

legendarni »kritiki« v Indiji, ki nasproti stari predstavi, da svet stoji na slonu, sproži »kritično« vprašanje: na čem stoji slon? Potem ko je dobila odgovor, da slon stoji na želvi, se je s tem zadovoljila. Jasno pa je, da bi celo nadaljnje podobno »kritično« spraševanje na dan lahko spravilo še neko tretjo čudežno žival, ne pa tudi rešitve dejanskega vprašanja.

## II. ANTINOMIJE MEŠČANSKEGA MISLJENJA

### 1.

Iz postvarele strukture zavesti je nastala sodobna kritična filozofija. Iz nje izvirajo njeni specifični problemi glede na prejšnja filozofska vprašanja. Izjema je zgolj grška filozofija, vendar ne po naključju. Kajti fenomen postvarenja je imel neko vlogo tudi v razviti grški družbi. Toda vprašanja in rešitve antične filozofije so — ustrezno čisto drugačni družbeni biti — vendarle kvalitativno različna od vprašanj in rešitev sodobne filozofije. Torej je — s stališča ustrezne interpretacije — prav tako samovoljno, če npr. Natorp meni, da odkriva v Platonu Kantovega predhodnika, kot če Tomaž Akvinski poskuša zgraditi svojo filozofijo na Aristotelu. Da je oboje — četudi na enako samovoljen in neprimeren način — sploh mogoče, izvira po eni strani iz rabe, ki zmeraj ustreza lastnim smotrom, rabe, ki jo pozneje aplicirajo na pododovano zgodovinsko dediščino. Po drugi strani se ta obojestranska možnost tolmačenja pojasnjuje prav s tem, da je grška filozofija sicer poznala fenomen postvarenja, toda ni ga še doživela kot univerzalno obliko vse biti, da je z eno nogo stala v tej družbi, z drugo pa še v samoraslo zgrajeni družbi, zaradi česar so njeni problemi — seveda le z odločilnimi preinterpretacijami — ostali uporabni za obe smeri razvoja.

V čem je ta temeljna razlika? Kant je jasno formuliral v predgovoru k drugi izdaji *Kritike čistega uma* z znanim izrazom o »kopernikanskem obratu« spoznavnega problema: »Doslej se je domnevalo, da bi se moralo vse naše spoznanje ravnati po predmetih... Zato zdaj poskusimo, ali ne napredujemo bolje v nalogah metafizike, če domnevamo, da se predmeti morajo ravnati po našem spoznanju...«<sup>42</sup> Drugače povedano, sodobna filozofija si postavlja tale problem: sveta ne sme več jemati kot nekaj, kar je nastalo neodvisno od spoznavajočega subjekta (npr. kot božjo stvaritev), temveč ga mora doumeti *kot lastni produkt*. Kajti ta obrat, da se racionalno spoznanje pojmuje kot produkt duha, ne izvira od Kanta; Kant je bil samo radikalnejši od svojih predhodnikov pri sklepanju. Marx je — v čisto drugem kontekstu — opozoril na Vicov izrek, da »se zgodovina človeštva razlikuje od zgodovine narave po tem, da smo prvo delali ljudje, druge pa ne«.<sup>43</sup> Toda celotna sodobna filozofija si je ta problem drugače postavila od Vica, ki je bil šele pozneje razumljen in vpliven. Od metodične skepse, od Descartesovega cogito ego sum prek Hobbesa, Spinoze, Leibniza teče premočrtna razvojna pot, čigar odločilni, različno variirani motiv je pojmovanje, da lahko spoznamo predmet spoznanja

<sup>42</sup> *Kritika čistega uma*, str. 17.

<sup>43</sup> *Kapital*, I, str. 422, op. 99.

124 zato in toliko, ker in kolikor smo ga sami ustvarili.<sup>44</sup> Metode matematike in geometrije, metoda konstrukcije, ustvarjanje predmeta iz formalnih predpostavk predmetnosti sploh, pozneje metode matematične fizike postanejo s tem kaŕipot in merilo za filozofijo, spoznanje sveta kot totalnosti.

Tu se sploh ne postavi vpraŕanje, zakaj in s kakŕno pravico pojmuje loveŕki razum prav take sisteme form kot svoje lastno bistvo (v nasprotju z »danostjo«, tujostjo, nespoznavnostjo vsebine teh form). To se ŕteje za samoumevno. In naj se to sprejemanje (denimo pri Berkeleyu in Humu) izraŕa kot skepsa, kot dvom o sposobnosti »naŕega« spoznanja, da se dokoplje do obelveljavnih rezultatov, ali pa (denimo, pri Spinozi ali Leibnizu) kot neomejeno zaupanje v sposobnosti teh form, da zgrabijo »resnično« bistvo vseh reči, je tu drugotnega pomena. Ne gre nam namreč za to, da naredimo osnutek — celo v najbolj grobih potezah — zgodovine sodobne filozofije, temveč zgolj za to, da odkrijemo, kako se kaŕe povezanost temeljnih problemov te filozofije s temeljem biti, iz katerega njena vpraŕanja izvirajo in h kateremu se poskuŕajo, ko ga doumejo, vrniti. Narava te biti pa se razkrije vsaj tako jasno v tem, kaj za miŕljenje, zraslo na njenih tleh, ne postane problem, kot v tem, kaj in kako je nekaj postalo problem; vsekakor je priporočljivo oba momenta obravnavati v medsebojnem odnosu. e pa postavimo vpraŕanje tako, se po kaŕe (celo pri »najbolj kritičnih« filozofih) kot najbolj značilno znamenje celotne dobe naivno in dogmatično enačenje formalno-matematičnega, racionalnega spoznanja po eni strani s spoznanjem sploh, po drugi z »naŕim« spoznanjem. Da nobeno od obeh enaenj nikakor ni nekaj samoumevnega, nam pove ŕe beŕen pogled na zgodovino loveŕskega miŕljenja; predvsem na nastajanje sodobnega miŕljenja samega, pri čemer se nova metoda in novo pojmovanje bistva miŕljenja dejansko nista uveljavila, dokler se niso končali najteŕji miselni boji s povsem drugačnim srednjeveŕskim miŕljenjem. Tudi tega boja tu seveda ne moremo opisati. Da so bili njegovi motivi poenotenje vseh pojavov (v nasprotju npr. s srednjeveŕsko ločitvijo sveta »pod« mesecem od sveta »nad« mesecem), zahteva po njihovi imanentni vzročni povezanosti v nasprotju s pojmovanji, ki so iskala temelj in povezanost pojavov zunaj njihove imanentne povezanosti (astronomija proti astrologiji itn.), zahteva po uporabnosti matematično-racionalnih kategorij za pojasnitev vseh pojavov (v nasprotju s kvalitativno filozofijo narave, ki je ŕe v renesansi — Böhme, Fludd itn. — doŕivela nov razcvet in bila podlaga Baconove metode), se tako ali tako lahko predpostavi kot znano. Prav tako, da celotni filozofski razvoj poteka ob nenehnem vzajemnem učinkovanju z razvojem eksaktnih znanosti; njihov razvoj je spet plodno vzvratno deloval z vedno bolj racionalizirano tehniko, z delovnim izkustvom produkcije.<sup>45</sup>

125 Za naŕe vpraŕanje so te povezave odločilne. Kajti »racionalizem«, se prvi formalni sistem, čigar povezanost je merila na tisto plat pojavov, ki jo je mooe v skladu z razumom dojeti, ki jo razum lahko ustvari in zato obvlada, predvidi in izračuna, je nastopal v najrazlinejŕih obdobjih, v najrazlinejŕih oblikah. So pa bistvene razlike, pač glede na kateri material se ta racionaliz-

<sup>44</sup> Prim. Tönnies: *Hobbes Leben und Lehre* in posebno Ernst Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Trditve te knjige, h katerim se bomo ŕe vrnili, so za nas dragocene zato, ker so izrečene s čisto drugega glediŕa in vendar opisujejo isto razvojno gibanje, vpliv matematičnega, »eksaktno«-znanstvenega racionalizma na nastanek sodobnega miŕljenja.

<sup>45</sup> *Kapital*, I, str. 535. Prim. tudi Gotti, posebno za nasprotje do antike, n. n. m., str. 238–245. Zato s pojmom »racionalizma« ne smemo abstraktno in nehistorino pretiravati, temveč moramo vedno natančno določiti predmet (ŕivljenjsko področje), na katerega se nanaŕa in predvsem tiste predmete, na katere se ne nanaŕa.

zem nanaša *in katera vloga* se mu pripisuje v celotnem sistemu človeških spoznanj in ciljev. Novo v sodobnem racionalizmu je v tem, da se — med razvojem vedno bolj — uveljavlja s trditvijo, da je odkril *načela* povezanosti vseh pojavov, ki se postavljajo nasproti človekovemu življenju v naravi in družbi. V primerjavi z njim je bil vsak prejšnji racionalizem zmeraj *delni sistem*. »Zadnji« problemi človeškega bivanja ostanejo za človeški razum nedoumljivi in iracionalni. Čim bolj je tak racionalni delni sistem povezan s temi »zadnjimi« vprašanji bivanja, tem jasneje se razkrije njegova zgolj parcialna, zgolj pomožna narava, ki »bistva« ne dojame. Tako je npr. v metodi indijske askeze,<sup>46</sup> ki zelo natančno racionalizira vse učinke, jih natančno vnaprej preračuna, vsa njena »racionalnost« v neposredni zvezi, v zvezi sredstva s smotrom, s tem zadnjim razumu povsem onstranskim doživljanjem bistva sveta.

