

Majerjevo delo je zelo raznoliko, saj je znan kulturni in politični delavec. V svojem življenju je opravljal zelo različne poklice — od urednika do univerzitetnega profesorja in politika. Vendar teh stavkov ne pišem, da bi ocenjeval ali kakorkoli ovrednotil prehojeno Majerjevo življenjsko pot, saj je pred njim še mnogo neraziskanih, neizkrčenih steza po labirintu filozofije, znanosti in kulture. Pišem jih, da bi opozoril na tiste plati njegovega dela, ki zadevajo filozofijo kot stroko, da bi opozoril na temeljne značilnosti njegovega filozofskega raziskovanja sodobne meščanske filozofije.

Nisem kaj prida brskal po Majerjevi bibliografiji. Po moji sodbi zadostujeta za oznako njegovih filozofskih prizadevanj že dve njegovi resnično temeljni deli: *Med znanostjo in metafiziko* (CZ — 1966) in *Strukturalizem* (Komunist — 1971 — Ta knjiga je izšla tudi v srbohrvaški izdaji nekoliko razširjena). Majerjevi priložnostni članki in referati na različnih seminarjih, posvetovanjih in simpozijih v bistvu ne spreminjajo značaja njegovega celotnega filozofskega opusa, čeprav ga nedvomno bogatijo in širijo za razsežnosti, ki daleč presegajo filozofijo kot stroko. Tu gre predvsem za tiste Majerjeve misli, ki zadevajo kulturno politiko in analizo naše kulturne dejavnosti pa tudi naše kulturniške srenje.

Temeljni predmet Majerjevega filozofskega strokovnega dela je analiza sodobne meščanske filozofije. V tem je tako rekoč neposredni dedič tiste tradicije znotraj marksistične filozofije, ki je samo sebe oplajala in gradila ob polemiki s smermi, ki so bile marksizmu tuje ali celo sovražne, zavedajoč se, da marksizem že sam po sebi daje marksistu v roke metodologijo za takšno obravnavanje. Kaj pravzaprav daje marksizmu to samozavest? To razlaga Majer takole: »Kakor Heglu je tudi Marxu pomenila filozofija enotno žarišče, v katerem odseva vsa raznolikost sveta, vendar ne kot pasiven odsev, ne kot spoznanje, ki pride šele takrat, ko se je neko zgodovinsko obdobje že končalo, temveč kot aktiven človekov projekt, kot anticipacija bodočega, kot misel, ki revolucionira obstoječe in ustvarja nov svet.« (*Med znanostjo in metafiziko*, str. 28). To pomeni, da filozofija kot teorija ne more biti samozadostna, ker njeni problemi niso samo njeni problemi, ampak zadevajo v samo srž našega obstoja. Zato po Marxu teoretičnih problemov ni mogoče reševati zgolj na teoretični ravni: »Ta Marxova teza opo-

zarja predvsem na to, da filozofije ni mogoče reducirati na epistemologijo, na gol kognitivno-indikativni odnos do stvarnosti . . .« (Idem, str. 29).

S tega vidika je tudi jasno vnaprejšnje stališče do sodobne meščanske filozofije, ki ga je zavzel Majer: ker ta filozofija ni razumela Marxa, še manj pa svojega ideološkega stališča, je obnovila tisto filozofijo, ki je bila idealistično ukinjena že v Heglovi filozofiji, praktično pa pri Marxu in Engelsu. In ker je Heglovo filozofijo hkrati z Marxovo in Engelsovo ovrednotil kot prevladanje vse prejšnje filozofije, pomeni sodobna meščanska filozofija nazadovanje: »Obnova kantovstva, vznik in prodor pozitivizma v drugi polovici devetnajstega stoletja so bili prvi nedvoumni znaki tega nazadovanja. (Idem, str. 30)

