialektični materializem, ki so najbolj pogosti in ki so obenem tudi najbolj politične narave. Toda ob zaključku hočemo opozoriti še na dve vprašanji.

Prvič, dr. Ušeničnik trdi, da „marksisti smeše filozofijo“.<sup>4</sup> Pri tem se sklicuje tudi na Simo Markovića, ki je dejal, da marksizem likvidira filozofijo. Dr. Ušeničnik se moti. Dialektični materialisti ne smešijo in ne zamujejo filozofije sploh in tudi ne samo tiste, ki odkrito „priznava Boga in nesmrtnost“, kakor pravi dalje dr. Ušeničnik, pač pa smešijo filozofsko praznoverje vsake vrste, kakor vsaka resnična znanost smeši navadno vražarsko praznoverje, ki bi ga nekdo hotel vtihotapiti na področje znanosti.

Drugič, dr. Ušeničnik se v svoji brošurici večkrat sklicuje na Maksa Adlerja in Simo Markovića. To ni slučaj. Oba ta znana „popravljalca“ dialektičnega materializma sta poskušala v filozofiji spraviti v sklad idealistično filozofijo z dialektičnim materializmom, kakor sta v politični praksi poskušala „spraviti“ dva diametralno nasprotna pola današnje družbe. Jasno je, da morajo vsi taki poskusi končati pri njihovih avtorjih na eni strani s popolno likvidacijo dialektičnega materializma, a na drugi strani z odločnim odklonom od proletarske razredne politike. Dr. Ušeničnik je seveda laže „obračunal“ s take vrste eklektično zmesjo, ki jo je samovoljno nazval „dialektični materializem“. Morda je to storil v dobri veri, kajti ta dva avtorja sta mu bila — poleg dveh Engelsovih del v slovenskem prevodu — edina podlaga za proučevanje dialektičnega materializma. Toda, če je tako, potem tudi mi lahko končamo z Brnčičevo ugotovitvijo: tako poročanje o dialektičnemu materializmu je „popačeno, nesolidno in tendenčno“, a tendenčno v prvi vrsti.

## Legenda o Henriku Tumi

Dušan Kermauner

(Konec)

### Pomanjkljivost Tumovega avtoportreta.

Ko je Italija l. 1924. Tumi dokončno odrekla sprejem v državljanstvo, se je preselil v svoj rojstni kraj Ljubljano. Tu je preživel zadnje desetletje svojega življenja politično-strankarsko nedejaven, ker se ni hotel priključiti nobenemu od obeh, srdito se med seboj borečih kril delavskega gibanja, izraslih iz stare socialne demokracije. Družbeno-politično je deloval dalje v glavnem le na področjih, kjer je lahko varoval videz, da stoji nekako v sredi med obema kriloma in ne podpira nobenega proti drugemu. V takem položaju je bil politično nujno osamljen in nerazumljen.<sup>1</sup> Zato je naravno dvomil v sebe kot politika, ko se je oziral na življe-

<sup>4</sup> Istotam, str. 46.

<sup>1</sup> Antonu Kristanu je pisal 24. marca 1926: „Kam me zanese usoda, ne vem, kljub vsemu znanju in premišljevanju za sedaj je trda in nezaslužena. Ga ni morda človeka, ki je bil v javnem življenju, ki je imel toliko veselja do dela in je toliko dela storil kot jaz — a sedaj niti delati ne smem.“