Tudi tu se torej kaže, da »racionalizma« ne gre vzeti abstraktno-formalno in ga narediti za nadhistorično načelo v bistvu človeškega mišljenja. Tu se namreč prav tako kaže, da je *kvalitativna* razlika, ali neka forma nastopa kot univerzalna kategorija ali pa se uporablja zgolj za orientacijo natančno izoliranih delnih sistemov. Vendar že iz čisto formalne obmejitve tega miselnega tipa izhaja nujna povezava racionalnosti in iracionalnosti, brezpogojna nujnost, da vsak racionalni formovni sistem zadene ob neko mejo ali pregrado iracionalnosti. Toda če je — denimo v navedenem zgledu indijske askeze — racionalni sistem že od vsega začetka in po svojem bistvu mišljen kot delni sistem, če se svet iracionalnosti, ki ga obdaja, od katerega je obmejen (torej v tem primeru po eni strani zemeljsko-empirična človeška eksistenca, nevredna racionalizacije in po drugi to za človeško racionalne pojme nedosegljivo onstranstvo, svet odrešitve), kaže kot od njega neodvisen, kot njemu brezpogojno podrejen ali nadrejen, to ni noben metodični problem za racionalni sistem. Je ravno sredstvo za doseganje nekega — ne racionalnega — smotra. Povsem drugače je, če se hoče racionalizem uveljaviti kot univerzalna metoda za spoznanje celotne biti. Tu postane vprašanje nujne korelacije iracionalnega načela odločilno, saj razveže in razkroji celotni sistem. To je prav sodobni (meščanski) racionalizem.

Ta problematika pride najjasneje na dan v nenavadnem, večznačnem pomenu pojma stvari na sebi pri Kantu, ki je za sistem vendarle nepogrešljiv. Večkrat se je poskušalo dokazati, da ima v Kantovem sistemu stvar na sebi dve popolnoma različni funkciji. Tema različnima funkcijama pa je skupno to, da je vsaka neka meja ali pregrada abstraktne, formalno-racionalistične »človeške« spoznavne moči. Toda ti meji in pregradi sta tako različni, da postane njihovo poenotenje v pojmu stvari na sebi — seveda abstraktnem in negativnem — samo tedaj zares razumljivo, ko postane jasno, da je konec koncev odločilni razlog teh mej in pregrad »človeške« spoznavne moči, kljub mnogoterosti njegovih učinkov, vendarle enoten. Na kratko povedano: te probleme je mogoče reducirati na dva velika — dozdevno — drug od drugega popolnoma neodvisna, celo drug drugemu nasprotna sklopa: prvič, na problem materije (v logično-metodičnem pomenu), na vprašanje o *vsebin* tistih form, s katerimi »mi« svet spoznavamo in moremo spoznavati, ker smo ga sami ustvarili; drugič, na problem celote in problem zadnje substance spoznanja,

<sup>46</sup> Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, II, str. 165—170. Ustrezno strukturo pa ima tudi razvoj vseh »področnih znanosti« v Indiji: zelo razvita tehnika v posameznem, brez odnosa do racionalne totalnosti, brez *poskusa* racionalizirati celoto, racionalne kategorije dvigniti do univerzalnih kategorij. Prav tam, str. 146—147, 166—167. Podobno je z »racionalizmom« konfucijanstva. Prav tam, I, str. 527.

na vprašanje o tistih »zadnjih« predmetih spoznanja, katerih zaobseženje šele zaokroži različne delne sisteme v totalnost, v sistem popolnoma doumljenega sveta. Vemo, da *Kritika čistega uma* odločno zavrača možnost odgovora na drugo skupino vprašanj, jih v »transcendentalni dialektiki« celo poskuša kot narobe postavljena vprašanja odstraniti iz znanosti.<sup>47</sup> O tem, da gre v transcendentalni dialektiki vedno za vprašanje totalnosti, najbrž ni treba podrobno razpravljati. Bog, duša itn. so samo pojmovno-mitološki izrazi za enotni subjekt oziroma za enotni objekt kot dovršeno (in popolnoma spoznano) mišljeno totalnost vseh predmetov spoznanja. Transcendentalna dialektika zavrne s svojim ostrim ločevanjem fenomenov od noumena vsako zahtevo »našega« uma, da bi spoznal drugo skupino predmetov. Ti so dojeti kot stvari na sebi v nasprotju s spoznavnimi pojavi.

Zdi se torej, kot da prvi sklop vprašanj, problem vsebine forme, ni v nobeni zvezi s temi vprašanji. Zlasti ne v verziji, ki mu jo kdaj pa kdaj daje Kant, kjer »je čutna moč zora (ki daje vsebine za razumske forme) pravzaprav le neka receptivnost, na določen način aficirana s predstavami... Nečutni vzrok teh predstav je nam popolnoma neznan in tega torej ne moremo gledati kot objekt... Nasprotno pa lahko intelgebilni vzrok pojavov sploh imenujemo transcendentalni objekt, zgolj s tem, »da imamo nekaj, kar ustreza čutnosti kot receptivnosti«. In ta objekt je »dan sam na sebi pred vsakim izkustvom«. <sup>48</sup> Problem vsebine pojma je vendarle veliko širši od problema čutnosti, četudi seveda ni mogoče zanikati (kot imajo navado nekateri posebno »kritični«, zlasti odlični kantovci), da je med obema tesna zveza. Kajti za racionalizem se iracionalnost, racionalna nerešljivost pojmovne vsebine, ki jo bomo takoj spoznali kot obči problem sodobne logike, najostreje kaže ob vprašanju odnosa čutne vsebine do racionalno-izračunljive razumske forme. Medtem ko je iracionalnost drugih vsebin pozicionalna, relativna, ostane dastvo [Dasein], kajstvo [Sosein] čutnih vsebin naravnost nerešljiva danost.<sup>49</sup> Če pa se problem iracionalnosti izteče v problem nepredirnosti vsake danosti za razumske pojme, v problem njene izpeljivosti iz razumskih pojmov, tedaj se ta stran vprašanja stvari na sebi, ki se je sprva zdela sorodna metafizičnemu problemu odnosa materije in duha, kaže s popolnoma drugega, logično-metodičnega, sistemsko-teoretskega odločilnega vidika.<sup>50</sup> Tedaj se vprašanje glasi takole: ali je treba vzeti empirična dejstva (vseeno, ali so čisto »čutna« ali pa je njihova čutnost zgolj zadnji materialni substrat njihovega bistva kot »dejstev«) v njihovi faktičnosti kot »dana« ali pa je to njihovo danost mogoče misliti razvezano v racionalne forme, torej kot produkt »našega« razuma. Tedaj pa to vprašanje preraste v odločilno vprašanje možnosti sistema sploh.

Ta obrat problema je popolnoma jasno izpeljal že Kant. Ko ponovno poudarja, da čisti um ni sposoben nobenega sintetičnega, predmet konstituirajočega stavka [Satz], da torej njegovih načel »sploh ni mogoče dobiti nepo-

<sup>47</sup> Kant tu dovrši filozofijo XVIII. stoletja. Tako se razvoj Locke-Berkeley-Hume kot tudi razvoj francoskega materializma giblje v tej smeri. Skiciranje posameznih etap kot tudi odločilnih odstopanj med različnimi smermi ne sodi v okvir tega dela.

<sup>48</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, str. 403-404. Prim. tudi prav tam, str. 330 itn.

<sup>49</sup> Feuerbach je tudi povezal problem absolutne (razumske) transcendence čutnosti s protislovjem o eksistenci boga: »Dokaz božjega bivanja gre prek meje uma; prav, toda v taistem smislu, v katerem gre prek meje uma vid, sluh, voh.« *Bistvo krščanstva*, Slovenska matica, Ljubljana 1982, str. 268. O podobnih razmišljanjih pri Humu in Kantu prim. Cassirer, n. n. m., II, str. 608.