Majerjev program je bil torej dokazati resničnost gornje teze. Pred takšnim stališčem ob vrednotenju zgodovine filozofije pa so precejšnje in nevarne čeri: velik del marksističnih zgodovinarjev filozofije je zašel na stranpota sociološkega ali ekonomskega redukcionalizma, se pravi na uporabo poenostavljene sheme »baza — vrhnja stavba«, ki naj bi bila temelj enoznačnega in enosmernega determinizma tudi na idejnem (filozofskem) področju, po drugi strani pa na ideološko kvalifikacijo (ali bolje: diskvalifikacijo) marksizmu tujih filozofskih smeri: če je kakšni struji bil dokazan npr. subjektivni idealizem, se je analiza ob tem že končala, ne da bi se skušala poglobiti v razlago motivov za takšno filozofsko stališče. Temu je običajno sledila tudi ideološka, politična diskvalifikacija. Primerov takšnih analiz mi menda ni treba navajati, saj so jih polne npr. strani sovjetske filozofske revije *Voprosi filosofie*, pa tudi posamezne knjige, in ne samo ruske — češka in posebej bolgarska bera tega stila pisanja o zgodovini filozofije je naravnost zavidljivo obilna.

Ali in v koliko se je Majer izognil tem težnjam, ki pravzaprav analizo izredno olajšujejo — kolikor lahko ob takšnih simplifikacijah sploh še govorimo o »analizi«? Predvsem s tem, da je dejansko proučeval posamezna dela predstavnikov posameznih meščanskih filozofskih smeri in jih konfrontiral z ustreznimi Marxovimi in Engelsovimi mislimi in kritičnimi zamislami. S tem se je izognil pavšalnim ocenam, ki nivelizirajo, izenačujejo predstavnike kake filozofske smeri in jih postavljajo na skupni imenovalec. Sicer pa si oglejmo primer Majerjeve analize iz knjige *Med znanostjo in metafiziko*, katere temeljna naloga sicer je bila raziskovanje predmeta filozofije, kakor se kaže v meščanskih filozofskih šolah.

Ob Comtovi filozofiji z njenim programom »pozitivne filozofije« je ugotavljal Majer njen *imanentni poraz*, ker je na koncu morala pristati na prav tistih spekulativnih predpostavkah, ki jih je sama kritizirala. Točna je Majerjeva misel, da je pozitivizem prodiral *mimo* nemške klasične filozofije in da je nekako zato tudi končal pod njeno ravnijo. S tem se je seveda mogoče strinjati, vendar tu ne gre metati celotnega pozitivizma v en sam koš. Navsezadnje je vsaj za dobršen del predstavnikov *Dunajskega krožka* bilo prav značilno ukvarjanje s Kantovo filozofijo, čeprav jim je ta bila bolj negativni pobudnik (o čemer Majer sicer govori v zvezi s Carnapovo filozofijo). Prav z znano razvojno črto od Berkeleyja in Huma dalje ter ob podpori naravoslovne znanstvene metodologije se je znotraj tega razvil poseben način mišljenja, pa tudi njegov predmet, ki dejansko ni primerljiv, ni združljiv z mišljenjem in njegovim predmetom znotraj nemške postkantovske klasične filozofije. Ima pa Majer popolnoma prav, ko pravi, da vodi odpravljanje,

ukinitev filozofije zgolj po teoretični plati samo v novo filozofijo, ne pa v znanost, kakor so mislili stari pozitivisti — pa tudi novi.

Podobno ugotavlja tudi pri obeh glavnih smereh neokantovstva. Marburška šola je zašla po eni strani v ozko in filozofsko enostransko logicistično smer — brez prave vednosti o logični naravi logičnega — badenska šola, ki je bila usmerjena kulturno-zgodovinsko pa je pristala v »novi dimenziji« filozofije — v vrednostni filozofiji. Vloga Casirrerja je tu nemara — vsaj v estetiki — večja, kot se splošno misli. Starejši pozitivisti in novokantovci so bili neuspešni, ker so hoteli oznanstveniti filozofijo, pri tem pa so uporabljali neustrezne metode, ker niso znali razlikovati med specifiko naravoslovja in specifiko filozofije. Kasneje je nekaj podobnega počel tudi Husserl s svojo fenomenologijo. Prav ob primeru Husserlove fenomenologije je prikazal Majer svojo marksistično metodo, ki ni redukcionistična, ampak skuša biti imanentna kritika notranjega sistema pa tudi kritika z vidika celote neke družbene epohe. Pokazal je, koliko je fenomenologija dolžna predhodni filozofiji, npr. Tomaževi »intencionalnosti« (mentalni vsebini duševnih aktov), Bolzanovi »resnici na sebi«, Descartesovemu »cogitu« itd. ter dokazal, da je edina prava novost fenomenologije »... samo dosledneje izpeljana ideja korelacije subjekta in objekta in seveda aplikacija sistema redukcij...« (Idem, str. 86).

