

PROBLEMI SODOBNE DRUŽBE

EVROPSKI ČLOVEK MED DIALEKTIKO IN METAFIZIKO

Filozofija naj bi bila po mnenju nekaterih tako vzvišeno in prazno duhovno razkošje, ki nima nič opraviti z življenjem, zlasti pa ne v majhnem plebejskem narodu, kot je slovenski.

Se posebej pa lahko nastane vtis, da nimajo nobenega praktičnega pomena zelo splošna filozofska vprašanja, na primer o odnosu med dialektiko in metafiziko. Zato je zanimivo tako vprašanje osvetliti v zvezi z našim nacionalnim in družbenim dogajanjem, saj ga pod takim kotom nismo prevečkrat opazovali.

Obravnava odnosa dialektika—metafizika je lahko koristna tudi sami filozofiji. Danes vladajo, kot bomo omenili v drugem delu, nejasni pojmi o dialektiki, metafiziki in njunem pomenu za človeka tudi v tistem delu sodobne marksologije, ki ni brez odjeka v jugoslovanskem prostoru.

I

Soočiti sodobno družbo z dialektiko — pomeni soočiti jo z jedrom vse človeške in filozofske zgodovine, s stalnim spopadom med človeškim in nečloveškim v samem človeku.

Kot filozofsko dialektiko naj začetno in približno določimo tisti zavestni nazor o svetu in človeku, ki trdi: vsi posamezni in najbolj splošni pojavi so bistveno spremenljivi; vsi imajo tako notranje »gibalne« sile, kot se vsi medseboj določajo, bistveno delujejo eden na drugega ter prehajajo drug v drugega: *prehodi kvantiteta — kvaliteta in notranja nasprotja ter protislovja* so med bistvenimi in najbolj splošnimi vzroki vsega spreminjanja in podobna stališča.

Metafizika je filozofski nazor nasproten tem osnovnim stališčem dialektike.

Filozofska dialektika in metafizika sta na videz zelo daleč od osrčja človekovega življenja, zlasti od posebnih vsebin, ki jih doživljajo člani ožjih skupin: Slovenci, Jugoslovani in Evropejci.

Ta odmaknjenost filozofije od življenja je čisti videz.

Ob spopadu dialektika — metafizika lahko filozofija z vso zgodovinsko utemeljenostjo in brez preroške poze poreče tudi Slovencem in Jugoslovanom: prav zato gre v tej navidezno »tuji« zgodbi, de te fabula narratur.

Slovenci — kot vsi Jugoslovani — smo bili namreč v svoji evropski zgodovini v mnogočem izrazito metafizično izobličeni in ujeti. Vsi naši skupni vzponi k svobodnim, svetlejšim ravnam pa so bila živa človeška dialektika.

Naše nacionalno dogajanje je vtakano zlasti v razvoj Evrope v zadnjem tisočletju, ki je bil stalen in zaostren dialektičen spopad med človeško dialektiko in metafiziko. Filozofska dialektika in metafizika sta samo del te evropske dinamike.

Evropska humanistična dialektika: razvoj evropske »materialne« in »duhovne« kulture kot prevladanje ustvarjalnega subjekta nad objektom; težnje k oblikovanju širokega družbenega subjekta z delitvijo ustvarjalnih področij, tj. razvoj razčlenjene kulturne občenosti; težnje k polarni povezavi med svobodno osebnostjo na eni in integrirano kulturno skupnostjo na drugi strani; bolj živo kulturno, ekonomsko in socialno napredovanje v zadnjem tisočletju kot v drugih delih sveta; najhitrejša in najtemeljitejša spreminjanje družbenih formacij ter najgloblje družbene revolucije (velika francoska in oktohrska revolucija).

V evropskem političnem, družbenem, gospodarskem, umetniškem in znanstvenem dogajanju so se zadnjih petsto let hitreje kot kjerkoli drugje oblikovale vse nove kvalitete, ki so često stale med seboj v odnosu plodnih tez, antitez in sintez (različne izrazite družbenoekonomske formacije, umetniške, filozofske in znanstvene smeri ter pogledi).

Evropska družbena metafizika: država, religija, vladujoče razredne in nacionalistične sile se odtuje družbeni celoti, postanejo sila nad družbo; ekonomska in družbena stihija doseže z gospodarskimi krizami in svetovnimi vojnami v Evropi zgodovinski vrh; evropska »višja sila« podredi v obliki imperializma in kapitalizma ves svet ter do leta 1945 vse bolj zadržuje družbeni razvoj same Evrope in celega človeštva.

Ta evropska družbena »metafizika« raste na razviti »dialektiki« evropske kulture, jo vse do danes intenzivno podreja in vsrkava. Na močni težnji evropske družbe k razviti kulturni skupnosti se neprestano javljajo neobvladani ožji organizmi (države, vladajoči razredi). Ti kot samostojne sile podrejajo vso družbo in vladajo v njenem imenu.

Razvitost evropske družbe pa zahteva tudi od teh metafizično odtujenih, pollaščevalnih in konzervativnih struktur sorazmerno visoko razvitost — sicer ne bi mogle obvladati humanističnih vsebin Evrope.

Tako se je spopad človeškega in nečloveškega, dialektičnega in metafizičnega v Evropi posebej zaostril in dosegel visoko raven. Razviti filozofski dialog med metafiziko in dialektiko je prav v Evropi pomemben sestavni del te visoke ravni. Zaradi tega je temeljito preraščanje tega spopada na višji stopnji nemogoče brez filozofskih naporov. Dosedanje tesno prepletenost evropske kulture in oblastništva je mogoče plodno razdvojiti le takó, da z uničenjem oblastništva ne uničimo tudi kulture. Tako kvalitetno razločevanje pa je nemogoče brez teoretične misli.

Vse, kar velja za evropsko družbeno in miselno dogajanje, pa še posebno velja za nehanje v našem ožjem nacionalnem in mednacionalnem prostoru.

Mala ljudstva Slovenije in Jugoslavije je na najpomembnejšem evropskem razpotju stoletja premetavala evropska stihija in še posebej so jih tlačile evropske odtujeno-metafizične družbene sile. To tlačenje je bilo toliko hujše, ker so odtujene sile imele svoja središča zunaj našega etničnega telesa. Takó se je zdelo skoraj povsem nemogoče, da jih dosežemo in premaknemo s svojimi rokami, zato so nam bile še bolj odtujene.

Zlasti tiste evropske odtujene sile, pod katerimi so živeli Slovenci, so bile visoko razvite, saj so rasle hkrati s pridobitvami najrazvitejših delov Evrope in na njih.

Zato se Slovencem te tuje sile niso javljale samo kot surov pritisk, temveč so imele tudi veliko duhovno-organizacijsko moč. S tem pa je v naših očeh

bila njih materialna in številčna sila podeseterjena, prav tako pa občutek naše nemoči nasproti njim.

Zaradi te nemoči smo, podobno kot drugi najbolj tlačeni narodi sveta, dolgo metafizično iskali odrešitev zunaj in onstran tega sveta, kot Črtomir, ki je odšel iz domovine za goro zeleno.

Ker pa je bila vladujoča tuja moč tudi duhovna, se nam je večkrat prikazovala od daleč povečana kot utelešena kultura in modrost — sploh kot utelešeni duhovni princip. Takó je bil naš metafizično-odtujeni položaj v naši duševnosti neredko dvakratno sprevrnjen. Ne samo da nam zemске korenine našega tlačenja niso bile jasne in da smo svojim svetovnim težavam iskali izhoda izven tega sveta, temveč se nam je zdelo, kot da nas povečuje tisto, kar je povečano nad nami kot absolutni vladar. Zato so ljudstva, pri katerih je bilo središče tuje posvetne in duhovne nadvlade, bila manj zaslepljena glede njih resnične vsebine kot mi, ki nas je najbolj prizadela: bili smo večkrat bolj cesaristični od samega cesarja.

Zato smo neredko inozemne življenjske principe, ki so bili že v svoji domovini duhovna in družbena absolutizacija, sprejeli bolj resno, usodnostno, z večjim, skoraj otroškim zaupanjem, in jih poskušali bolj temeljito uresničiti kot njih tvorci. Kantovskemu kategoričnemu imperativu (moramo, naša dolžnost je), s katerim smo sami sebe tolikokrat z vso doslednostjo obvezali, smo često dali tisto vsebino, ki je bila v resnici najbolj tuja našim življenjskim interesom.

Sestavni del naše metafizične usmerjenosti je bil tudi znaten del uradnega filozofiranja na Slovenskem. To je sicer doseglo znatno strokovno raven. Vendar razen kakšnih izjem absolutiziranih principov druge evropske filozofije po pravilu ni poskusilo temeljito prerasti. V uradni filozofiji se na primer nikoli ni močneje javil odmev Heglovega poskusa »destruirati metafiziko«, čeprav je bil njegov avtor na koncu soliden državni filozof v drugi zelo »metafizični« in »transcendentni« deželi. Prusiji — toda vsekakor manj metafizični kot tradicionalna Slovenija.

Še danes ostanki te stare duhovne atmosfere in strukture ustvarjajo v Sloveniji in Jugoslaviji take posamezne zastopnike »evropskih« principov, ki jih izvajajo bolj absolutizirano kot tujci, njih lastni avtorji (pa naj bo to ali totalitaristični ali individualistični ali »čisti duhovni« ali potrošniški ali tehnokratski ali biokratski ali klerikalni ali liberalistično-strankarski princip ali njihove kombinacije).

Bilo bi v neskladu z zgodovinskimi dejstvi, če bi to metafizično doslednost ocenili kot absolutno stanje, ki je vseskozi prevevalo vse Slovence. Kot v vsakem narodu, je bilo tudi pri nas vedno nemalo mlačnih ljudi, ki so iskali mlačne kompromise in se zapirali v ozke interese. Čeprav so bili ti ohlapneži številni, v naši stalno zaostreni nacionalni situaciji često niso dajali tona.

Zdi se, da tudi v zadnjem času raste delež take usmerjenosti — zlasti zapiranje v navidez »nepolitične« privatno potrošniške interese (čeprav žive še dosti močni elementi vseh omenjenih družbenih absolutizacij).