<sup>50</sup> Najjasneje je ta problem formuliran pri Lasku: »Za subjektivnost (se pravi za logično subjektivnost presojanja) ni samoumevno, temveč je ravno ves namen njenega preiskovanja ugotoviti, na katere kategorije se logična forma sploh diferencira, kadar je treba kateri koli material dojeti v kategorijalni določenosti, ali drugače, kateri material je zmeraj materialno področje posameznih kategorij.« *Die Lehre vom Urteil*, 162.

sredno iz pojmov, temveč vedno samo posredno, tako da se ti pojmi nanašajo na nekaj povsem naključnega, namreč na mogoče izkustvo;<sup>51</sup> ko se ta misel »intelegibilne naključnosti«, ne samo elementov možnega izkustva, temveč tudi vseh zakonov, ki veljajo zanj in ki ga urejajo, dviga v *Kritiki razsodne moči* do osrednjega problema sistemizacije, vidimo po eni strani, da sta obe na videz popolnoma različni, razmejljni funkciji stvari na sebi (nezaobsegljivost totalnosti s pojmovnimi tvorbami racionalnih delnih sistemov in iracionalnost posameznih pojmovnih vsebin) samo dve plati enega in istega problema; po drugi strani, da je ta problem dejansko osrednje vprašanje mišljenja, ki si prizadeva dati racionalnim kategorijam univerzalni pomen. Tako iz racionalizma kot univerzalne metode nujno izhaja zahteva po sistemih, hkrati pa refleksija pogojev možnosti univerzalnega sistema, torej zavestno vprašanje o sistemu, izpriča nemožnost, neizvršljivost tako postavljene zahteve.<sup>52</sup> Kajti racionalistični sistem — drugačen sistem je namreč sam v sebi protislovje — ni nič drugega kot tako prirejanje oziroma nadrejanje različnih delnih sistemov form (in znotraj teh delnih sistemov posameznih form), kjer se te povezanosti vedno lahko mislijo kot »nujne«, se pravi, kot da so razumljive iz samih form ali vsaj iz načela oblikovanja form, kot da jih le-te »izdelujejo«, kjer torej pomeni pravilno postaviti načelo — v skladu s tendenco — postaviti celoten sistem, ki ga to načelo določa, kjer so posledice vsebovane v načelu, mogoče jih je iz njega sprožiti, predvideti in izračunati. Realni razvoj vseh zahtev se lahko kaže kot »neskončni proces«, ta omejitvev pa pomeni samo to, da nismo takoj sposobni imeti pregleda nad sistemom v njegovi razviti totalnosti; s to omejitvijo pa se *načelo* sistemizacije nič ne spremeni.<sup>53</sup> Ta misel o sistemu šele pojasni, zakaj je bila čista in uporabna matematika za celotno sodobno filozofijo zmeraj metodični vzor, kažipot. Kajti metodični odnos njenih aksiomov do delnih sistemov in rezultatov, izpeljanih iz njih, ustreza natančno tej zahtevi, ki jo je sistem racionalizma postavil samemu sebi: zahtevi, da je mogoče vsak posamezni moment sistema proizvesti iz njegovega temeljnega načela, da ga je mogoče natančno predvideti, izračunati.

Jasno je, da mora biti to načelo sistemizacije nezdružljivo s priznavanjem katere koli »dejstvenosti« kake »vsebine«, ki je iz načela oblikovanja — načelno — neizpeljliva in jo je zato treba vzeti preprosto kot faktičnost. Veličina, paradoksnost in tragika nemške klasične filozofije je v tem, da po njej ni več mogoče — kot še pri Spinozi — da vsaka danost izgine kot nebivajoča za monumentalno zgradbo racionalnih form, ki jih je proizvedel razum, temveč, nasprotno, zapopade iracionalno naravo danosti pojmovne vsebine, jo ohrani, pa vendar kljub tej ugotovitvi in s tem, da jo premaguje, stremi k vzpostavitvi sistema. Vendar bo že iz doslej povedanega postalo jasno, kaj pomeni problem danosti za sistem racionalizma: da danost nikakor ne sme ostati v svojem dastvu in kajstvu [Dasein und Sosein], s tem bi namreč ostala neodpravljiva »naključna«, temveč jo je treba popolnoma vključiti v racionalni sistem razumskih pojmov. Na prvi pogled se zdi, da je ta dilema povsem nerešljiva. Kajti »iracionalna« vsebina se bodisi popolnoma zlije s pojmovnim sistemom, se pravi, da mora biti ta sistem — zaključen in za vse uporaben — tako kon-

<sup>51</sup> N. n. m., str. 564.

<sup>52</sup> Tu ni mogoče razglablјati, da niti grška filozofija (morda z izjemo čisto poznih mislecev, denimo Proklosa) niti srednjeveška ne poznata sistema v našem pomenu; šele sodobna interpretacija ga v njih odkriva. Problem sistema je novoveški, nastane približno z Descartesom in Spinozo in postaja od Leibniza in Kanta naprej vedno bolj zavestno metodična zahteva.

<sup>53</sup> Ideja »neskončnega razuma«, intelektualnega zora itn. *deloma* rabi kot spoznavnoteoretična rešitev te težave. Toda že Kant je jasno spoznal, da je ravno v tem problem, ki se ga je treba lotiti.

struiran, kot da ne bi bilo nobene iracionalnosti vsebine, danosti (kvečjemu kot naloga v že nakazanem smislu), s tem pa mišljenje pade nazaj na stopnjo naivno-dogmatičnega racionalizma; golo faktičnost iracionalne pojmovne vsebine obravnava na različne načine kot nebivajoče. (Tudi ta metafizika se lahko izrazi s formulo, da je ta vsebinskost za spoznanje »irelevantna«.) Ali pa je mišljenje prisiljeno priznati, da danost, vsebina, materija *odločilno* posega v oblikovanje [Formgebung], v strukturo form, v odnos form druge do druge, torej v *strukturo sistema samega*,<sup>54</sup> tako da se je treba odpovedati sistemu kot sistemu; sistem je samo kolikor se le da pregledno registriranje oziroma dobro urejen opis dejanskih stanj, katerih povezanost pa ni več racionalna, torej je ni več mogoče sistemizirati, čeprav so forme njihovih elementov tudi razumsko racionalne.<sup>55</sup>

Toda pri tej abstraktni dilemi ne smemo ostati in klasična filozofija tega tudi nikoli ni storila. Ko je zaostрила logično nasprotje forme in vsebine, kjer se srečajo in križajo vsa nasprotja, na katerih temelji filozofija, ga prignala do vrhunca, ga kot nasprotje ohranila in ga vendar poskušala sistematično obvladati, je lahko presegla svoje predhodnike in položila metodične temelje dialektične metode. To, da je hotela kljub jasno spoznani in s tem ohranjeni iracionalnosti pojmovne vsebine (danosti) zgraditi racionalni sistem, je moralo metodično vplivati na dinamično relativiranje teh nasprotij. Seveda je tudi tu prednjačila sodobna matematika kot metodični zglede. Sistemi, na katere je vplivala (posebno Leibnizov sistem), dojemajo iracionalnost danega kot *nalogo*. In dejansko je za matematično metodo vsaka iracionalnost vsakokrat dane vsebine le kot spodbuda, da se tisti sistem form, s katerim so bile ustvarjene dosedanje povezave, tako predela, tako pretolmači, da se vsebina, ki se na prvi pogled prikazuje kot »dana«, poslej prikazuje prav tako kot »izdelana«, da se faktičnost razreši v nujnost. Čeprav to pojmovanje dejanskosti pomeni še tako velik napredek glede na dogmatično obdobje (»sveto matematiko«), tudi tu ne smemo spregledati, da ima matematična metoda opravlja z nekim pojmom iracionalnosti, ki je njenim metodičnim zahtevam že metodično prilagojen, homogen (in z njim posredovan: s podobnim pojmom faktičnosti, biti). Seveda obstaja pozicionalna iracionalnost pojmovne vsebine tudi tukaj: je pa — z metodo, s postavljanjem — že od vsega začetka naperjena na kolikor se da čisto pozicionalnost, torej na možnost relativiranja.<sup>56</sup>

S tem pa imamo samo metodični vzor, ne pa tudi metode same. Kajti jasno je, da je iracionalnost biti (tako na ravni totalnosti kot tudi »zadnjega«, materialnega substrata form), iracionalnost materije kvalitativno različna od racionalnosti te — z Maimonom bi lahko rekli: inteligibilne — materije. To seveda ni moglo prepričati filozofiji, da ne bi po zgledu matematične metode (konstrukcije, proizvajanja) tudi to materijo poskušala obvladati s svojimi formami. Nikoli pa ne smemo pozabiti, da pomeni nenehno »proizvajanje« vsebine za materijo biti nekaj povsem drugega kot v svetu matematike, ki popolnoma temelji na konstrukciji, da »proizvajanje« tu pomeni samo razumsko *zapopadljivost* dejstev, v matematiki pa proizvajanje in *zapopadljivost* popol-

<sup>54</sup> Najostreje in najjasneje spet pri Lasku. Prim. *Logik der Philosophie*, str. 60–62. Le da tudi Lask ne prižene svojih ugotovitev do vseh posledic, posebno ne ugotovitve o načelu nemogućnosti racionalnega sistema.

<sup>55</sup> Pomislimo npr. na Husserlovo fenomenološko metodo, v kateri se konec koncev celotno področje logike preobrazi v »faktičnost« višjega razreda. Sam Husserl tudi imenuje to metodo deskriptivno. Prim. *Ideen zu einer Phänomenologie* v I. zv. njegovega letopisa, str. 113.