Filozofska kriza in kriza klasične fizike ob koncu stoletja se je v Husserlovi misli »... navsezadnje izkazala za krizo subjektivnega idealizma in filozofskega transcendentalizma sploh.« (Idem, str. 89), pri čemer pa sploh ni uvidela pravih problemov ne v filozofiji ne v »dejanskih problemih in dilemah časa«. In prav ta nezadostnost fenomenologije, njeno izključno teoretsko reševanje teoretskih vprašanj, je povzročila, da sta iz nje izšli in se tudi od nje popolnoma ločili dve različici eksistencializma. Majerjeva analiza Heideggerjeve variante filozofije eksistence kaže avtorjevo znanstveno in hkrati marksistično obravnavanje tega filozofa, ki je za mnoge — tudi pri nas — filozofska avtoriteta prvega reda. Ko se Majer prebija skozi enigmatične odstavke heideggerjanščine, skuša najti racionalno jedro te filozofije, jo uloviti v njenih družbenih razsežnostih ter oceniti njen poskus rešiti filozofijo iz krize, v katero je zašla. Že Ušeničnik je v svojem zapisu o Heideggru zapisal, da je njegovo govorjenje o »prihodu« biti pravzaprav pričakovanje odrešenika, boga. To pa ni filozofski ampak teološki izhod. Tako ni izpolnil niti lastnih pričakovanj niti pričakovanj cele generacije filozofije in zdí se, da je treba pritrditi Majerju, ko piše, »... da kakor se mu ni posrečilo (Heideggru) spraviti v sklad eksistencialno analitiko in topologijo biti, tako mu tudi ni uspelo, da bi ustvaril novo enovito koncepcijo filozofije, ki bi rešila filozofijo iz permanentne krize...« (Idem, str. 146). Ta vrsta eksistencializma je sicer prinesla v filozofijo marsikaj novega in tudi pomembnega — to Majer celo izrecno poudarja — vendar se je na koncu le »... izkazala za izraz, za pojavno obliko te krize same.« (Idem, str. 146).

Majer tudi pravilno loči Sartra od Heideggra in Jaspersa, ker se je pač Sartre približeval marksizmu, ga dobro poznal, razen tega pa je njegov eksistencializem samo določeno obdobje v njegovem filozofiranju. Majer meni, da »... Sartrov sprejem marksistične koncepcije filozofije najjasneje osvetljuje notranji zlom eksistencialističnega pojmovanja filozofije, njegovo filozofsko nevzdržnost.« (Idem,

str. 192, podčrtal avtor). Tudi tu se Majer izkaže ne samo kot pronicljiv analitik meščanske filozofije, ampak tudi kot marksist, ki vidi tudi nevarne čeri za usodo marksizma kot filozofije. »Kot ‚živi filozofiji‘ marksizmu ni prihranjena nobena nevarnost in izkušnja« (Idem, str. 204), saj ne sledi vedno lastnemu geslu, po katerem bi sama morala biti *filozofija, ki postaja svet*, ki je tako za Sartra kot za marksizem edina možna filozofija danes.

Majerjeva analiza usode sodobne marksistične filozofije je vredna ogleda in premisleka tudi danes. Gre namreč za tisto marksistično filozofijo, ki se je zaradi vsakdanjih nalog začela umikati pred življenjem ter stagnirala in se izneverila svojemu razrednemu poslanstvu. Tu ne gre zgolj za tiste dele marksistične filozofije, ki je pomenila ideološko sprevračanje marksizma v katekizem, npr. v Sovjetski zvezi in pri njenih satelitih, kar je rezultat notranjih protislovij znotraj družbe v teh državah. To pa vendarle velja tudi za kapitalistično družbo in ne nazadnje tudi za nas: »Ne bi bili marksisti, če se ne bi zavedali, da je kriza marksizma prav v obdobju proklamiranega in deklariranega uresničevanja njegovih najavtentičnih ciljev izraz zelo globokih in nevarnih protislovij, skozi katere prehaja danes naša samoupravna družba.« (Idem, str. 206). — Seveda je bilo to napisano pred 1968. letom, ko je bilo stanje marksistične filozofije tudi v Jugoslaviji dokaj zapleteno, če ne rečem kritično.