Zato se pri nas danes zaostre tudi vprašanje: ali je naša in evropska osvoboditev od družbenih odtujitev v tem, da se prepustimo stihiji drobnjarskih teženj. Izkušstvo kaže, da so te nemočne, ohlapne »sredine« morale vedno sprejeti hlapčevanje odločnejšim »metafizičnim« nosilcem znotraj ali zunaj naših tal. Dolgo izkušstvo kaže, da so samo kulturne vsebine tiste, ki nam

lahko zagotove dostojno mesto v svetu (smešno je pomisliti, da bi bili kdaj močnejši v nuklearnih bombah), našo kulturno-nacionalno moč pa razvijali samó ljudje, ki so na naših tleh ustvarjalno uresničevali najbolj splošne humanistične vrednote Evrope in sveta in jim hkrati znali dati čimbolj našo, individualno poglavitost: njihovo ustvarjanje je bilo živa dialektika občega in individualnega.

Našo metafizično uklenjenost so kot močni tokovi prebijali samo humanistični-principialni, izvirni ustvarjalni akti (če se omejimo samo na slovenske okvire — Prešeren, Cankar, osvobodilna in socialistična revolucija ter odpor stalinizmu).

Trditve, da je bilo v teh aktih dosti človeške dialektike, niso nikakor izumetničene, nenaravne. Vsi ti vzponi so bili izrazita negacija evropske metafizike nad nami in v nas. Bili so dialektična vez med varovanjem ter originalnim razvijanjem evropskih vrednot; izrazito povezovanje z najnaprednejšimi tokovi sveta prek vseh evropskih monopolističnih utesnitev.

Povezanost filozofske dialektike z družbeno se je zlasti utelesila v osvobodilni borbi in prevladovanju birokratizma.

Ta povezana sila je pri nas temeljito razbila evropsko zgodovinsko metafiziko — odtujitev. Zato je osnovno politično dogajanje v Sloveniji in Jugoslaviji od 1941. leta sicer majhen, toda humanistično pomemben predhodnik korenitega prehoda stare Evrope v novo. Klasična zahodnoevropska družbena metafizična struktura ni bila v 20. stoletju nikjer tako temeljito razmajana kot pri nas.

Revolucionarni del našega delavskega gibanja je imel pri tem osrednjo vlogo, ker je zavestno dialektično povezal: diferenciacijo starih slovenskih družbenih oblik, ostro ločitev vsega humanistično-naprednega od stare družbe in združevanje novega slovenskega subjekta; povezovanje slovenskih individualnih razmer in stremeljenj z jugoslovanskimi in mednarodnimi naprednimi tokovi. Takó se je slovensko napredno nacionalno in družbeno gibanje iz provincialne osamljenosti in razdrobljenosti nenadoma vključilo v najnaprednejši del svetovnih socialističnih in naprednih dogajanj.

Pred drugo svetovno vojno pa se je tudi znotraj klasičnih evropskih oblik na naših tleh (npr. katoliški in »liberalni« tabor) zaostril proces v temeljiti in trajni diferenciaciji med ozkimi polaščevalnimi na eni ter kulturnimi, obče-ljudskimi, moralnimi silami na drugi strani. Ko so se vsi ti procesi strnili z delavskim gibanjem v osvobodilno in socialistično revolucijo, so bile v 20. stoletju prvič na majhnem delu klasičnih zahodnoevropskih tal tesno združene vse ustvarjalne humanistične sile.¹

Očitno je, da samo taka odločna dialektično-humanistična sinteza lahko izvede Evropo — pota so seveda zelo različna — iz njenih metafizičnih stagnacij na višjo raven, katere možnost je že neposredno navzoča z razvito evropsko kulturo. Le taka sinteza vsega humanističnega lahko izvede kulturno Evropo iz podrejenosti konservativni Evropi. V Evropi danes obstoje siromašne eklek-

¹ Bilo bi smešno precenjevati našo vlogo in podcenjevati odločilni pomen oktobrske in kitajske revolucije ter zloma imperializma za nove odnose svetovnih sil. Takega deleža v ustvarjanju novega razmerja svetovnih sil mi vsekakor nismo imeli. Živeli pa smo prav mi na tistih objektivnih tleh, kjer smo se morali zgrabiti s specifično zahodno evropsko problematiko bolj kot druge socialistične revolucije.

tične težnje, ki poskušajo bolj elastično — z dvigom standarda in zmanjševanjem materialnih razlik — ovekovečiti stare omejitve evropskega človeka, predvsem pa odtujenost evropskega delavca in intelektualca od bistvenega političnega odločanja.

Taki nižjevrstni poskusi, ki so se včasih javljali tudi pri nas, ne bodo sprostiti ogromnih ustvarjalnih potencialov Evrope, temveč jih morejo samo uspavati, zamegljevati temeljne evropske probleme in pripeljati Evropejce do tega, da se kot provincialci izenačijo z ostalo potrošniško maso največjega potrošniškega centra zahoda — SAD. Samo strnitev vseh ustvarjalnih sil vsake dežele Evrope v enoten družben subjekt lahko uresniči njihovo nadvlado nad starim, trohnelim. Eden od prvih korakov v tej smeri je bil storjen pri nas z nastankom Osvobodilne fronte in začetki samoupravljanja. Naša zgodovinska dolžnost je, da se mu ne izneverimo in se ne vrnemo nazaj na nižje odtujene ali razdrobljene privatniške ravni, temveč da s svojo nadaljnjo navzočnostjo na smeri edino možnega evropskega vzpona nekaj prispevamo k njegovi popolni uresničitvi.

Danes se čutijo možnosti, da Evropa izgubi del svojega dosedanjega kulturnega, znanstvenega in političnega prvenstva v svetu. Zato je sedaj toliko bolj potrebno, da se osvobodi monopolističnih, statičnih in atomiziranih struktur. Le tako bo mogla združiti svoje kulturne moči, ne zato da bi obdržala absolutno kulturno nadmočje, temveč da bi sploh mogla ostati med najbolj aktivnimi ustvarjalci prihodnje svetovne kulture in da ne bi postala velikanska potrošniška provinca. Osvoboditev evropske kulture pa se v celoti lahko izvede le tako, kot je v malem izvršena pri nas: strnitev vseh združenih kulturnih in humanističnih sil v novo, višjo kvaliteto, ki edina more prevladati vse različne oblike monopolizma in statističnosti.

Napredna stremjenja bi danes pri nas kaj hitro lahko zvođenela in se porazgubila v lagodnih notranjih in zunanjih kompromisih (ki jih v bistvu sklepajo tudi nekateri glasni »nedogmatiki«). Ti se zde zlasti primamljivi v trenutku, ko smo po tisočletju z osvoboditvijo in gospodarskim razvojem odstranili neposredne nevarnosti za nacionalni in fizični obstoj. Prav v tem času, ki lahko tudi samozadovoljivo in pomehkužujoče deluje, je zlasti nujna zavestna, hotena nacionalna dialektična usmerjenost: spojití dejavno zvestobo občeljudskim principom — samo njih prevladanje v vsem svetu daje malim narodom možnost človeka dostojnega obstoja — z njih čimbolj izvirnim, gibkim oblikovanjem v naših posebnih nacionalnih razmerah.

Te ugotovitve o stalnem spopadu dialektike in metafizike v naši in v evropski zgodovini že nakazujejo, da bo naslednji vpogled v filozofsko stran tega spopada tudi skušal prispevati k umevanju sodobnega duhovnega razvoja Evrope, Jugoslavije in Slovenije.

II

Kot smo omenili že na začetku, obstajajo še danes taki pogledi na zgodovino evropske filozofije, ki zamegljujejo spopad med filozofsko dialektiko in metafiziko ter boj med človeškim in nečloveškim v slovenski, jugoslovanski in evropski zgodovini.

Nekateri filozofi menijo, da je zgodovina evropske filozofije od antične prek Heglove do sodobne enoten tok, v katerem vlada en sam princip »svobode«, »subjektivitete«, »duha« ali podobno.

V okviru takih poenostavljenih sodb nehotе popolnoma izenačijo dialektiko in metafiziko in ne vidijo tistih razlik med njima, ki so za evropskega človeka bistvenega pomena.

Vprašanje, ki so v središču te razprave, se, na primer, neposredno dotika razlaga o enotnosti evropske filozofije, ki jo je dal filozof Landgrebe in ne upošteva dovolj izredno pomembnih razlik med filozofsko dialektiko in metafiziko. Mislim, da drži njegova ugotovitev: razvoj vse evropske filozofije je najožje povezan z vprašanjem o osvoboditvi človeka.

Toda v Landgrebejevi oceni različnih filozofskih stališč v osvobajanju evropskega človeka so nekatere temeljne nejasnosti. Združujejo se v podmeni, da je enotna vsa zahodna evropska filozofija — od antične grške do Hegla. Njena enotnost naj bi bila v naslednjem: vsa filozofija naj bi videla človekovo svobodo v vezanosti človeka na njemu nadrejeno strukturo celote, v vezanosti, ki je potrjena v njegovem spoznanju (podčrtal V.R.), pa ne glede na to, ali so ta prazivzvor grški nous, krščanski osebnı bog, Heglov absolut ali moderne »večne vrednote«.²

Upam, da bom vsaj v osnovnih potezih v tej obravnavi dokazal: prav na tem področju, kot ga navaja Landgrebe, je nastal najgloblji razkol v evropski filozofiji, ne pa njena enotnost. Zato bom ostal pri istem osnovnem vprašanju, kot ga postavlja Landgrebe: človekova svoboda in njegov odnos do »najvišjega počela sveta«.

Od antične filozofije pa do današnje se vleče bistvena razlika. Metafizično pojmovanje na eni strani postavlja najbolj splošno nad naravo in človeka kot absolutno ločeno in »nadrejeno« in s tem človeka zamišlja kot nesvobodno bitje. Na drugi strani dialektično-materialistično pojmovanje najbolj splošno dojema v njegovi resnični prisotnosti v naravi, svetu in v človeku, zaradi česar meni, da je človek sposoben svobodno-ustvarjalno delovati tudi najbolj na splošno, saj ono ni človeku absolutno »nadrejeno«.

Predstavniki metafizike so se že zdavnaj zavedeli, da dosledno pojmovanje vsemočne obče biti prikazuje človeka kot nemočno kreaturo, nemočno posledico te biti. Da bi nekako obvarovali tezo o nadnaravni biti in omilili dejstvo, da ta duši človekovo svobodo in odgovornost, so iskali izhoda s stališčem, da je nadnaravna bit ustvarila človeka kot svobodnega. Toda po tej metafizični poti zaidemo vedno v nerazrešljiva protislovja, ki jih je odkrila že dosedanja filozofija. Če obstaja vsemočna bit, ki »ustvarja« popolnoma nemočna bitja, bi s tem absolutno negirala svojo lastno naravo — vsemoč. Če je človekova svoboda od zunaj ustvarjena in dana človeku, to ni nobena svoboda, saj jo človek ni proizvedel in jo ne proizvaja, saj je ona njegova usoda-fatum itd.