<sup>56</sup> Ta temeljna tendenca Leibnizove filozofije dobi zrelo podobo v Maimonovi filozofiji kot rešitev problema stvari na sebi in »inteligibilne naključnosti«; od tod vodijo odločilni vplivi k Fichteju in prek njega k poznejšemu razvoju. Problem iracionalnosti matematike je najostreje obravnavan v Rickertovem članku »Das Eine, die Einheit und das Eins«. Logos II, 1.

noma koincidirata. Od vseh zastopnikov klasične filozofije je ta problem najrazločneje videl in najjasneje formuliral Fichte v svojem srednjem obdobju. Gre za, pravi Fichte,<sup>57</sup> »absolutno projekcijo objekta, čigar nastajanja ni mogoče pojasniti, zaradi česar je na sredini med projekcijo in projektom tema in praznina, kot sem to nekoliko sholastično, toda, mislim, zelo značilno izrazil, projectio per hiatus irrationalem«.

Šele ta postavitev vprašanja jasno loči poti v sodobni filozofiji in seveda tudi najpomembnejša obdobja njenega razvoja. Pred tem naukom o iracionalnosti je obdobje filozofskega »dogmatizma« ali — družbenozgodovinsko rečeno — obdobje, kjer je mišljenje meščanskega razreda svoje miselne oblike — oblike, v katerih je ta razred moral ustrezno svoji družbeni biti misliti svet — naivno izenačilo z dejanskostjo, z bitjo. Brezpogojno priznavanje tega problema, odpoved, da bi ga premagali, vodi naravnost k različnim oblikam nauka o funkciji: k zavračanju vsake »metafizike« (kot znanosti o biti), k prizadevanju, da se fenomeni posameznih, natančno specializiranih delnih področij doumejo z njim natančno prilagojenimi abstraktnimi računskimi delnimi sistemi, ne da bi se poskusilo, zavračajoč ta poskus celo kot »neznanstven«, da se od tod enotno obvlada celota tistega, kar je mogoče vedeti [Wißbaren]. To odpoved nekatere smeri jasno izrekajo (Mach-Avenarius, Poincaré, Vaihinger itn.), pri veliko smereh pa je prikrita. Ne smemo pa pozabiti — kot je že bilo pokazano na koncu prvega poglavja — da nastanek popolnoma neodvisnih, specializiranih posameznih znanosti, jasno med sabo ločenih tako po predmetu kot po metodi, že pomeni priznavanje nerešljivosti tega problema, saj vsaka posamezna znanost črpa svojo »eksaktnost« prav iz tega vira. Materialni substrat, ki je navsezadnje njen temelj, pušča nedotaknjeno kot iracionalnost (»neproizvedeno«, »danost«), zato da lahko v tako nastajajočem, zaključnem, metodično očiščenem svetu neovirano operira z neproblematično uporabnimi razumskimi kategorijami, ki jih uporablja celo na »intelehibilni« materiji in ne več na dejansko materialnem substratu (celo posamezne znanosti). To delo posameznih znanosti pušča filozofija — zavestno — nedotaknjeno. Svojo odpoved obravnava celo kot kritični napredek. Tako pa se njena vloga omeji na preiskovanje formalnih predpostavk veljavnosti — nedotaknjenih in nekorrigiranih — posameznih znanosti. Problem pa, ki se ga te znanosti izognejo, tudi filozofija ne more rešiti, celo postaviti ne. Kjer filozofija seže po strukturnih predpostavkah razmerja forme in vsebine, bodisi poveliča »matematizacijsko« metodo posameznih znanosti v filozofsko metodo (marburška šola)<sup>58</sup> ali pa obravnava iracionalnost materije, v logičnem smislu, kot »zadnje« dejstvo (Windelband, Rickert, Lask). V obeh primerih pa, brž ko se loti sistematizacije, pride na dan nerešen problem iracionalnosti kot problem totalnosti. Horizont te ustvarjene in ustvarljive celote je kvečjemu kultura (tj. kultura meščanske družbe) kot nekaj, česar ni mogoče izpeljati in kar je treba preprosto sprejeti kot »faktičnost« v smislu klasične filozofije.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> *Die Wissenschaftslehre von 1804*, XV. Vortrag, *Werke* (Neue Ausgabe) IV, str. 228. (Podčrtal Lukács.) To vprašanje ostane — bolj ali manj jasno — tudi vprašanje poznejše »kritične« filozofije. Najjasneje pri Windelbandu, ko opredeljuje bit kot »neodvisnost vsebine od forme«. Njegovi kritiki so, po mojem mnenju, samo zbrisali njegovo paradoksnost, problema pa niso rešili.

<sup>58</sup> Kritika posameznih filozofskih smeri ne spada sem. Kot zgled za pravilnost te skice navajam torej le vrnitev k (metodično: predkritičnemu) naravnemu pravu, ki ga — po bistvu, ne po terminologiji — lahko opazimo pri Cohenu in pri Stammlerju, ki je blizu marburški šoli.

<sup>59</sup> Ta položaj pojasni ravno čisto formalna narava, ki jo Rickert, eden od doslednejših zastopnikov te smeri, prisaja kulturnim vrednotam kot metodičnemu temelju zgodovinske znanosti. Prim. o tem 3. poglavje.

134 Podrobno preiskovanje različnih oblik te odpovedi dojetja dejanskosti kot celote in kot biti bi preseгло okvire tega dela. Pomembno je samo pokazati, kje se v mišljenju meščanske družbe filozofsko uveljavi tista dvojna tendenca njenega razvoja: da vedno bolj obvladuje posameznosti svojega družbenega bivanja, jih podreja oblikam svojih potreb, hkrati pa — prav tako vedno bolj — izgublja možnost, da bi smiselno obvladala družbo kot totalnost, in s tem poklicanost, da bi jo vodila. Klasična nemška filozofija je nenavadna prehodna točka v tem razvoju: nastane na razvojni stopnji razreda, kjer je ta proces že toliko napredoval, da se je mogoče vseh teh problemov ovesti kot problemov; hkrati pa je nastala v nekem miljeju, kjer so ti problemi vstopili v zavest le kot čisto miselni, kot čisto filozofski. Po eni strani to vsekakor onemogoča, da bi zagledali konkretne probleme zgodovinskega položaja in konkretni izhod iz njega, po drugi pa klasični filozofiji spet omogoča, da do konca premisli najgloblje in zadnje probleme meščanskega družbenega razvoja — kot filozofske probleme; da razvoj razreda — miselno — privede do konca; da vse paradoksnosti njegovega položaja — miselno — skrajno zaostri in tako točko, kjer se preseганje te zgodovinske razvojne stopnje človeštva pokaže kot metodično nujno, zagleda vsaj kot problem.

## 2.

135 Seveda to zoženje problema na čisto miselni problem, ki mu klasična filozofija dolguje svoje bogastvo, svojo globino in drznost, svojo plodnost za prihodnost mišljenja, pomeni hkrati nepremagljivo pregrado tudi v čisto miselnem. To se pravi, klasična filozofija, ki neusmiljeno trga vse metafizične iluzije predhodnih obdobj, je morala zaradi določenih lastnih predpostavk ravnati prav tako nekritično, prav tako dogmatično-metafizično kot njene prednice. Na to točko smo že opozorili: gre za — dogmatsko — predpostavko, da je racionalno-formalistični način spoznavanja edino možen (ali bolj kritično obrnjeno, »nam« edino mogoči) način dojemanja dejanskosti, v nasprotju z »nam« tujo danostjo dejstev. Sijajna koncepcija, da mišljenje lahko doume samo to, kar je samo proizvedlo, je, kot smo pokazali, v prizadevanju obvladati totalnost sveta kot nekaj samoproizvedenega, trčila na nepremostljivo pregrado danosti, stvari na sebi. Če se mišljenje ni hotelo odpovedati dojetju celote, se je moralo obrniti navznoter. Moralo je poskusiti najti tisti subjekt mišljenja, čigar produkt je mogoče misliti kot bivanje — brez hiatus irrationalis, brez onstranske stvari na sebi. Nakazani dogmatizem je bil pri tem hkrati kašipot in slepilo. Kašipot, kolikor je bilo mišljenje pognano prek golega sprejemanja dane dejanskosti, prek gole refleksije, prek pogojev njene predstavljivosti k preseganju *gole kontemplacije*, golega zora. Slepilo, kolikor prav dogmatizem ni dovolil najti resnično vzajemno in kontemplacijo dejansko premagujoče načelo *praktičnega*. (V nadaljnji razlagi se bo kmalu pokazalo, da *ravno zaradi tega* prihaja za ta problem danost zmeraj znova na površje kot neprevladano iracionalno.)