Med problemi, ki so po Majerjevem mnenju nezadovoljivo rešeni, je tudi problem odnosa med filozofijo in znanostjo ali kot pravi sam — med »ideološkimi in znanstvenimi momenti v znanstvenem spoznavanju.« (Idem, str. 208). Prav na tej točki se je tudi lotil kritične analize logičnega pozitivizma kot nadaljevalca starega pozitivizma, ki ga je sicer že ocenil in označil na začetku svojega dela. Izjemno zanimiva in znanstveno plodna je Majerjeva analiza Wittgensteinovega *Traktata*, — o čemer poroča dr. Andrej Ule. Z njo se sicer dá polemizirati, navsezadnje s tezo, da je Wittgenstein začetnik logičnega pozitivizma, kar pa nima odločujočega pomena. Bolj se mi zdi namreč verjetna možnost, da je dobil Wittgenstein to vlogo zato, ker pozitivisti niso razumeli njegove intencije. Res pa je, da je Moritz Schlick še v dobi pred nastankom *Dunajskega krožka* in pred objavo *Traktata* imel podobne misli, samo da jih je formuliral malo manj *orakeljsko* kot Wittgenstein. Vsekakor je tu veliko pripomogel tudi Bertrand Russell, čeprav ga pozitivisti sami ne omenjajo preveč radi, ker je bil njihov strog kritik in ker je tudi sam rad spreminjal lastno filozofsko pozicijo.

Majerjeva analiza logičnega pozitivizma — posebej Carnapovih poskusov reševanja analitičnih apriornih sodb, sega prav v srž problema sodobnega pozitivizma, v problem konvencionalizma, v problem različnih geometrij, pa tudi različnih logik. Majerju se zdi, da pozitivizem ni dovolj (pravzaprav sploh ni) upošteval Heglove in Marxove misli in sicer tam, kjer govori Marx o človeku kot o samoustvarjalcu. Seveda ne gre za to, da npr. Carnap ali Neurath ne bi razumela Marxa ali Hegla — gre bolj za to, kakor sem povedal že na začetku tega članka, da je pozitivizem v svoji filozofski poti šel mimo postkantovske nemške klasične filozofije in mu je bil npr. Heglov in deloma tudi Marxov način mišljenja ne samo tuj ampak tudi neznanstven, spekulativen, in zatorej popolnoma onkraj možnega znanstvenega interesa. Jezik pozitivizma in jezik nemške klasične filozofije sta med seboj neprevedljiva, pa naj si marksist misli o pozitivistih karkoli

in narobe. Seveda lahko govorimo o pozitivističnem predkantovskem nivoju filozofiranja, vendar s tem smo samo postavili lastno vrednostno lestvico pri ocenjevanju »višine« filozofskih dosežkov, kar se morebiti ne zdi povsem in z vsakega vidika utemeljeno. V vsakem primeru pa se dá s to tezo polemizirati. Tega ne kaže samo razvoj sodobnega pozitivizma v semantiko in v filozofijo znanosti, ampak tudi sam razvoj marksizma, ki vsaj v nekem delu opušča spekulativni način mišljenja in skuša s stvarnimi analizami dokazati svojo moč — predstavnik takšnega marksizma pa je Majer sam.

Majer je s svojo analizo meščanske filozofije druge polovice dvetnajstega stoletja in prve polovice dvajsetega dovolj utemeljeno pokazal, kako različne »jezike« govore te filozofije, kako se med seboj razhajajo do popolne nerazumljivosti in kako ostajajo glede rešitev svojih temeljnih problemov nezadostne in v tem smislu tudi nazadnjaške. V sami analizi seveda ni ostal samo pri pavšalnih ugotovitvah, ampak je pravično ugotavljal, kako so tudi te meščanske filozofije vsaka po svoje prispevale nekaj k širjenju človekovega spoznanja, saj je navsezadnje tudi marksizem sam stagniral in se je celo pri nas, ki smo deklarativno marksisti, moral boriti za svoj prav.