Landgrebe izhaja iz teze o »enotni evropski filozofiji«, zato si že vnaprej zapre vpogled v to bistveno razliko med filozofsko dialektiko in filozofsko metafiziko in njuno povsem različno duhovno vlogo za človeka. Zapre celó omenjeno problematiko, ki jo je ob metafiziki priznal velik del evropske filozofije. Metafizika se zdi Landgrebeju in nekaterim drugim filozofom samo kot oznaka določenega tematskega področja filozofije — odnos človeka do absolutnega »prazivzora«, »prapočela« — ne pa kot določen filozofski nazor, ki mu na prav tem področju stoji nasproti drugačno spoznanje — dialektika.

² L. Landgrebe, Hegel und Marx, Marxismusstudien 3., 1954, s. 45.

V Landgrebejevi konceptiji o »enotni evropski metafiziki«, ki pa ji tudi sam pripisuje že določena stališča, ne samo tematiko, se gubi bistvena razlika med filozofsko metafiziko kot človekovo odtujitvijo-nesvobodo in filozofsko-znanstveno dialektiko kot sestavino človekove osvoboditve. Landgrebe izenačuje celotno evropsko filozofijo do Marxa s »teologijo«, ker ne vidi bistvene razlike metafizičnega »absolutnega izvora sveta«, ki je »nad« svetom, od dialektično-izkustvene »celotne biti«, ki je v čutnem svetu. Ne razlikuje »vezanost človeka« na »nadrejeno« absolutno bit kot duhovne-nesvobodne-nemoči od človekove sposobnosti povzpeti se tudi nad občo bit s tem, da jo spoznava in proizvaja.³ Landgrebe pa metafizično in dialektično, svobodno in nesvobodno ne hote izenačuje.

Zato Landgrebe prihaja do napačnega sklepa o principialni razliki med vso evropsko domarksistično filozofijo na eni in Marxom na drugi strani. Ne vidi, da se v vsej zgodovini evropske filozofije oblikuje dialektika kot prava filozofija svobode v stalnem boju z metafiziko, da klice te filozofske dialektike, globoko različne od metafizike vodijo do Marxove filozofske dialektike.

Res obstaja določena enotnost evropske filozofije, samo ne tako preprosta, kot si nekateri zamišljajo. Filozofska dialektika in metafizika vsekakor nista absolutno ločeni. Iz njunega stalnega spopada nastaja enoten tok evropske in svetovne filozofije. Ta je enoten samo kot dialog o istih osnovnih vprašanjih (človek in svet), nikakor pa v pogledu stališč in njihovih vplivov na človeštvo: ti so protislovni.

Prepričan sem, da težnja k presojanju sodobne filozofije z vidika spopada med dialektiko in metafiziko vključuje težnjo k porabi najbolj imanentnih filozofskih meril (ne socioloških ali družbenopolitičnih meril kot primarnih). Ta notranja, svojevrstna merila je izoblikovalo samo večtisočletno evropsko filozofsko izkustvo. Zato ocenjevanje zgodovine filozofije in človeka s tem merilom kljub vsem nujnim prazninam olajša korak naprej od poenostavljenih sodb o popolnoma »enotni evropski filozofiji« ali pa o temeljni »revolucionarnosti in enkratnosti evropske filozofije 20. stoletja«.

III

Filozofi niso »izumili« dialektike, saj je ta najbolj splošna »večna« struktura sveta in človeka.

Filozofi so »našli« le posebno obliko dialektike, zavest o dialektiki sveta in človeka. Rojstvo te posebne filozofske dialektike in njene metafizične omejitve pa so neposredno vtakane v rast človeka.

Prikaz nekaterih tipičnih stopenj v razvoju evropske filozofske dialektike in metafizike seveda ni podroben. Njegov namen je predvsem pokazati njuno mesto v razvoju evropskega človeka. S tega gledišča pa se odpirajo možnosti tudi precej drugačnih, bolj jasnih ocen, kot jih je dajala tradicionalna zgodovina filozofije, ki pa se podaljšujejo vse do danes. Obrnili bomo pogled precej daleč nazaj v zgodovino evropske filozofije, ker bo od tam jasnejša sodobnost evropskega človeka.

Ni zgolj naključje, da je evropski človek prav v antični Grški začel s filozofijo samega sebe človeško oblikovati. To možnost je prebivalcem nekaterih

³ Isto, s. 41.

antičnih grških mest dala temeljna človekova zgodovina — napredek človeka kot kulturnega, duhovnega in materialnega proizvajalca.

Prav na tisti točki razvoja vzhodnosredozemne — evropske kulture, ki jo predstavlja antična Grška, se je oblikovalo bistveno vprašanje: ali bo človeštvo, ki je s širšo delitvijo dela razvilo v sebi posebne sile, sposobno napraviti prvi korak k obvladovanju tega stihijskega razcepa ali pa se bodo človeku njegove lastne posebnosti vse bolj izmikale iz rok kot neobvladana sila, ki človekovo celovitost sebi podreja.

Tak prvi bistveni korak je mogla narediti — zaradi centralnega sintetičnega mesta antične Grške v vzhodnosredozemni družbeni proizvodnji in menjavi — prav vrsta prvih dialektičnih materialistov od Talesa do Heraklita.

Zgodovinska vloga tega materializma ni v tem, da bi namesto boga postavili materijo, da bi en metafizični absolut vrgli s prestola in ga zamenjali z drugim. Take in podobne razlage samo alihistično prenašajo spopad med evropskim cerkvenim idealizmom in mehaničnim materializmom iz 18. stoletja nazaj v drugačno družbeno okolje antične Grške.

Površno je tudi te jonske dialektike, kot to dela še del evropske tradicionalno usmerjene zgodovine filozofije, imeti za »prve racionaliste«.

Filozofski racionalizem je v evropski filozofiji največkrat metafizika, ki preveličuje razum kot absolutni »princip« spoznanja in nehanja človeka in tudi sveta, o tem pa pri miletski šoli ni skoraj nobenega sledu. Res doseže ratio-razum (seveda ne v smislu metafizično-razumske metode) v miletski šoli veliko slavlje, a ne kot absolutizacija, ki podredi človeka, temveč kot abstraktno mišljenje, ki je človeku podrejeno kot njegov instrument, s katerim prodira globlje in širše v svet kot čutno-predstavni mitski nazori.

Tudi izraza »naravoslovci« in »materialisti« sama zase brez dialektike osiromašita zgodovinski pomen miletske šole. Izraz »naravoslovci« nekako poniža te filozofe na tako »scientistično«, prirodnjakarsko usmerjenost, ki nima zveze s človekom in njegovim osvobajanjem. Druga označba »materialisti« je sicer utemeljena. Vendar je porabljena večkrat tako, da izbriše bistveni napredek dialektike v miletski šoli in dá nápak razumeti, da se filozofska dialektika začne šele pri Heraklitu.

V danih duhovnih razmerah je že miletska šola (Tales-Anaksimander-Anaksimenos) dialektična filozofska kritika in preraščanje predfilozofske mitsko-religiozne metafizike.

S tezo o vesoljni veljavnosti določenega naravnega počela (vode, zraka, apeirona), ki je vtkan v sam svet od vekomaj in ki je izvor in notranja vez vsega posameznega, so jonski materialisti prerastli politeistično predstavo o mnogih razcepljenih vzrokih sveta. Ta predstava je bila samo sprevrnjena oblika razcepljenosti človeka, ki je nastala z delitvijo dela in diferenciacijo družbe (vsak od mitičnih bogov je zadolžen za svoje posebno opravilo; ta za določene naravne sile, drugi za obrt, tretji za trgovino, četrti za modrost, politiko in vojno; seveda so nekateri že bolj abstraktni — bog usode).

Jonski materialisti prinašajo nov element dialektike, ker iz narave metafizično pregnana in med sabo ločena mitična načela spet vrnejo v naravo in svoje obče počelo integrirajo z posameznostmi. Prvi korak evropske filozofije s takim zavestnim povezovanjem najbolj splošnega in posameznega vsaj delno prerašča »naivno« predfilozofsko metafiziko in je nov vzpon človeške dialektike.

Jonski dialektični materializem je bil dosti manj pomemben za izvenčloveški svet kot za samega človeka. Bil je prvi korak korenite in celovite osvoboditve človeka kot človeka. Vse do tega trenutka ni bilo — to danes lahko z gotovostjo rečemo — nobene izpričane možnosti take osvoboditve človeka.

Bistven prispevek človekovemu celovitemu osvobajanju in samooblikovanju je dala miletska šola, ker je s tezo o vseobčem počelu, vključenem v svet, nakazala možnost, da človek oblikuje samega sebe v skladu z najbolj splošnim, ki je tudi v človeku in zato zanj dosegljivo. Ta je človeku dala slutiti, da ni nobene nujnosti, da bi bil večno razdvojen med mnoge bogove-počela, ki so bistveno ločena od njega in med sabo.

Drugi dialektično-materialistični prispevek Milečanov je v pojmovanju odnosa med »najvišjim« vzrokom in človekovim svetom. Vse dokler človeštvo veruje, da obstoje nadnaravni izviri sveta in človeka, je nujna — to kaže tudi poznejša metafizika — predpostavka: človekovo jedro je določeno od zunaj in človekovo bistvo je samo mrtva posledica teh nadnaravnih sil: zato je človek v bistvu fatalistično nesvoboden, da ne more po človeško-ustvarjalno sam s sabo razpolagati, da sploh ne more sam sebe v jedru ustvarjati.

Človekovi zavesti se posveti prvi žarek celotne človečnosti, ko se vsaj rudimentarno zave, da lahko spoznava najbolj splošne temelje »naravnega« sveta, kot prisotne v njegovi notranjosti in v dostopnem svetu, ko se zave, da ti temelji niso metafizični, absolutno nadnaravni. Takrat se človekova svoboda prvikrat pojavi kot stvarna možnost, pa če je njeno prihodnje uresničevanje še tako naporen in dolgotrajen proces.