Fichte v svojem zadnjem logičnem delu formulira to dejanstvo, ki mora biti filozofsko izhodišče, takole: »Mi smo celotno faktično vednost, vključno s tem, kar je v njegovi formi, spoznali kot nujno, ob predpostavki, da je neka pojavnost [Erscheinung], ki bo za mišljenje verjetno absolutna predpostavka, dvom o njej pa lahko odpravi le sam faktični zor. Samo s to razliko, da za en



del faktuma, jazstvo, spoznamo določeni in kvalitativni zakon v njegovi vsebini, za *faktično* vsebino tega samo-zrenja [Sich-Anschauung] pa spoznamo na splošno le, da neka vsebina mora biti, za to pa, da je ravno ta vsebina, ne poznamo nobenega zakona: hkrati pa tudi jasno spoznamo, da takega zakona sploh ne more biti, da je zato kvalitativni zakon za to določenost prav brez-zakonje samo. Če to, kar je nujno, imenujemo apriorno, smo torej kot apriorno spoznali celotno faktičnost, celó empirijo, saj smo jo izpeljali kot neizpeljavo.<sup>60</sup> Za naš problem je pri tem pomembno, da je treba subjekt spoznavanja, jazstvo dojeti kot nekaj, kar je tudi vsebinsko znano, torej kot izhodišče in metodični kažipot. Če govorimo čisto splošno, potem je težnja filozofije tale: prodreti h konceptiji subjekta, ki ga je moč misliti kot ustvarjalca totalnosti vsebin. In če smo spet čisto splošni, zgolj programatični, gre tu za zahtevo, da je treba razkriti in pokazati neko raven predmetnosti, postavljanje predmetov, kjer je dvojnost subjekta in objekta (dvojnost mišljenja in biti je samo posebni primer te strukture) odpravljena, kjer subjekt in objekt koincidirata, sta identična. Samo po sebi se razume, da so bili veliki zastopniki klasične filozofije vse preveč prodorni in kritični, da bi spregledali dvojnost subjekta in objekta v empiriji; da, ravno tej razcepljeni strukturi so zagledali temeljno strukturo empirične predmetnosti. Zahteva, program, pa si je, nasprotno, prizadeval odkriti točko enotnosti, iz katere bi se ta pojasnila, izpeljala, »proizvedla« ta dvojnost subjekta in objekta v empiriji, torej predmetnostna forma empirije. V nasprotju z dogmatičnim sprejemanjem neke — subjektu tuje — zgolj dane dejanskosti se zahteva: da je treba izhajati iz identičnega subjekta — objekta in doumeti vsako danost kot produkt tega identičnega subjekta — objekta, vsako dvojnost kot izpeljani posebni primer te praenotnosti.

Ta enotnost pa je *dejavnost*. Potem ko je že Kant v *Kritiki praktičnega uma*, ki so jo z metodičnega vidika večkrat napačno razumeli in jo napačno zoperstavljali kritiki uma, poskušal teoretično (kontemplativno) nepremagljive pregrade razložiti kot praktično odpravljive, postavi Fichte praktično [das Praktische], dejanje, dejavnost kot metodično središče poenotene celotne filozofije. »Zatorej,« pravi, »sploh ni tako nepomembno, kot se nekaterim zdi, ali naj filozofija izhaja iz dejstva ali pa iz dejave [Tathandlung] (se pravi, iz neke čiste dejavnosti, ki ne predpostavlja objekta, temveč ga, narobe, proizvede, in kjer zategadelj *delanje* [Handeln] neposredno postane *dejanje* [Tat]). Če izhaja iz dejstva, se postavlja v svet biti in končnosti in iz tega bo težko našla pot k neskončnemu in nadčutnemu; če izhaja iz dejave, je ravno na točki, ki povezuje oba svetova in s katere ju bo mogoče zaobseči z enim pogledom.«<sup>61</sup>

Treba je torej pokazati subjekt »dejave« in izhajajoč iz identitete z njegovim objektom doumeti vse dvojnostne oblike subjekta-objekta kot oblike, ki so iz nje izpeljane, kot njen produkt. Toda tu se na filozofsko višji stopnji ponavlja nerešljivost vprašanja nemške klasične filozofije. Takoj ko se namreč pojavi vprašanje o *konkretnem bistvu* tega identičnega subjekta-objekta, je mišljenje postavljeno pred tole dilemo: po eni strani je mogoče samo v aktu etičnega delovanja, v odnosu etično delujočega (individualnega) subjekta do sebe samega, realno in konkretno najti to strukturo zavesti, ta njen odnos

<sup>60</sup> *Transzendente Logik*, XXIII. Vortrag, *Werke* VI, str. 335. Bralce, ki niso podkovani v terminologiji klasične filozofije, tu izrecno opozarjamo, da Fichtejev pojem jazstva nima nič opraviti z empiričnim jazom.

<sup>61</sup> »Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre«, *Werke* III, str. 52. Pri Fichteju terminologija, spreminjajoča se od dela do dela, ne more skriti, da gre *dejansko* vedno za isti problem.

do svojega predmeta, po drugi pa je za etično zavest delujočega individua dvojnost med samoproizvedeno obliko, ki je obrnjena povsem navznoter (etična maksima pri Kantu) in med razumu in čutu tujo dejanskostjo, danostjo, empirijo še veliko bolj nepremagljiva kot za kontemplativni subjekt spoznanja.

Kakor je znano, je Kant — kritično ostal na stopnji filozofskega razlaganja etičnih dejanskih stanj v individualni zavesti. S tem pa se je, prvič, dejansko stanje preobrazilo v neko golo faktičnost, ki je že najdena in je ni več mogoče misliti kot »izdelane«. <sup>62</sup> In drugič, s tem se je »intelegibilna naključnost« naravnim zakonom podvrženega »vnanjega sveta« še okrepila. Dilema svobode in nujnosti, voluntarizma in fatalizma, je bila, namesto da bi se konkretno in realno rešila, potisnjena na metodični stranski tir, se pravi, za »vnanji svet«, za naravo je ohranjena neizprosna nujnost zakonov, <sup>63</sup> svoboda, avtonomija, ki jo je treba utemeljiti v etični sferi, pa se reducira na to, da se spremeni v svobodo *gledišča presojanja* notranjih dejanskih stanj, ki so v vseh svojih razlogih in posledicah, celo pri psiholoških elementih, popolnoma podvržena fatalističnemu mehanizmu objektivne nujnosti. <sup>64</sup> Tretjič, s tem razcep na pojav in bistvo (ki se pri Kantu ujema z razcepom na nujnost in svobodo), ne zgine, s svojo vzpostavljeno enotnostjo ne pomaga utemeljiti enotnost sveta, pač pa se prenese v sam subjekt: tudi subjekt se razcepi na fenomen in noumenon, in nerazrešljiv, nerešljiv, kot nerešljivo ovekovečena razklanost na svobodo in nujnost, sega v njegovo najbolj notranjo strukturo. Četrtič, tako utemeljena etika postane zato *čisto formalna, brez vsebinska*. Ker vse nam dane vsebine pripadajo svetu narave, torej so brezpogojno podvržene objektivnim zakonom pojavnega sveta, lahko praktične norme veljajo samo za forme notranjega delovanja nasploh. Takoj ko se ta etika poskuša konkretizirati, se pravi, preskusiti svojo veljavnost na konkretnih posameznih primerih, je prisiljena *izposoditi si vsebinska* določila teh posameznih dejanj od sveta pojmov, od pojmovnih sistemov, ki te pojave predelujejo in imajo na sebi njihovo »naključnost«. Načelo ustvarjanja odpove v trenutku, ko naj bi bila iz njega ustvarjena prva konkretna vsebina. Temu poskusu pa se Kantova etika nikakor ne more izogniti. Resda poskuša v načelu neprotislovnosti najti — vsaj negativno — to formalno načelo, ki hkrati določa in ustvarja vsebino. Vsako dejanje, ki je v nasprotju z etičnimi normami, skriva v sebi neko protislovje, k bistvu depozita npr. spada, da ga ne smemo poneveriti itd. Toda že Hegel je zelo upravičeno vprašal: »Za kakšno protislovje bi šlo, če depozita sploh ne bi bilo? Če ni depozita, potem gre za nasprotje z drugimi nujnimi določnostmi; tako kot bo to, da je depozit mogoč, povezano z drugimi nujnimi določnostmi in s tem samo nujno. Toda na pomoč ne smemo poklicati drugih smotrov in materialnih razlogov, temveč mora neposredna forma pojma odločiti, katera predpostavka je pravilna, prva ali druga. Toda forma je ravnodušna tako do ene kot do druge od nasprotnih določnosti; vsako je mogoče doumeti kot kvaliteto in to dojetje izreči kot zakon.« <sup>65</sup>

S tem se Kantovo etično vprašanje vrača k *metodičnemu* problemu stvari na sebi, ki tudi tu ni premagano. Že prej smo tisto plat tega problema, ki

<sup>62</sup> Prim. *Kritik der praktischen Vernunft*. Philosophische Bibl., str. 72.

<sup>63</sup> Torej je narava v občem razumu eksistenca reči pod zakoni. Prav tam, str. 57.

<sup>64</sup> Prav tam, str. 125—126.

<sup>65</sup> »Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts«, *Werke I*, str. 352—353. Prim. prav tam, str. 351. »Kajti ona je absolutna abstrakcija od vsake materije hotenja; z vsebino se postavlja heteronomija samovolje.« Ali še jasneje v *Fenomenologiji*: »Kajti čista dolžnost je ... nasploh ravnodušna do vsake vsebine in zaobseže vsako vsebino.« *Werke II*, str. 485.

je pomemben filozofsko, metodično plat, določili kot problem odnosa oblike in vsebine, kot problem nerazrešljivosti faktičnega, kot problem iracionalnosti materije. Kantova formalna etika, prikrojena individualni zavesti, sicer lahko odpre metafizično perspektivo rešitve problema stvari na sebi tako, da se vsi pojmi sveta, dojetega kot totalnost, ki jih je transcendentalna dialektika razkrojila, na obzorju prikazujejo v obliki postulatov praktičnega uma, toda metodično ostane subjektivno-praktični poskus rešitve vendarle znotraj istih pregrad, ki so ovirale objektivno-kontemplativno postavitev vprašanja kritike uma.