Tako Majerjeva analiza ne zadeva samo meščanske filozofije, ampak tudi sodobni razvoj marksizma. To kaže v polnosti tudi Majerjeva druga knjiga, ki je imela velik odmev tudi v širšem jugoslovanskem prostoru. Gre seveda za njegov *Strukturalizem*. Že sam naslov dela kaže, da gre za analizo sodobne in menda najmoderneje filozofske usmeritve — smeri bi skorajda težko rekli, kot ugotavlja navsezadnje tudi sam avtor. Hkrati pa se s tem kaže še ena bistvena značilnost Majerjevega filozofskega dela sploh, namreč reagiranje na tiste tokove meščanske filozofije, ki so našle — iz teh ali onih razlogov — svoje pristaše tudi pri nas. Njegove analize seveda niso nastale zato, da bi prepričale npr. heideggerjance ali strukturaliste o nezadostnosti njihovih filozofskih pozicij, ampak da bi pokazale nezadostnost, pa celo napačnost in filozofsko kratkovidnost drugim, ki še niso »prepričani«.

Iste odlike, ki smo jih našli pri prvi knjigi, zadevajo tudi drugo, s to razliko, da je tu Majer sorazmerno bolj podroben, informativen, ker obravnava eno samo usmeritev. V nasprotju z drugimi filozofskimi smermi, ki so se razvijale v skladu s tradicijo, bodisi da so nadaljevale že neko utečeno filozofsko smer ali pa se razvijale ob negaciji filozofije, filozofske smeri, se je po Majerju začel strukturalizem drugače. Strukturalizem je izšel iz lingvistike, »... se pravi znanosti, ki je bila vedno daleč od filozofije.« (Strukturalizem, str. 3) Kljub temu pa je odprl nekatera filozofska vprašanja, »konstruktivno pa je vplival na razvoj cele vrste znanstvenih panog, ne nazadnje tudi na razvoj sodobnega marksizma, zlasti močno pa vpliva v zadnjem obdobju na literarno teorijo in kritiko.« (Idem, str. 6). To je tudi razlog za odmevnost strukturalizma v našem kulturnem in filozofskem prostoru.

Majer se je v svoji knjigi kritično spopadel z zelo različnimi nosilci strukturalističnega gibanja, z Lévy-Straussom, z ruskim formalizmom, s češkim strukturalizmom, s sodobno Derridajevo gramatologijo, z Lacanom, ki ima predvsem v zadnjem času pri nas svoje posebno fanatične častilce in, kar je pomembneje, Majer se je tu odkrito spoprijel z enim najbolj zanimivih »marksističnih« struk-

turalistov, z L. Althusserjem, kjer pokaže na nekatere šibke točke njegovega pojmovanja ideologije, na njegovo teorijo adaptacije in utilitaristične posledice njegovih teorij. Majerjeva knjiga na koncu izzveni v podobno, če ne že isto v misel, kot v knjigi *Med znanostjo in metafiziko*, da namreč teoretičnih problemov ni mogoče reševati zgolj teoretično, ampak jih je treba družbeno preveriti in uresničiti.

Boris Majer je tako v dosedanem delu na filozofskem področju pokazal in dokazal moč marksistične metode raziskovanja in analiziranja sodobne filozofije. Nikoli je ni jemal kot nekaj kabinetnega, ampak kot družbeni pojav, ki po eni plati kaže lastno imanentnost, se pravi notranji razvoj, po drugi pa povezanost s celotno družbenozgodovinsko epoho. V to relativnost, v medsebojno povezanost filozofije kot teorije in filozofije kot prakse je vključil tudi sodobni marksizem, ki mu ni nekaj, kar je nad epoho, nad filozofijo in nad znanostjo, ampak mu je miselni in praktični proces, ki je prav tako kot meščanska filozofija sam podvržen istim družbenim zakonitostim.

Brez pretiravanja lahko rečemo, da je Majer na tem področju vodilni jugoslovanski filozof, vodilni zato, ker si je edini zastavil načrt marksističnega ovrednotenja sodobne filozofije kot celote. In z vidika celote so videti tudi posamezne filozofske šole v drugačni, objektivnejši luči. In zato je Majerjev marksizem ustvarjalen in tudi nekonformističen.