Filozofsko spoznanje je bilo torej tisto, ki je prvo potrdilo evropskemu človeku, da so temelji sveta tostranski, nemetafizični. Sámó to spoznanje je bilo tudi prvi pomemben dokaz človeštva, da ni absolutnega prepada med človekom in najbolj splošnim počelom sveta. Ves odnos med človekom in svetom se začne bistveno spreminjati, ko se človek zave, da ni nobenega dokaza, da bi bil temelj sveta absolutno ločen od sveta, in ko se zave, da lahko s svojim »naravnim« spoznanjem dojema določene splošne temelje. Pojmovanje, da je voda (zrak itd.) temelj vsega, je kljub svoji ozkosti bistven preobrat, ker se naslanja na izkustvene dokaze o prisotnosti tega »elementa« v bitjih, dostopnih takratnemu človeku, in ker se človek zaveda, da je sámó s svojimi duhovnimi močmi (ne pa po kakšnem skrivnostnem »razodetju«, »prikazovanju«) prodril do določene naravne občosti in si jo tako podredil. Ko odkrivam (svoje) najbolj splošno spoznanje kot svoj proizvod, je še en bistven razlog manj, da imam najbolj splošno za tuje. Če splošno spoznavam naravno, tj. s svojimi danimi in meni razumljivimi močmi, ne pa z neko »nadaravno« pomočjo (»razodetjem«), je svet že s tem tudi vsaj delno moj predmet, ga vsaj delno prav s svojimi človeškimi močmi obvladujem.

Če pa občost sveta delno obvladujem s svojimi močmi, se odpira principialno večja možnost, da ga bom morda lahko obvladal tudi z drugimi svojimi močmi. Torej ni nobenega dokaza, da sem absolutno, v svojem posebnem bistvu in v svojem odnosu do bistva sveta samo posledica najbolj splošnega nadnaravnega svetovnega bistva. Moje spoznavno pollaščenje, podrejanje občega mi dokazuje, da lahko kot njegova posebnost aktivno sodelujem v njegovem celotnem oblikovanju in obstoju, ne samo v oblikovanju kakšnih površinskih in postranskih posebnosti.

Svoboda, ki se počasi poraja s človekovim prvim temeljnim spoznanjem odnosa med sabo in svetom, ni poljubnost ni prepotentnost ni mlahavost ni dekadenca, temveč je rast človečnosti. Človek prvikrat lahko zavestno zasluti: ker nisem absolutno odvisen od nadnaravne biti — bodisi tako da bi me specialno »varovala« pred svetom bodisi da bi meni v obliki prvega greha navesila vse nesreče — sem sam bolj kot doslej odgovoren za to, kakšen sem in kakšen je moj odnos s svetom. Ker je človekova lastna sila dognala nekaj bistvenega o odnosu s svetom, je nujno, da bolj kot doslej v svojih naporih išče izvir urejanja odnosa s seboj in svetom; in s tem širi edino možno polje človeške svobode — svojo ustvarjalnost. Z miselnim prevladanjem teze o absolutni metafizični biti človek prvikrat zazre možnost, da je samoustvarjalec, da sam sebe oblikuje.

Tak smisel je imel prvi korak evropske filozofije samo zato, ker je vseboval bolj jasno, bolj dialektično, a manj metafizično misel o odnosu med najbolj splošnimi počeli in svetom-naravo, o odnosih posameznega in najbolj splošnega v svetu, o človekovi ustvarjalnosti in naravi. Če hočemo točno izraziti zgodovinski pomen miletske šole, jo ne moremo označiti samo za materializem, temveč predvsem za dialektiko. Materializem kot spoznanje, da obstaja naravni objekt na sebi (ne absolutno ločen od človeka, toda tudi s svojo lastno, od človeka neodvisno vsebino) in da obstaja tudi naravna občnost sveta, je res pomemben del jonske filozofije.

Zgodovinski pomen tega materializma je v tem, da je globlja dialektika, da odpira večje možnosti dialektike med naravo in človekovo ustvarjalnostjo, subjektom in objektom, obćim in posameznim, ker v človekovi misli in praksi ne absolutizira nobenega od teh nasprotnih polov in jih ne loči tako absolutno kot mitske predstave ali kasnejša metafizična filozofija.

V tej prvi antićni grćki in evropski filozofiji pa je prisotna tudi možnost nove, ne več mitićno politeistićne, temveć filozofske metafizike. Ta se lahko spremeni celo v »poglobljeno«, bolj zapovedovalno, bolj okostenelo, bolj nećloveško metafiziko, kot je bila naivna in ohlapna mitićna metafizika.

Prva možnost metafizike, prisotna v miletski filozofiji, je reduciranje vse druge narave in sveta na neko posebnost in absolutiziranje te posebnosti (vode, zraka) kot najbolj splošne osnove sveta. Zato je že v prvi grćki filozofiji kal posebne oblike kasnejše filozofske metafizike — naturalistićnega materializma (na primer v obliki mehanistićnega materializma Demokrita, Descartesa, francoskega materializma 18. stoletja, energetizma itd.), pa tudi možnost drugih metafizik, ki so kakršnokoli posebnost (na primer, idejo, subjekt, osebo, življenje) absolutizirale kot najbolj splošen princip.

Druga možnost metafizike v jonski filozofiji je absolutiziranje najbolj splošnega in njegovih posameznih oblik. Prva evropska filozofska misel je utemeljeno — nasproti megleni mitoloćki predstavi o pluralizmu svetovnih in ćlovećkih vzrokov — poudarila najbolj splošna počela. Izkusstvo grćke filozofije pa je pokazalo, da tudi po tej poti lahko zaidemo v metafiziko, v absolutizacijo doloćenega najbolj splošnega zakona kot nespremenljivega, kot absolutno homogenega, enega istovetnega in absolutno vzvišenega nad posameznim. S tako metodo pa spet — ne glede na to, ali to absolutizirano obće utelesimo v idejo ali v kakšno posebno materijo ali pa celo v posameznost (kot najbolj splošno strukturo) — nastajajo možnosti ćlovekove nesvobode, odtujitve in deformacij. Filozofsko metafizićno najbolj splošno je namreć bolj trd absolut

kot mitološki pluralizem (četudi le-ta vsebuje večkrat kakšen malo »močnejši« svetovni vzrok od drugih, na primer kakšnega močnejšega boga od drugih: Zeusa). Zato vsak, ki se duhovno podreja takemu absolutnemu občemu, lahko tudi faktično pade pod močnejšo, globljo odtujitev in izobličenje, kot je duhovna vladavina difuznega, polnaravnega in polmetafizičnega, polčloveškega in polbožjega mitološkega pluralizma. Dovolj je zgodovinskih pričevanj, da je od grških časov do danes bila taka filozofska metafizika sestavni del še bolj moreče človekove odtujitve.

Zato je v jonski filozofiji poleg novih človeških in dialektičnih vsebin prisotna tudi možnost nove metafizike, nesvobode, alienacije.

To ni »slučajna« napaka v razmišljanju jonskih filozofov niti samó slabost filozofske dialektike ob njenih prvih korakih. Možnost metafizike je zakonito prisotna ne samo v vsej filozofiji, temveč v vsem človeškem: tudi v vseh dialektičnih napredovanjih v primerjavi z določeno prejšnjo nižjo enostranostjo. Vsak človekov napredek, ne samo miselni, je hkrati delni napredek človekove dialektike. Toda vsak napredek predstavlja samo eno ali nekaj strani človeka in njegovih odnosov s svetom, ne pa vse strani, saj so objektivni človekovi odnosi verjetno brezkončni ali pa vsaj za človeka neizmerni.

Človek pa takoj pade pod nov, morda še hujši metafizični jarem, če tisti novi odnos s svetom, ki ga je pravkar bolj človeško-dialektično oblikoval, absolutizira takó, da podenj subjektivistično »potlači« tisto, kar je samo prirejeno ali pa nadrejeno temu napredku (če na primer potlači pod konkretno posebnost — pod subjekt ali misel ali vodo ali zrak ali mehanično gibanje — vse druge posebnosti in najbolj splošne momente).

Možnost določene metafizike predstavlja torej vsak nov človekov dialektični korak. Obstaja možnost, da se te konkretne metafizične težnje omejujejo s stremljenjem k višjemu razvoju, k vse večji človeški celovitosti. Toda te nove stopnje ne morejo dokončno izločiti možnosti vseh novih metafizičnosti.

V vsaki človekovi dialektični pridobitvi je torej možna klica nove metafizike. Zato je spopad metafizike in dialektike obča ljudska zakonitost, ki ima v razvoju filozofije posebne oblike.

Zakonitost boja med filozofsko metafiziko in dialektiko, ki se začenja že s prvim korakom evropske filozofije, spričuje ves njen nadaljnji tok: na primer, uspešno premagovanje metafizike v filozofiji Anaksimandra in Heraklita kot tudi nova filozofska metafizika Kratila, Paramenida in Platona.

Anaksimandrov apeiron in Heraklitova dialektika sta znotraj prvotnega grškega (ne samo jonskega) materializma napredek, ki kaže: samó neprestano razvijanje že doseženih dialektičnih elementov more prerasti v njih prisotne metafizične kali, zlasti pa absolutiziranje najbolj splošnega počela in posebnih delov sveta.

Apeiron pomeni kvalitativni dialektični napredek v okviru same miletske šole, pomeni preraščanje njenih lastnih metafizičnosti. Anaksimander je namreč prvo počelo v veliki meri osvobodil metafizične omejitve posebnega (oblike vode, zraka in podobno). S tem je bila izpričana človekova moč, da se pri zamišljanju najbolj splošnega osvobodi pritlikave podrejenosti posebnemu in delnemu izkustvu in s tem morda tudi svojim lastnim delnostim.

Drug velik napredek Anaksimandra je prva zavestna dialektično-filozofska povezava kozmologije in antropologije, človeka in sveta. Anaksimandrov človek je sestavni del fizisa. Toda ta človek nastaja na poseben način: apeiron

se skozi dialektične razcepe in izločanja diferencira v posebnosti, ki na kraju same porode človeka ne kot izenačeno-uniformo, temveč kot posebno, enkratno bitje tega sveta.

Takó se oblikujejo prvi filozofski pojmi o dialektičnem odnosu človeka in sveta, o njunih bistvenih istovetnostih in razlikah. Ti pojmi preraščajo takó metafizično tezo o podrejenosti človeka nadprirodnemu absolutu kot tezo o podrejenosti človeka neki posebni naravni materiji. Anaksimandrova filozofija se potencialno vzdiguje nad obe te dve temeljni enostranosti, ki se bosta javljali vseskozi v kasnejši filozofiji in v življenju evropskega človeka (človek je delo božanske ideje; človek je živalsko, mehanično bitje).