S tem pa nam postane jasna nova, pomembna, strukturna povezanost tega problemskega sklopa: da bi rešili iracionalnost ob vprašanju stvari na sebi, ne zadošča, da se poskusi preseči kontemplativno vedénje, temveč se pokaže — kot konkretnetje vprašanje — da je bistvo praktičnega v tem: odpraviti *ravnodušnost forme do vsebine*, v čemer se metodološko zrcali vprašanje stvari na sebi. Praktično kot načelo filozofije je torej mogoče dejansko najti samo, če se hkrati odkrije pojem forme, ki — kot temelj in metodična predpostavka svoje veljavnosti — ni že očiščen od vsake vsebinske določenosti, od te čiste racionalnosti. Načelo praktičnega kot načelo spreminjanja dejanskosti mora zato biti prikrojeno konkretnemu, materialnemu substratu delovanja, saj lahko nanj deluje le, če se uveljavi.

Šele to vprašanje omogoča na eni strani jasno ločitev teoretično-kontemplativnega, zornega vedénja od prakse, na drugi pa šele pojasni, zakaj sta obe vrsti vedénja povezani druga z drugo, zakaj si je bilo mogoče prizadevati s praktičnim načelom razrešiti antinomije kontemplacije. Teorija in praksa se dejansko nanašata na iste predmete, ker je vsak predmet dan kot — neposredno — neločljivi kompleks forme in vsebine. Različnost subjektovega vedénja vendarle pogojuje, da je praksa naravnana na tisto, kar je kvalitativno enkratno, na vsebinskost, na materialni substrat vsakokratnega predmeta. S teoretično kontemplacijo — kot smo poskušali doslej pokazati — se oddaljujemo ravno od tega momenta. Saj teoretično očiščenje, teoretično obvladovanje predmeta doseže vrhunec ravno v vedno močnejšem poudarjanju formnih elementov, ločenih od vsake vsebinskosti (od vsake »naključne faktičnosti«). Dokler mišljenje pri tem ravna »naivno«, se pravi, dokler ne reflektira o funkciji, dokler misli, da lahko dobi vsebine bodisi iz form samih in jim tako pripisuje metafizično-aktivne funkcije bodisi ta formam tuj material pojmuje prav tako metafizično kot nebivajoč, tega problema še ni. Praksa se seveda prikazuje kot podrejena teoriji kontemplacije.<sup>66</sup> V trenutku pa, ko ta položaj, ta neločljiva povezanost kontemplativnega subjektovega vedénja s čisto formno naravo predmeta spoznanja postane zavestna, se je treba rešitvi problema iracionalnosti (vprašanju o vsebini, danosti itn.) bodisi odpovedati bodisi jo je treba iskati v praksi.

Najjasneje je to tendenco formuliral Kant. Če za Kanta »bit očitno ni noben realen predikat, se pravi neki pojem, o čemer si bodi, kar bi se lahko dodalo pojmu kake reči«, <sup>67</sup> tedaj s tem izraža izredno jasno to tendenco z vsemi njenimi konsekvencami, to pa tako zelo, da mora kot edino alternativo svoji pojmovni strukturi postaviti dialektiko preobražujočih se pojmov. »Kajti sicer ne bi eksistiralo povsem isto, temveč več, kot sem v pojmu mislil, in ne bi mogel reči: da eksistira ravno predmet mojega pojma.« Da Kant — seveda

<sup>66</sup> Povsem jasno pri Grkih. Toda tudi veliki sistemi na začetku novega veka, predvsem Spinozov, kažejo to strukturo.

<sup>67</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, str. 472—473.

na negativen, popačen način, ki je posledica gledišča čiste kontemplacije — tu opisuje ravno strukturo resnične prakse kot premagovanja antinomij pojma biti, je prezrl tako on sam kot kritiki njegove kritike ontološkega dokaza. Pravkar smo pokazali, da njegova etika kljub nasprotnim prizadevanjem vodi nazaj k pregradam abstrahirajoče kontemplacije. V svoji kritiki tega mesta Hegel razkrije metodološki temelj te teorije. »Za vsebino, ki je obravnavana kot izolirana, je vprašanje biti ali ne biti dejansko irelevantno; tu ni nobene razlike biti ali ne biti; ta razlika je sploh ne zadeva... Splošneje povedano: abstrakciji biti in ne biti nista več abstrakciji, brž ko prejmata določeno vsebino; bit je tedaj realnost...«<sup>68</sup> se pravi, določilo, s katerim Kant opredeli spoznanje, se pokaže kot opis tiste strukture spoznanja, ki »čiste zakonitosti« obravnava metodično izolirano v metodično izoliranem in homogenem miljeju. (V fizikalni hipotezi nihanja etra ne bi npr. »bit« etra zares prispevala nič novega k njegovemu pojmu.) Toda takoj, ko je predmet razumljen kot del neke konkretne totalnosti, takoj ko doumemo, da je razen formalnega pojma biti, te čiste kontemplacije, ki je nekakšen mejni pojem, mogoče in celo nujno misliti še druge stopnje dejanskosti (bivanje, eksistenca, realnost itn. pri Heglu), se Kantov dokaz sesuje v sebi: je le še mejno določilo čisto formalnega mišljenja, zato je tudi Marx v svoji disertaciji, konkretnije in konsekvantneje od Hegla, vprašanje biti in vprašanje stopnjevanja njenega pomena reflektiral na področje zgodovinske dejanskosti, konkretne prakse. »Ali ni vladal stari Moloh? Ali ni bil delfijski Apolon dejanska moč v življenju Grkov? Tu tudi Kantova kritika nič ne pomeni.«<sup>69</sup> Žal Marx te misli ni pripeljal do njenih logičnih konsekvenc, četudi *metoda* zrelih del vedno uporablja te pojme biti, ki se stopnjujejo glede na prakso.

In čim bolj zavestna postaja ta Kantova tendenca, tem bolj neogibna postaja ta dilema. Kajti povsem pridobljen pojem forme predmeta spoznanja, matematična sovisnost, nujnost naravne zakonitosti kot spoznavni ideal preobražajo spoznanje vedno bolj v metodično zavestno kontemplacijo tistih čistih formnih povezanosti, tistih »zakonov«, ki delujejo v — objektivni — dejanskosti *brez sodelovanja subjekta*. Toda s tem poskus izključitve vsega iracionalno-vsebinskega meri ne le na objekt, temveč vedno bolj tudi na subjekt. Kritično razčiščenje kontemplacije si vedno odločneje prizadeva, da iz svojega lastnega odnosa popolnoma iztrebi vse subjektivno-iracionalne momente, vse antropomorfno; da subjekt spoznanja vedno ostreje ločuje od »človeka« in ga preobraža v čisti — čisto formalni — subjekt.

Zdi se, kot da bi bilo to določilo kontemplacije v nasprotju z našo prejšnjo razlago spoznavnega problema, kot spoznanju tega, kar smo ustvarili »mi« sami. Zares je tako. Toda ravno to protislovje nam pomaga поблиže osvetliti težavnost tega vprašanja in možne poti rešitve. Kajti protislovje ni v tem, da filozofi ne bi bili zmožni enoznačno razložiti dana dejanska stanja, temveč je protislovje, nasprotno, zgolj miselni izraz objektivnega položaja samega, ki bi ga morali doumeti. Se pravi, protislovje med subjektivnostjo in objektivnostjo sodobnih racionalističnih formnih sistemov, ki se tu pokažejo, prepletetost problemov in ekvokcije, ki so skrite v njihovih pojmih subjekta in objekta; konflikt med njihovim bistvom kot sistemov, ki smo jih »mi« izdelali, in med njihovo človeku tujo fatalistično nujnostjo ni nič drugega kot logično-metodološka formulacija sodobnega družbenega stanja, stanja,

<sup>68</sup> Werke III, str. 78 sl.