Anaksimandrova predstava najbolj splošnega naravnega počela je tako visoko posplošeni pojem materije, da ga nadaljuje šele mnogo kasnejša filozofija (zlasti pa Engels v Antidühringu in v Dialektiki narave). Anaksimandrov apeiron pa v svoji pretežni, osrednji vsebini nikakor ni »spekulativno-metafizični pojem« kot ga včasih poskušajo razlagati, čeprav so v njem prisotni tudi taki elementi. Zamisel apeirona niti v enem izročilu⁴ ali dobesednem odlomku ni nekaj izvennaravnega, nadnaravnega in nadčutnega, kakršen je na primer spekulativno-metafizični, idealistični pojem platonovskega ali heglovskega tipa. Iz izročil o smislu apeirona se vidi, da je ta pojem nastal predvsem kot težnja posplošiti še preveč ozke, posebne pojme naravnega počela, da pa apeiron ni nikjer pojmovan kot absolutno nadnaravni, metafizični, duhovni ustvarjalec narave in človeka.

Posebno in posamezno po izročilih naravno-zakonito nastaja iz apeirona, ni torej od njega mistično ustvarjeno in se vanj naravno, nemistično vrača. Zato je Anaksimandrov svet dialektično-materialistična enotnost in prepletanje najbolj splošnega apeirona in posameznega, medtem ko je vsak »pravi« metafizični absolut nad vsem posameznim in posebnim. Res se v zvezi z apeironom javijo tudi nekateri antropomorfistično-spekulativni elementi, vendar ne v definiciji apeirona samega, temveč posebnosti, ki iz njega izvirajo (na primer stvari, ki nastajajo v okviru apeirona »plačujejo druga drugi kazen«; ta antropomorfistični element pa še nikakor ne dviguje samega apeirona idealistično nad naravo).

»Apeiron« je pravzor dialektičnih znanstveno-filozofskih kategorij (najbolj splošnih pojmov), saj je tipičen primer visoke, prave filozofske abstrakcije. Ta se ni povzpela nad posamezno in posebno, iz katerega je izšla, da bi se stihijsko, abstrakcionistično in absolutno ločila od njega, temveč da bi ga čim globlje zajela, da bi najbolj splošno prisvojila človeku-spoznavalcu. Visoki abstraktni dialektični pojmi se torej bistveno razlikujejo kot instrument človekove »vladavine« od abstrakcionistično-spekulativnih pojmov, ki človeka podrejajo njegovi lastni misli.

V apeironu so res skrite po že omenjeni obči zakonitosti metafizične možnosti, toda ne prvenstveno v omenjenih antropomorfističnih predstavah in v izrazu »božanski« (ki ga je morda prej dal komentator kot sam Anaksimander). Največja metafizična nevarnost je v tem, da se apeiron, ki sicer lepo izraža imanentno enotnost sveta, spremeni v absolutno edinstveni, nespremen-

⁴ Anaksimandra je ohranjen, kot znano, en sam dobeseden odlomek. Drugo so posredna sporočila, kar velja tudi za velik del drugih predsokratskih filozofov.

ljivi in nad vsem »vladujoči« princip, kot ga označuje eden od odlomkov. Tak obči princip bi bil — tudi če bi ga materialistično pojmovali — spet metafizika, kjer bi izključeval vse druge najbolj splošne, brezkončno številne principe. Vsaka nova filozofska dialektična pridobitev je torej možno izhodišče nove metafizike.

Nevarnosti, da filozofi absolutizirajo eno samo vseobče počelo, pa tudi če je to eden od najbolj splošnih momentov sveta, kot je apeiron (= Enotnost in Vse), je zapadla eleatska šola in Platon, prerasel jo je pa Heraklit v takem novem visokem poletu, ki zasenči tudi vse vzpone miletske dialektike.

Heraklitova filozofija korenito negira metafizično stališče o enem samem, popolnoma enotnem in osamljenem najbolj splošnem počelu sveta, ki še ni doživelo temeljitejšje kritike v jonski filozofiji (deloma pri Anaksimandru) in ki se še večkrat javlja tako v kasnejšem idealizmu kot v delu materializma.

Veličina Heraklitove filozofije je v jasni zavesti, da sta nasprotnost in spreminjanje prisotna takó v jedru najbolj splošne strukture sveta kot v jedru človeka. Heraklitu je jasno, da v svetu ne obstaja en sam, homogen, nespremenljiv princip — in se zato sploh ne spušča v iskanje enega samega principa — ampak da obstoji množstvo najbolj splošnih principov, točneje, najbolj splošnih momentov sveta. Ti so med seboj zakonito-polarno pogojeni in povezani v kompleksno najbolj splošno strukturo: nasprotje in enotnost = enotnost nasprotij, skladno in neskladno, spreminjanje in trajanje-stalnost, spreminjanje vsega in stalna zakonitost vsega, celota in del, eno in vse.

S tem je prvikrat zavestno oblikovana trajno odprta dialektična filozofija. Ta zahteva (zaradi zavesti o nujni spremenljivosti in notranji nasprotnosti vsake, pa tudi lastne misli) neprestano svobodno ustvarjalno gibanje človeka in filozofije ter označuje kot metafiziko, kot možno odtujitev vsako človekovo ostajanje pri katerikoli enostranosti, četudi je v njej dosežen delen človeški napredek.

Heraklitova filozofija je tudi močan dokaz, da dialektično poglobljanje pojmov o najbolj splošni strukturi sveta ne duši, temveč olajšuje oblikovanje zavesti o svobodnem človeku. Ker obstaja obča naravna zakonitost, skupna vsem ljudem, je seveda za Heraklita moder in družben človek, ki se po tej občosti ravna. Toda človek pri Heraklitu ni reduciran na to občo zakonitost. Ob sijaju Heraklitovih kozmoloških pogledov so večkrat pozabili na izrek o prebujanju evropskega človeka, ki ga je Heraklit, kot je sporočeno, izrazil že zdavnaj pred Sokratom: »Vsem ljudem je dano, da sami sebe spoznavajo in razumno mislijo«. S tem je povedano, da je človekova enkratnost v svetu tudi v tem, da spoznava posebnost samega sebe, s tem pa še ni ločen od občega logosa.

Velik del kasnejše filozofije vse do danes pada v metafiziko, ki je v svojih temeljih daleč pod ravniyo Heraklitove dialektike. S tem se oblikuje še ena posebna zakonitost filozofske in človeške dialektike. Še takó močni, prepričljivi in na izkustvu zasnovani dokazi ne morejo zagotoviti večne zmage že doseženi stopnji filozofske in človeške dialektike; boj zanj in proti metafizični dekadenci je trajna človeško-filozofska zakonitost.

Vse to kaže — a tudi kasnejše filozofsko izkustvo nedvosmiselno potrjuje — da je osnovni spopad v vsej dosedanji filozofiji in osnovno merilo njenega dosedanjega napredka prav dilema: dialektika — metafizika.

Seveda ni osnovni posel zgodovine filozofije, samo da abstraktno označi, da je ena filozofska misel »bolj dialektična«, druga pa »manj dialektična« ali pretežno »metafizična«. Dilema dialektika — metafizika je za vso filozofijo najbolj temeljna. Njej so druge, sicer pomembne filozofske dileme podrejene, ker so določene predvsem s svojim odnosom do filozofske dialektike in metafizike (se pa ne reducirajo na ta odnos). Res so na primer za oceno zgodovine filozofije pomembne in sami filozofiji immanentne dileme idealizem-materializem, subjektivizem-objektivizem, nominalizem-realizem, evidentizem-diskurzivno mišljenje itd. (na primer idealizem je pomemben tudi kot najbolj pogosta oblika dosedanje metafizike, čeprav se ne reducira nanjo). Toda mesto teh ožjih, posebnih dilem v zgodovini filozofije in osvobajanju človeka je določeno predvsem z njihovo večjo ali manjšo dialektično poglobljenostjo. Zato je lahko »pameten« idealizem seveda boljši od »neumnega« materializma — (Lenin). Takó idealizem kot materializem sta lahko izrazito metafizična. Človeška in filozofska vrednost vsakega posameznega primera teh enostranosti (sistema, teorije) je odvisna od mesta, ki ga ima v človekovem zgodovinskem boju med dialektiko in metafiziko.

V Aristotelovi filozofiji doseže antični dialog in spopad med metafiziko in dialektiko vrh. Ta raven dialoga metafizika-dialektika je presežena šele čez dve tisočletji, in sicer v Heglovi filozofiji.

Aristotelova filozofija je prozorno jasno pričevanje, da v trajnem spopadu med dialektiko in metafiziko raste kvaliteta filozofije prav z rastjo dialektike in se filozofija zaustavlja tam, kjer prevladuje metafizika.

Kljub močnim metafizičnim oklepom je Aristotelova dialektika v mnogočem bolj bogata in precizna, bolj fina kot pri Heraklitu.

To prvenstvo obdrži vse do Hegla in daleč prekaša večino sodobnih filozofskih smeri.

Tak vzpon Aristotelove dialektike je plod originalnega, izrazito filozofskega duha. Ta je znal ustvariti samostojno sintezo skoraj vseh posebnih znanj in posebnih oblik prakse, ni pa to mehanična heterogena zbirka vsega dotedanjega razvoja grške filozofije.

Aristotelova misel je dostopna za skoraj vsak takrat mogoč dialektično izkustven dokaz. V svoji lastni in tuji misli odkriva z znanstveno »brezobzirnostjo« skoraj vse tedaj možne nerazrešene probleme, skoraj vse tedaj možne logične in izkustvene protidokaze, skoraj vse tedaj možne hipoteze in različne rešitve, skoraj vse dialektične strukture sveta in človeka, ki so bile dostopne na ravni tedanjega človekovega znanja in prakse.

Zato je Aristotelova misel skoraj najvišja možna dialektičnost in duhovna svoboda tedanjega evropskega človeka, je skoraj vsa tedaj možna osvobojenost od tedanjih osnovnih duhovnih odtujitev.

Namesto aforistične, zato pa često meglene Heraklitove jedrnatosti Aristotel sistematično in na temelju celotnega tedanjega izkustva odkriva globlje in daleč bolj prepletene odnose najbolj splošnih kategorialnih parov, kot so: obče in posamezno, eno in mnoštvo, istovetnost in različnost, stalnost in spreminjanje, bit in bistvo, vzrok in posledica, oblika in vsebina, enotnost in nasprotnost (omejili smo se samo na ontološko, pomembna pa je tudi Aristotelova antropološka dialektika).

Okostje Aristotelove ontološke metafizike so tri osnovna stališča: najvišji gibalec vsega sveta, ki je sam negiben; materija — osnova sveta, ki je tudi

sama pasivna — negibna; negibne in v sebi brezrazlične substance, ki so jedro vseh posameznih stvari in so med prvim gibalcem in najbolj splošno materijo.

Toda vsi Aristotelovi miselni prehodi in vezi v tem metafizičnem okostju — vse »mišičje« sveta in človeka ter vsi njegovi »gibi« — vsebujejo veliko bogastvo dialektike. To bogastvo ni bilo do danes ocenjeno in spoznano predvsem zaradi vpliva klasične idealistične metafizike, ki je poskušala izenačiti vso evropsko filozofijo kot enotni duhovno-metafizični princip.

Filozofska metafizika je v Aristotelovem sistemu po svoji miselni vrednosti, bogastvu in novosti daleč za dialektiko, toda postavlja dialektiki zelo okostenele in ostre meje.

Aristotel se sicer spopada dialektika-metafizika ni zavedal v smislu, kot ga je določila Heglova in marksistična filozofija. Je pa sam zavestno konfrontiral mnoga stališča, ki so po vsebini izrazito dialektična in metafizična (na primer vprašanje o spreminjanju in stalnosti vseh pojavov).

To soočenje med dialektiko in metafiziko, ki se je v ostrejši obliki javilo šele pri Heglu, je plod zelo svobodnega ustvarjalnega razvoja grške filozofije — veliko svobodnejših hierarhičnih družbenih pritiskov in veliko bolj usmerjenega v iskanje resnice ter zametovanje dogem kot v kasnejši fevdalni in meščanski Evropi. Plodni dialog med dialektiko in metafiziko znotraj Aristotelove filozofije je bil pa sad Aristotelovega zavestno poglobljenega dialoga med metafiziko in dialektiko ter vseh temeljnih vprašanj, ki so se v tej zvezi izoblikovala v dotedanji grški filozofiji.

Razlike v vrednosti dialektike in metafizike odkriva tudi analiza Aristotelovih metafizičnih tez. Če bi Aristotelov prvi gibalec ostal samo Platonovo metafizično obče, ne bi bil niti omembe vreden. Saj je bilo toliko podobnih mrtvih in nedokazanih absolutizacij že pred Aristotelom in po njem ter toliko globljih pojmov najbolj splošnega že od Anaksimandra sem.

Osnovne ontološke-metafizične teze Aristotela vsebujejo namreč tudi skrite dialektične elemente.

Miselna nemoč in okostenelost metafizike se kažeta tudi pri Aristotelu. Kolikor namreč kdo dosledno meni, kot včasih sam Aristotel, da je najbolj splošno absolutno nespremenljivo in samozadostno, potem nima kaj več o tej nespremenljivosti in samozadostnosti povedati, ker sta oni absolutni konec vsakega dogajanja, *caput mortuum*. Zato tudi Aristotelova misel nima ničesar povedati o nespremenljivosti prvega gibalca — razen da trdi njegovo nespremenljivost.

Nove, zanimive misli se pojavijo šele potem, ko poskuša prikazati notranje gibanje in notranje razlike prvega gibalca. Tedaj pa njegov absolut zgubi značilnosti absolutna, nima več absolutne samozadostnosti, absolutne nadmoči, absolutne nadnaravnosti in absolutne nadčutnosti.

Aristotel je namreč vnesel izrazite dialektične elemente v Platonovo pojmovanje najbolj splošnega načela oziroma substance sveta. Njegov prvi princip je lahko gibalec sveta le takó, da se v sebi razlikuje: to najbolj splošno lahko obstoji samo kot enotnost notranjih razlik. S tem je Aristotel anticiptiral Heglovo notranjo razlikovanje absolutna, ki je kasneje pripeljalo na prag samorazpada metafizičnega počela. Če se namreč absolut v sebi izrazito razlikuje in giblje, potem ni več večno enotno in nespremenljivo počelo — potem ni več absolut, kot so ga definirali njegovi ustvarjalci.

Res pa v zavestnem središču Aristotelove zamisli o prvem gibalcu vlada metafizična misel, da je prvi gibalec prvenstveno istoveten s seboj in nespremenljiv. Tudi skozi razlike v samem sebi naj bi ostal predvsem istoveten. Sicer misli sam sebe kot svoj predmet, toda ta notranja razlika ni bistvena, ni prehod v drugo, saj naj bi se ta vtopila v duhovni istovetnosti: takó naj bi tudi skozi svojo razliko prvi gibalec krožil v samem sebi.

S tem pa se pri Aristotelu oblikuje kal sofistike, ki se je kasneje veliko bolj zavestno razvila v Heglovem sistemu. Ta nastaja iz poskusa spojiti dialektiko in izrazito metafiziko, iz poskusa nadrediti metafiziko dialektiki. Pri tem pa vsak, tudi največji um, kot je Aristotelov ali Heglov, nujno pada v sofizme, v nelogične protislovnosti, v absurde. Sofistika hoče na primer na vsak način ostati pri tezi o popolnoma istovetnem, enem in nespremenljivem absolutu in jo hkrati spojiti z nasprotnim stališčem o notranjih razlikah in spremembah absolutu.

Sofistika se torej javlja kot višja metafizika, kot metafizika, ki (pri Aristotelu nezavestno, pri Heglu pa zavestno) podreja spoznane elemente dialektike. Zato so v sofistiki vedno ostreje oblikovana nerazrešena protislovja metafizike kot v običajni, vulgarni in nezavestni metafiziki. Aristotel s svojo precej sofistično konstrukcijo prvega gibalca prihaja v nerazrešen spopad z lastno antisofistično zahtevo po neprotislovnosti. Temu gibalcu Aristotel pripisuje skoro v istem odnosu nasprotne predikate, tak prijem pa sam »prepo-veduje« v svojem principu neprotislovnosti kot največji miselni greh (prvi gibalec naj bi prav s tem, ko »kroži«, ostajal isti; prav v razlikovanju s seboj naj bi bil absolutno isti in podobno).

V Aristotelovi filozofiji dobi metafizika tudi ustrezno zavestno določbo, ki omogoča dosti jasno predstavo, v tem pa se dialektika razlikuje od njega. Ob teh jasnih izvirnih določbah metafizike in sklepih, ki se morejo neposredno iz njih izvesti, je povsem neutemeljena sodobna zmeda okrog pojma »metafizike«, zlasti pa izenačevanja vse evropske ontologije (kozmozologije) in antropologije z metafiziko kot dela še precejšen del tradicionalne zgodovine filozofije.

Po Aristotelovih določilih metafizika ni — kot še danes nekateri mislijo — samo razumsko iskanje občega načela ali »smisla« sveta, temveč iskanje, ki že predpostavlja povsem določeno naravo tega občega principa (in zato implicira tudi povsem določeno metodo).

Ime »metafizika« za Aristotelovo »prvo filozofijo« ni torej utemeljeno samo v čisto bibliografskem smislu (kot ime knjige ki v zaporedju Aristotelovih del prihaja za »fiziko«) niti samo v tematskem smislu. »Prva filozofija« oziroma metafizika je za Aristotela veda, ki je fiziki nasprotna s svojimi povsem določenimi, kategoričnimi ontološkimi izhodišči in metodo.⁵ Zato so kasnejši Aristotelovi komentatorji »prvi filozofiji« utemeljeno dali tudi oznako »metafizike«, čeprav sam Aristotel ni uporabil tega termina in naslova.

Aristotel »prvo filozofijo« nedvosmiselno določuje kot vedo, ki se ukvarja z najvišjo, nadnaravno, nadčutno, od tega sveta ostro ločeno, nespremenljivo in v sebi brezrazlično substanco. Aristotelova »prva filozofija« je res dobesedno

⁵ Aristotel, *Metafizika*, Beograd 1960, str. 234, 235, 258, 269; Aristoteles Graece, priredba Manuela Backera, Berlin 1831, II, tom 1060 b, vrsta 31, 32; 1060 a, vrsta 13 in 14; 1060 a, vrsta 12; 1060 a, vrsta 8 in 9; 1059 b, 14 vrsta; 1059 b, 35 vrsta; 1064 a, 30—36 vrsta; 1064 b, vrsta 10—14.

μετὰ τὰ φύσις, je res »veda o onostranem«, ker predpostavlja nadnaravni absolut.

Metafizika ni za Aristotela samo téma, ampak že določena teza o absolutno nadnaravnem in nespremenljivem prvem principu.

Filozofska metafizika ni torej nasprotna filozofski dialektiki glede predmeta, temveč glede teoretskih stališč in iz njih izhajajoče osnovne metode. Podobno kot Aristotel, tudi nekateri drugi najpomembnejši filozofi, kot so Kant, Hegel, Marx in Engles, ne razumejo pod metafiziko samo določeno področje filozofije, temveč predvsem filozofski nazor, po katerem so najvišji principi nekaj izvenizkustvenega, nespremenljivega, ločeni med seboj in podobno.

Hegel je prvi po Heraklitu dojel dialektiko filozofsko, tj. zavestno kot vseobčo zakonitost. Med obema filozofoma je bila dialektika prisotna v filozofiji v glavnem samo stihijsko in fragmentarno.

Ta Heglov zgodovinski vzpon, ki mu vse od Heraklita noben filozofski sistem ni kos, izraža na primer sodba: »Najvažnejše je omeniti, da je antinomija (tj. protislovje, nasprotje — V. R.) ne samo v štirih posebnih predmetih, vzetih iz kozmologije, temveč v vseh predmetih vseh vrst, v vseh predstavah, pojmi in idejah. To spoznanje je bistvo filozofskega načina opazovanja; to pa je dalje določeno kot dialektični moment logičnega.«

V primerjavi s Heraklitovo in Aristotelovo predstavlja Heglova dialektika bistven korak naprej, in sicer zaradi prve zavestne in vsestrane sistematičnosti, zaradi izdelanosti dialektičnega sistema in njegove utemeljenosti na obče ljudskem izkustvu. Hegel ni kot njegovi predhodniki raziskoval samo dialektiko nekaterih kategorialnih nasprotij ali pa samo dialektiko nekaterih posebnih strani sveta in človeka. Zavestno se je prizadeval izraziti kot spremenljive, protislovne in nasprotno vse najbolj splošne kategorije ter vse posebne strani človeka in narave, ki jih je zajel v svojem bogatem sistemu. Vse svoje najbolj splošne in posebne momente je poskušal prikazati v vzajemnem določanju, v procesih, kot prežemanje različnega in nasprotnega ter kot prehajanje enega v drugo.