<sup>69</sup> MEW *Ergänzungsband*, Erster Teil, str. 371.

v katerem ljudje po eni strani vedno bolj trgajo, nadomeščajo in puščajo za sabo zgolj »samorasle«, iracionalno-faktične vezi, po drugi pa hkrati v tej dejanskosti, ki so jo sami ustvarili, sami »proizvedli«, gradijo okoli sebe nekakšno drugo naravo, katere potek se jim kaže kot ista neizprosna zakonitost, kot prej pri iracionalnih naravnih močeh (natančneje, družbeno razmerja, ki se prikazujejo v tej obliki). »Njihovo lastno družbeno gibanje,« pravi Marx, »ima zanje obliko gibanja stvari, ki nadzorujejo njih, namesto da bi oni nje nadzorovali.«

Iz tega izhaja, prvič, da ta neizprosnost neobvladanih moči dobi povsem nov poudarek. Prej je bila slepa moč neke — pravzaprav — iracionalne usode tista točka, kjer se možnost človeške spoznavne moči sploh neha, kjer se začenja absolutna transcendenca, kraljestvo vere itn.<sup>70</sup> Zdaj pa se prikazuje kot nujni nasledek spoznanih, spoznatnih, racionalnih zakonitih sistemov, kot neka nujnost, ki je sicer, kot je jasno spoznala kritična filozofija v nasprotju z njenimi dogmatičnimi predhodniki, konec koncev in v njeni zaobsegajoči totalnosti ni mogoče doumeti, toda njeni deli — življenjsko področje, v katerem živijo ljudje — so vedno bolj spregledani, preračunani, predvideni. Nikakor ni naključje, da se je takoj na začetku sodobnega filozofskega razvoja pojavila univerzalna matematika kot spoznavni ideal: kot poskus ustvariti racionalni sistem odnosov, ki zaobseže vse formalne možnosti, vse proporce in relacije racionaliziranega bivanja, s katerim lahko vsaka pojavnost — neodvisnost od njenih stvarno-materialnih razlik — postane predmet eksaktnega izračuna.<sup>71</sup>

V tej najostrejši in zato najbolj značilni različici sodobnega spoznavnega ideala prihaja prej navedeno protislovje jasno na dan. Kajti temelj tega univerzalnega izračuna ne more biti po strani nič drugega kot gotovost, da zgolj v takšne pojme zapredeno dejanskost lahko zares obvladamo. Po drugi strani se pokaže, da — celo če predpostavimo popolno in brezhibno izvedbo te univerzalne matematike — to »obvladovanje« dejanskosti ne more biti nič drugega kot stvarnem ustrezna kontemplacija tega, kar — nujno in brez našega sodelovanja — izhaja iz abstraktne kombinatorike teh relacij in proporcev. Zdi se seveda, da je kontemplacija tesno povezana z obče-filozofskim spoznavnim idealom (Grčija, Indija). Posebna narava sodobne filozofije je popolnoma jasna šele, če kritično obravnavamo predpostavko izvedljivosti te univerzalne kombinatorike. Šele s tem, z odkritjem »inteligibilne naključnosti« teh zakonov, je namreč mogoče »svobodno« gibanje v okviru takšnih zakonitosti, ki se križajo ali niso popolnoma spoznane. Zdaj je treba uvideti, da je v navedenem smislu delovanja kot spreminjanja dejanskosti, kot usmerjenosti na kvalitativno bistveno, na materialni substrat delanja, ta odnos še veliko bolj kontemplativen kot npr. spoznavni ideal grške filozofije.<sup>72</sup> Kajti to »delovanje« je v tem, da se verjetno učinek teh zakonov kolikor le mogoče

<sup>70</sup> Na tem temelju biti lahko sodobno mišljenje razume tako izhodišče mišljenja v »samoraslih« stanjih npr. »credo ut intelligam« Anselma Canterburyjskega ali izhodišče indijskega mišljenja (za Atmana pravijo, »le tisti, ki ga Atman izbere, ga doume«), ki je za sodobno mišljenje tako nenavadno. Descartesov metodični dvom kot izhodišče eksaktnega mišljenja je samo najostrejša formulacija tega nasprotja, ki so se ga na začetku novega veka zelo jasno zavedali. Ponavlja se od Galileja do Bacona pri vseh pomembnih mislecih.

<sup>71</sup> O zgodovini te univerzalne matematike prim. Cassirer, n. n. m., I, str. 446, 563; II, str. 138, 156 sl. O povezanosti te matematizacije dejanskosti z meščansko »prakso« izračunavanja rezultatov »zakonov«, ki jih je moč pričakovati, prim. Lange: *Geschichte des Materialismus* (Reclam) I, str. 321–332, o Hobbesu, Descartesu, Baconu itn.

<sup>72</sup> Kajti Platonov nauk o idejah je bil — naj ostane tu odprto — neločljivo povezan tako s totalnostjo kot s kvalitativnim bivanjem danega. Kontemplacija pomeni vsaj razbijanje spon, ki »dušo« držijo ujeta v empirični pristranskosti. Stoični ideal ataraksije kaže veliko bolj to popolnoma čisto kontemplacijo, toda seveda brez paradokсне zveze z vročično in nepretrgano »dejavnostjo«.

vneprej izračuna, kalkulatorično dojame in odnos subjekta tega »delovanja« je tak, da dajejo ti učinki njegovim ciljem optimalne možnosti. Jasno je torej, da je po eni strani možnost takega predvidevanja tem večja, čim bolj je dejanskost skoz in skoz racionalizirana, čim bolj je mogoče vsakega od njenih pojavov pojmovati kot vpreženega v sistem teh zakonov. Po drugi strani pa je prav tako jasno, da se, čim bolj se dejanskost in vedenje »delujočega« subjekta do nje približujeta temu tipu, subjekt tem bolj preobraža v goli sprejemni organ spoznanih možnosti zakonitosti, njegova »dejavnost« pa se tem bolj omejuje na to, da je na stališču, od koder te možnosti delujejo njemu v prid, v skladu z njegovimi interesi (same od sebe, brez njegovega sodelovanja). Subjektovo vedenje postane — v filozofskem smislu — čisto kontemplativno. Drugič pa se tu pokaže, da so bili s tem vsi človeški odnosi speljani na raven tako dojetih naravnih zakonitosti. Na teh straneh smo večkrat poudarili, da je narava družbena kategorija. Seveda se zdi sodobnemu človeku, ki izhaja neposredno iz skončanih ideoloških oblik, iz njegovega delovanja, ki so zanj nekaj danega in ki globoko vplivajo na njegov celotni duhovni razvoj, kot da bi takšno pojmovanje, kot je tu nakazano, konceptualizacijo, pridobljeno iz naravoslovnih znanosti, preprosto aplicirajo na družbo. Hegel govori že v svoji zgodnji polemiki proti Fichteju o tem, da je njegova država »stroj«, njen substrat »atomistično... množstvo, katerega elementi... so... množica točk. Ta absolutna substancialnost točk utemeljuje sistem atomistike v praktični filozofiji, v kateri postane tako kot v atomistiki narave atomom neki razumu tuj zakon.«<sup>73</sup> Da se takšen opis sodobne družbe in poskus miselno jo obvladati med poznejšim razvojem vedno znova ponavlja, je več kot dovolj znano in nam ga tu ni treba dokazovati z zgledi. Pomembno je to, da obstaja tudi nasprotno spoznanje. Potem ko je že Hegel<sup>74</sup> jasno spoznal meščansko bojno naravo »naravnih zakonov«, opozarja Marx na to, da »gleda Descartes, ko definira živali samo kot stroje, z očmi manufakturne dobe, medtem ko v srednjem veku velja žival za človekovega pomočnika«;<sup>75</sup> in v zvezi s tem da nekaj namigov o idejni zgodovini teh povezav. Še jasnejša in načelnejša postane nato ista povezanost pri Tönniesu: »Abstraktni um z nekega posebnega vidika je znanstveni um in njegov subjekt je objektivni človek, ki spoznava relacije, se pravi, ki misli pojmovno. In zato se znanstveni pojmi, ki so ponavadi po svojem izvoru in po svoji rečevni takšnosti [dinglichen Beschaffenheit] sodbe, ki dajejo sklopom občutek imena, v znanosti obnašajo kot blaga v družbi. V sistemu se srečujejo kot blaga na trgu. Najvišji znanstveni pojem, ki ni več ime o nečem dejanskem, je enak denarju. Npr. pojem atoma ali pojem energije.«<sup>76</sup> Ni naša naloga, da temeljiteje preiščemo pojmovno prednost ali zgodovinsko-kavzalno zaporedje naravne zakonitosti in kapitalizma. (Četudi avtor teh vrstic noče skriti, da ima po njegovem mnenju prednost kapitalistični gospodarski razvoj.) Gre le za to, da jasno doumemo, da po eni strani vsi človeški odnosi (kot objekti družbenega delovanja) dobivajo vedno bolj oblike predmetnosti abstraktnih elementov naravoslovnega oblikovanja pojmov, abstraktnih substratov naravnih zakonov in da je po drugi strani za

<sup>73</sup> »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems«, *Werke* I, str. 242. Da je vsaka taka »atomska« teorija družbe zgolj njen ideološki odsev s čisto meščanskega stališča, je Marx jasno dokazal proti Brunu Bauerju. *Sveta družina*, MEID I, str. 507. Ta ugotovitev pa ne odpravi »objektivnosti« takšnih pojmovanj, ki so ravno nujne forme zavesti postvarelega človeka o njegovem odnosu do družbe.

<sup>74</sup> *Werke* IX, str. 528.

<sup>75</sup> *Kapital*, I, str. 442, op. 111.

<sup>76</sup> *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Dritte Auflage, str. 38.

subjekt tega »delovanja« prav tako vedno bolj značilno stališče čistega opazovalca teh — umetno abstrahiranih — procesov, stališče eksperimentiranja itn.