V vsej dotedanji zgodovini filozofske misli svet ni videl še ničesar tako originalnega, kot je bila ta stran Heglovega sistema.

Kot v svojih dveh prejšnjih največjih vzponih — v Heraklitovi in Aristotelovi filozofiji — dokazuje ustvarjalni, svobodni in suvereni let filozofije v Heglovi misli ponovno: vsi zgodovinski napredki filozofije so napredki filozofske dialektike. Heglova zavestna dialektika predstavlja najgloblji filozofski preobrat po miletski šoli in Heraklitu.

Kot bomo omenili je ta dialektika vsebovala dosti enostranosti, a na določenih področjih so drugi filozofi dali večje, delno dialektične prispevke, na primer Descartes s svojo koncepcijo človeka, subjekta, samozavedanja in filozofske kritičnosti. Toda noben filozof po Heraklitu ni izgradil take zavestne in toliko celotne dialektike, s takimi pomembnimi posledicami za človeka in filozofijo kot Hegel.

Filozofija ustvarja človeku prvi pogoj stalnega osvobajanja, ko mu jasno predoči, da ima vse v svetu notranja in zunanja nasprotja in da so le ta izvir enotnosti in spreminjanja. To pa je evropski človek iz Heraklitove in posebej še iz razvitejše Heglove dialektike že lahko zavestno povzel. Če človek dojame Heglovo dialektiko, ne more nobenega svojega posameznega filozofskega materialnega in družbenega dosežka več imeti za dokončnega; zave se, da lahko

vsaka taka absolutizacija postane nov metafizični jarem. Tega pa ni mogel videti niti Descartes v svojih pomembnih prispevkih, saj ni zavestno dojel notranjih in zunanjih nasprotij samozavedanja in subjekta, kar je bil eden od vzrokov kasnejšega dolgotrajnega absolutiziranja subjekta v evropski filozofiji.

Ugotovitev možnosti za nastanek Heglove filozofije, ki so jih prinesle posebne znanosti in prakse, pa popači resnico, če jo absolutiziramo s trditvijo, da so te možnosti bile neposredni, odločujoči vzrok Heglove filozofije.

Prav Heglova filozofija kaže, da je za dialektični napredek filozofije bistvena njena lastna ustvarjalnost in se posebne dialektike šele s filozofsko dialektiko zlijejo v vseobče človekovo dialektiko, ustvarjalnost in svobodo.

Zavestni pojmi o svetu in človeku, ki so bistveni del človekove ustvarjalne svobode do sveta in sebe, ker spreminjajo sebe in svet v svoj spoznavno obvladani predmet, so posebne sintetične ustvaritve. Do njih in do njihovega dialektičnega sistema moramo priti zato samo po posebni filozofski poti, po kakršni je že krenil Hegel, nikoli pa samo po poti posebnih znanosti, z mehaničnim zlaganjem enega posebnega spoznanja ob drugo. Takó nikoli ne pridemo do jasnih dialektičnih najbolj splošnih pojmov, ki so naš instrument, čeprav so implicirani v posebnih spoznanjih. Dokler so samo implicirani, so vedno lahko stihijska sila nad nami.

Enake ali večje možnosti za razvoj filozofske dialektike so imeli številni Heglovi sodobniki, še bolj pa nasledniki, pa je niso izkoristili. Odločilna je torej bila prav Heglova lastna, individualna ustvarjalnost. Ta pa ima dve bistveni sestavini: zavestna dialektičnost in materialistična usmerjenost (Heglov sistem ima seveda tudi druge sestavine).

Pod materialistično komponento v Heglovi filozofiji tudi sedaj ne razumemo postavljene materije na prestol namesto duha-boga, temveč intenzivno težnjo k razumevanju objekta na sebi s človekovimi »naravnimi«¹ umskimi silami. Razlika Heglovega filozofskega materializma od vsake dotedanje filozofije — podobna ji je bila samo Aristotelova — je v tem, da Hegel prvi po Aristotelu zavestno postavi kot svoj predmet obče ljudsko izkustvo, generičnega človeka. Ljudsko izkustvo pa za Hegla — in v tem se razlikuje ne samo od dotedanjih filozofov, temveč tudi od vseh drugih znanstvenikov — ni samo nametana vsota dejstev. Hegel v najbolj splošnih odnosih človeka s svetom in v njihovih posebnih straneh išče najbolj splošne gonilne sile, bistvene prehode in odnose.

Ta edinstvena dialektična in materialistična usmerjenost, ki je očitna v Heglovi Fenomenologiji duha, filozofiji duha, filozofiji zgodovine in zgodovini filozofije, je dala tudi edinstven rezultat: sistematično razvito in prikazano filozofsko dialektiko.

Sociologistični, ekonomistični in scientistični razlagalci žele zožiti Heglovo in vsako filozofijo na razvoj posebnih praks in ved — in zato sploh ne vidijo filozofije. Tudi ne vidijo, da je najbolj neposreden vzrok Heglove dialektike ustvarjalna notranja dialektika same filozofije, njena lastna zgodovina. Toda zgodovinski, družbeni pogoji dvatisočletnega razvoja Evrope med Aristotelom in Heglom so se posredno, toda plastično izrazili v Heglovi dialektiki: vsa bogata proizvodna, družbena, duhovna dialektika Evrope, ki smo jo na začetku omenili, odseva v Heglovi filozofiji.

Neposredni pogoj in »motiv« vzpona Heglove dialektike so že prej uresničene obče dialektične predstave o človeku in svetu v Heraklitovi, sofistični, Platonovi, Aristotelovi in Kantovi filozofiji. Najpomembnejši vzrok za oblikovanje Heglove dialektike na takó visoki, vseobči in zavestni ravni je njegova zavest o spopadu filozofske dialektike in metafizike kot osrednjem dogajanju v vsej zgodovini filozofije in človeka. Hegel je prvi zavestno prikazal dialog med filozofsko dialektiko in metafiziko v zgodovini človeka in filozofije. Oblikovanje Heglove dialektike je najbolj neposreden rezultat njegove udeležbe v tem dialogu, njegove sistematične težnje, da se oblikuje vseobče filozofsko izkustvo iz boja med dialektiko in metafiziko.

Zato je tudi Hegel prvi, sicer delno, toda zavestno postavil dialektiko kot vsebinsko-miselno nasprotje metafizike, kot preraščanje nekaterih enostranosti metafizike. Dilema metafizika ali dialektika se prvič v Heglovi filozofiji oblikuje kot osnovno merilo filozofske misli, ki raste iz njenega lastnega notranjega izkustva.

Hegel prvi definira nekatere osnovne značilnosti obče dialektike v nasprotju z določenimi osnovnimi stališči in postopki razumske metafizike. Omenjena Heglova definicija, da je dialektika filozofska zavest o vseobči veljavnosti antinomij, je že izrazito in zavestno nasprotje Kantovi metafiziki in njeno preraščanje. (Hegel kritizira Kantov tradicionalistični »strah« pred protislovji in razvija dialektične elemente v Kantovih antinomijah).

Uvodoma omenjena »začetna« definicija dialektike, ki je osnovno sodobno merilo dialektičnosti katerekoli človeške prakse, je očitno v največjem delu razvita že pri Heglu kot kritika močne metafizičnosti dotedanje filozofije.

Pojem dialektike kot antimetafizičnosti in sistematski razvoj take dialektike v Heglovi filozofiji je finale, vrhunec do marksovske filozofije, je mejnik, ob katerem se začne sodobna filozofija in njen most s pozitivno preteklostjo generičnega človeka in filozofije.

Omenili smo, da je vsak človekov dialektični napredek vedno tudi možnost nove metafizike. Ta zakonita možnost se uresničuje v Heglovi filozofiji v obliki izredno ostrega soočenja dialektike in metafizike. Po svoji intenzivnosti daleč prehaja podoben, toda bolj ohlapen in zameglen spopad med dialektiko in metafiziko pri Aristotelu.

Medtem ko Heglova filozofija prerašča nekatere bistvene stvari stare metafizike, druge pogloblja še bolj kot Kantova filozofija.

Metafizične Heglove težnje sledo stopinjam stare, predkantovske metafizike predvsem z dokazovanjem, da obstaja nadčutni, miselni in nadizkustveni princip vsega obstoječega: »Metafizični dokazi za obstoj boga so zato napačne razlage in opisi vzpenjanja od sveta do boga, ker ne izražajo... momente negacije, ki je v tem vzpenjanju: v tem, da je svet slučajen, leži namreč prav dokaz, da je on nekaj, kar propada, kar je čist pojav, a po sebi in za sebe ničnost. Smisel tega duhovnega vzpenjanja je, da svetu zares pripada bit, vendar pa je svet samo privid, neprava bit, ne absolutna resnica, da je ona onstran (podčrtal V. R.) pojavov v Bogu, da je samo Bog prava bit.«⁶

Medtem ko je Hegel večkrat izrazil dialektik v preraščanju enostranih določb, kot sta bit in nebit, končno in brezkončno, kvantiteta in kvaliteta, je pa izrazil metafizik v obravnavi odnosov svet-duh (bog). Hegel hoče biti po

⁶ G. W. F. Hegel, *Enciklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hamburg 1955, s. 5.

tej strani bolj dosleden metafizik od dotedanje klasične idealistične metafizike. Hoče bolj prepričljivo dokazati boga-duha kot nadsvetovni, onstrani, nadčutni, nadiskustveni in subjektivni princip.

Na tem področju je Hegel popolnoma v okvirih stare, predkantovske metafizike. Razlika je pa v tem, da Hegel teži svojo absolutno idejo pokazati bistveno bolj dialektično kot stara metafizika, prikazati jo kot gibanje in dialektično strukturo. Ne želi pa dialektike prikazati kot preraščanje absolutna, temveč samo kot njegovo kroženje v sebi.

Zato ima idealistična metafizika močan povratni vpliv na Heglovo dialektiko, predstavlja ostro omejitev dialektike. Ker je, na primer, za Hegla absolut predvsem obče, je obče v Heglovi filozofiji metafizično absolutizirano, posamično pa metafizično podrejeno občem.

Metafizične meje Heglove dialektike so takó izrazite, da kličejo same po svoji odstranitvi, v interesu nadaljnjega gibanja same Heglove dialektike. Ker je zaostreni spopad med metafiziko in dialektiko v Heglovem sistemu kristalno jasno predočeval, kako vsaka metafizika nujno omejuje dialektiko, je to rodilo sad: sodobniku je skoraj ponujal neposredno, očitno možnost temeljitega dialektičnega preraščanja Heglove metafizike, nov vzpon dialektike.

Vse notranje izkustvo evropske filozofije do Hegla dokazuje, da je eno od bistvenih meril tudi za napredek sodobne filozofije: koliko je dialektično prerastla metafizične meje Heglove filozofije.

In sodobna filozofija se vsebinsko, ne samo hronološko, začne prav z temeljito kritiko metafizičnih omejitev v Heglovi filozofiji ter s takim razvijanjem dialektike, ki pomeni njihovo temeljito prevladovanje.

Ker je tej kritiki — kot sem že skušal na drugem mestu dokazati — največ prispevala klasična marksistična dialektika, je tudi ta osnovno (ne edino) notranje merilo dialektičnosti sodobne filozofije.⁷

Tukaj je nujno samo ugotoviti, kakšno je mesto metafizičnih omejitev Heglove filozofije v človekovi zgodovini.

Heglova idealistična metafizika je verjetno le delno posledica družbenega konformizma avtorja. Hegel je bil namreč vseskozi filozofski idealist, že zdavnaj preden je postal državni filozof. Sicer je spreminjal stališče do krščanskih religij (začetno pozitivnejša ocena antične religije), toda vseskozi je pojmoval državo in religijo kot posebne utelesitve absolutne ideje. Zato je neutemeljen kategoričen sklep, da je Hegel »miniral pojem cerkve«.⁸ Heglovo stališče do države in religije ima globoke družbeno-zgodovinske vzroke.

Država in cerkev sta se v Evropi dosti bolj prilagodili razvitejši in bolj dinamični družbi kot na Vzhodu. Odtujitev, ki sta jo predstavljali evropska država in cerkev, je torej z vidika sodobne družbe dosti »kvalitetnejša« kot na Vzhodu. Zgodovinsko dejstvo je, da sta se v zadnjih stoletjih, zlasti do konca II. svetovne vojne, evropska cerkev in država pokazali, da so s specifično organiziranostjo in metodami bolj sposobni podaljševati bistvo moderne razredne družbe ter njene alienacije kot pa azijski despotizem, konfucijanska, hinduistična, muslimanska in budistična religija (ta azijski despotizem in oblike azijskih religij so bile večkrat bolj grobe kot v Evropi, toda bile so skoraj povsem nemočne kot konstitutivne sile moderne razredne družbe).

⁷ Podrobnejše o odnosu med metafiziko in dialektiko pri Heglu glej tudi v delu »Heglova marksistična filozofija o istovetnosti i razlici«, Beograd 1965.

⁸ Landgrebe, op. cit., s. 41.

Ta poglobljena »modernizirana« evropska odtujitev je imela v veliki meri obliko religiozno-duhovne odtujitve. Heglova absolutna ideja je filozofski izraz — to je očitno na mnogih mestih njegovih del — te državne in religiozne odtujitve.

Heglova metafizika je torej po svoje poglobljala celotno odtujitev evropskega človeka.

Očitno je, da se takó Heglov kot Aristotelov absolut duhovno napajata ob družbenih odtujitvah tedanje dobe. Toda Aristotel ne podreja človeka in svet nadoblasti absolutna tako dosledno in sistematično kot Hegel. Vzrok je gotovo tudi v tem, da religija v antični Grški in Rimu niti od daleč ni bila tako pomemben dejavnik »svoje« razredne družbe kot v Zahodni Evropi. Zato se je Heglu religija in duhovni absolut mogel — v danih družbenih razmerah — zdeti še pomembnejši »prvi gibalec« sveta kot Aristotelu.

Feuerbachova in zlasti še Marxova humanistična kritika sta ta notranji sestav Heglove metafizike in njeno razliko od Heglove dialektike zadostno razkrili. Zato ni potrebno ponavljati njih argumentov.

Toda zaradi teoretskega neumevanja metafizike in dialektike je mnogim sodobnim zgodovinarjem filozofije, pa celo nekaterim marksologom, še danes zaprt vpogled v boj med metafiziko in dialektiko v vsej evropski filozofiji, njen pomen za svobodo evropskega človeka in njena neposredna zveza s pojavom marksizma in socializma.

Kdor poenostavljeno izenačuje dialektiko in metafiziko, ne more videti, da vlada v Heglovi filozofiji globoko protislovje med njima in da je Heglova dialektika tista plodna stran tega protislovja, ki tudi sodobni Evropi odpira višje izhode iz hierarhične in razklane družbe. Izenačevanje vse »evropske filozofije« v enem samem metafizičnem principu subjektivitete, duhovnosti in podobno zaduši tisto večno odprto plodnost Heglove filozofije, ki jo predstavlja njegova dialektika, posebno stališče »enotnosti nasprotij«.

Heraklitova in Heglova dialektika v svojih temeljih stoji še vedno nad večino prejšnjih in kasnejših evropskih filozofskih smeri in jih prerašča.

Vzpon človekove misli v Heraklitovi in Heglovi filozofiji je bil silovit, tudi če ga primerjamo z globoko Descartesovo in Kantovo filozofijo. Izrekla sta pomembne misli o subjektu, vendar sta v središču svojega sistema zadržala dosti mrtvih, okostenelih predstav o svetu in človeku (Kant razseka jedro človeka in sveta na apriorno in izkustveno, apriorno jedro sveta in človeka naj bi bilo nespremenljivo; Descartesova slika sveta in človeka je razcepljena na absolutizirano misel-subjekt na eni in mehanične strukture na drugi strani).

Tudi novejše, sodobne smeri vsebujejo take miselne enostranosti, ki so še vedno izraz razklanosti evropskega človeka.

Del novokantovstva (Windelband, Rickert) in neopozitivizma (dunajski krog, Ayer, Wittgenstein) so popolnoma ločili vrednostna stremljenja človeka od njegovega spoznanja. S tem je principialno zanikana možnost zavestnega, izkustvenega dojemanja skupnih vrednot evropske in svetovne kulture in še bolj je poglobljen tisti subjektivizem in atomiziranost Evrope, ki jo vsebuje razredno-hierarhična družba.

Podaljševanje družbene atomiziranosti, subjektivizma ter nemožnosti njihovega preraščanja lahko sledi tudi iz doslednega izvajanja Sartrove variante eksistencializma. Vse do svojih novejših nastopov je Sartre ostal na stališču, da je človek kot ustvarjalec popolnoma družbeno nepogojen. To bi pomenilo,

da ne moremo najti nobenih že uresničenih vrednosti niti uresničevati novih družbenih vrednot tako, da so nujni pogoji družbeno-moralne dejavnosti vsakega od nas (Sartre je poskušal kasneje omiliti to enostranost z družbeno komponento, ki pa jo ni mogoče koherentno spojiti z njegovim izhodiščem, z absolutno izoliranim posameznikom).

Pojem metafizike je nejasen tudi pri Heideggeru, ki posebno poudarja negativnost večjega dela »evropske metafizike« in jo želi »destruirati«. Za Heideggerja je slabost te metafizike, da je pozabila na bit in se obrnila samo k bivajočemu. Toda sam Heidegger se ob vprašanju biti in bivajočega vrača v metafiziko, ker bit skoro popolnoma odtrga od bivajočega. Ker pa zvede vprašanje metafizike samo na odnos bit — bivajoče, Heidegger ne more videti, da je metafizika pojav, ki je možen v vseh smereh zelo kompleksnega življenja evropske družbe in vsakega posameznika in je zato boj z metafiziko vse kaj zahtevnejša kot odnos bit-bivajoče.

Dialektične sestavine v sodobnih filozofskih smereh niso niti približno tako vsestrane in izrazite kot v Heglovi filozofiji. Heglova dialektika — še prej bi to veljalo za klasični marksizem — imperativno zahteva in jasno kaže pota iz enostranosti prejšnje in sodobne filozofije, pa tudi iz Heglove metafizike same.

Hegel pravi, da je metafizika obćim predmetom takó krčevito pripisovala »abstraktna« enostrana določila, da je morala vedno dogmatično predpostaviti: od dveh nasprotnih trditev je ena resnica, druga zabloda.⁹

V nasprotju s to metafiziko je po Heglu filozofska dialektika »lastno samopreraščanje takih omejenih določil in njihov prehod v nasprotna določila... V naravi vsega omejenega je, da samo sebe prerašča.«¹⁰ Dialektika je po Heglu dosegla »enotnost razlikovanih določb«.

V luči Heglove dialektike se pokaže trda enostranost bodisi ekonomsko-sociološkega objektivizma bodisi lastnega Heglovega absolutnega pojma bodisi enostranost subjektivističnega Kantovega in Husserlovega jaza, Descartesovega cogita, Heideggerovega Daseina, Sartrove biti zase, enostranost prevladovanja koristi nad spoznanjem v pragmatizmu, pokaže se temeljna zgrešenost razkola med vrednostno in spoznavno stranjo človeka v neokantovstvu in neopozitivizmu. V luči Heglove dialektike se vsi ti absolutizirani principi pokažejo ne kot brezsmiselni, temveč kot hipertrofirani poudarki na eni strani človeka ali sveta.

Heglova dialektika odkriva, da je ne samo filozofski, temveč tudi temeljiti življenjski izhod iz teh enostranosti in razkolov v dialektični »enotnosti« razlikovanih določb: v polarnosti družbe in posameznika, subjekta in objekta, ustvarjanja in narave, čustva in misli, človekovih konstant in njihovega spreminjanja.

To pa mislim, da kaže na utemeljenost začetne teze: filozofsko razlikovanje med dialektiko in metafiziko je življenjska sestavina preraščanja tistih evropskih enostranosti, ki smo jih stoletja doživljali.

Iz uvoda v neobjavljeno studijo
»Sodobna filozofija med metafiziko in dialektiko«

Dr. Vojan Rus

⁹ Hegel, op. cit., s. 54.

¹⁰ Isto, s. 105.