Lotimo se na kratko — tako rekoč kot ekskurz — Engelsovih pripomb o problemu stvari na sebi, ker so te, čeravno se na naš problem ne nanašajo neposredno, vplivale na pojmovanje tega pojma številnih marksistov in bi lahko, če bi se izogibali, da jih ustrezno pojasnimo, zlahka dopuščali nadaljnje nesporazume. Engels pravi: »Najprepričljivejše ovrženje te in tudi vseh drugih filozofskih muh je praksa, namreč eksperiment in industrija. Če lahko dokažemo pravilnost našega razumevanja kakega naravnega procesa, tako da ga sami naredimo, ga ustvarimo iz njegovih pogojev, ga vrh tega pripravimo, da rabi našim namenom, potem je konec s Kantovo nepojmljivo ‚stvarjo na sebi‘. Kemične snovi, proizvedene v rastlinskem in živalskem telesu, so ostale ‚stvari na sebi‘, dokler jih organska kemija ni začela predstavljati drugo za drugo; s tem je ‚stvar na sebi‘ postala stvar za nas, kot recimo barvilo brošča, alizarin, ki mu ne dajemo več rasti na polju v broščevih koreninah, temveč ga izdelujemo mnogo ceneje in enostavneje iz katrana.«<sup>77</sup>

Predvsem je treba tu popraviti neko, za Engelsa, poznavalca Hegla, skoraj nepojmljivo terminološko netočnost. Za Hegla »na sebi« in »za nas« nika- kor nista nasprotji, temveč narobe: *nujna korelata*. Da je nekaj dano zgolj »na sebi«, pomeni za Hegla, da je dano zgolj »za nas«. Nasprotje tega »za nas ali na sebi«<sup>78</sup> je, nasprotno, »za sebe«, tista vrsta postavljenosti [Gesetzseins], kjer mišljenost [Gedachtsein] predmeta pomeni hkrati zavest predmeta o sebi samem.<sup>79</sup> Predpostavljati, da ta problem stvari na sebi pomeni pregrado mož- nosti konkretnega razširjanja naših spoznanj, pomeni popolnoma napačno razumeti Kantovo spoznavno teorijo. Nasprotno. Kant, ki je metodično izhajal iz takrat najvišje razvitega naravoslovja, iz Newtonove astronomije, in je svojo spoznavno teorijo prikrojil prav njej in njeni razvojni možnosti, s tem nujno predpostavlja *brezmejno možnost razširjanja* te metode. Njegova »kritika« meri zgolj na to, da bi bilo celo popolno spoznanje vseh pojavov — zgolj spoznanje pojavov (v nasprotju s stvarmi na sebi); da celo popolno spoznanje pojavov ne more nikdar premagati *strukturnih pregrad* tega spoznanja — torej po naši formulaciji antinomij totalnosti in vsebine. Z vprašanjem agnosticiz- ma, odnosa do Huma (in do Berkeleyja, na katerega misli, vendar ga ne ime- nuje), je Kant sam dovolj jasno opravil v razdelku o *Ovrženju idealizma*.<sup>80</sup> Toda najhujše Engelsovo nerazumevanje je v tem, da ima industrijo in ekspe- riment — v dialektično-filozofskem smislu — za prakso. Prav eksperiment je najčistejše kontemplativno vedenje. Eksperimentator ustvarja umeten, ab- strakten miljé, da bi lahko nemoteno *opazoval* učinkovanje zakonov, ki jih je treba opazovati, izključujoč vse moteče iracionalne elemente, tako subjektivne kot objektivne. Trudi se, da materialni substrat svojega opa- zovanja reducira — kolikor je le mogoče — na to, kar je »proizvedeno« zgolj v skladu z umom, na »inteligibilno materijo« matematike. In ko Engels govori v zvezi z industrijo o tem, da to, kar je tako »proizvedeno«, more streči »na- šim smotrom«, se zdi, da je za trenutek pozabil temeljno strukturo kapitali- stične družbe, ki jo je že sam neprekosljivo jasno formuliral v svojem genial- nem mladostnem spisu. Da gre namreč v kapitalistični družbi za »naravni za-

<sup>77</sup> Ludwig Feuerbach in iztek klasične nemške filozofije, MEID V, str. 445 sl.

<sup>78</sup> Npr. *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, Werke II, str. 20; tudi prav tam, str. 67–68, 451 itn.

<sup>79</sup> Marx uporablja to terminologijo na pomembnem mestu o proletariatu, ki jo tu pogosto ci- tiramo. *Beda filozofije*, MEID II, str. 539. Prim. o celotnem vprašanju ustreznosti mesta iz *Lo- gike*, zlasti III, str. 127 sl., 166 sl. in IV, 120 sl. in kritiko Kanta na najrazličnejših mestih.

<sup>80</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, str. 208 sl.

147

kon, ki temelji na nezavednosti udeleženihi.«<sup>81</sup> Industrija — kolikor postavlja »smotre« — je v odločilnem, v dialektičnozgodovinskem smislu le objekt in ne subjekt družbenih naravnih zakonov. Marx je kapitalista (in samo o njem more biti beseda, ko za preteklost ali sedanost govorimo o »industriji«) večkrat in izrecno označil za golo značajsko masko. In ko npr. njegov gon po bogatenju primerja z gonom tezavratorka, ostro poudari: »Kar pa se pri tem pojavlja kot osebna strast, je pri kapitalistu učinek družbenega mehanizma, v katerem je le eno izmed gonilnih koles. Razvoj kapitalistične produkcije ustvarja razen tega nujnost, da se kapital, naložen v industrijsko podjetje, neprestano veča, konkurenca pa prisili vsakega individualnega kapitalista, da čuti imanentne zakone kapitalističnega produkcijskega načina kot *zunanje prisilne zakone*.«<sup>82</sup> Da torej »industrija«, se pravi kapitalist kot nosilec ekonomskega, tehničnega itn. napredka ne deluje, temveč je predmet delovanja, da se njegova »dejavnost« izčrpuje v pravilnem opazovanju in izračunavanju objektivnega učinka družbenih naravnih zakonov, je za marksizem — tudi Engels sicer razlaga v tem duhu — nekaj samoumevnega.

148

iz vsega tega izhaja, tretjič — če se vrnemo k našemu pravemu problemu — da poskus rešitve, ki se je loti obrat kritične filozofije k praktičnemu, teoretično ugotovljenih antinomij ne razplete, temveč jih, nasprotno, ovekoveči.<sup>83</sup> Kajti prav tako kot vztraja objektivna nujnost, saj ostaja njen materialni substrat transcendenten, vsej racionalnosti in zakonitosti svojega načina prikazovanja navkljub v neodpravljeni naključnosti, tako subjektova svoboda, ki naj se pri tem reši, ne more kot prazna svoboda uiti breznu fatalizmu. »Misli brez vsebine so prazne,« pravi Kant programsko na začetku transcendentne logike, »zori brez pojmov so slepi.«<sup>84</sup> Toda medsebojno prežemanje oblike in vsebine, ki je tu zahtevano, obstaja za kritiko le kot metodološki program; se pravi, kritika je zmožna za vsako ločeno sfero pokazati točko, kjer *naj bi se začelo dejansko prežemanje oblike in vsebine, kjer bi se začelo, če bi mu njegova formalna racionalnost lahko dovolila več kot formalno-računsko predvidevanje formalnih možnosti*. Svoboda ne more čutne nujnosti spoznavnega sistema, brezdušnosti fatalističnih naravnih zakonov niti prebiti niti jim dati nekega smisla, vsebine, ki jih daje spoznavajoči um, svet, ki ga um spoznava, pa zgolj formalna določila svobode prav tako niso sposobna zapolniti s pravim življenjem.

Nezmožnost dojeti, »proizvesti« povezavo oblike in vsebine kot konkretno povezavo in ne zgolj kot podlago čisto formalnega izračuna, vodi k nerešljivi dilemi svobode in nujnosti, voluntarizma in fatalizma. »Večna, železna« zakonitost naravnega dogajanja in zgolj notranja svoboda individualne, naravne prakse nastopata na koncu *Kritike praktičnega uma* kot nezdržljivo ločeni, toda hkrati v njuni ločenosti neodpravlljivo dani podlagi človeškega bivanja.<sup>85</sup> Kantova filozofska veličina je v tem, da v obeh primerih nerešljivosti problema ni zakril z neko samovoljno dogmatično odločitvijo v kateri koli smeri, pač pa je nerešljivost ostro in neomiljeno artikuliral.

<sup>81</sup> *Očrti za kritiko nacionalne ekonomije*, MEID I, str. 231.

<sup>82</sup> *Kapital* I, str. 667 itn. Prim. potem še spis (»Razredna zavest«) o napačni zavesti buržoazije.

<sup>83</sup> Na to se nanaša ponovljena ostra kritika Hegla. Toda tudi Goethejevo zavračanje Kantove etike meri na ta problem, seveda iz drugih motivov in temu ustrezno z drugo terminologijo. Da je Kantovi etiki postavljena sistematična naloga, da reši problem stvari na sebi, izhaja iz najrazličnejših mest, npr. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* — Phil. Bibl., str. 87, *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 123.

<sup>84</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, str. 77.

<sup>85</sup> O metodični pripadnosti teh obeh načel prim. tudi spis »Roza Luxemburg kot marksistka«.



## 3.

Da tu — kot povsod v klasični filozofiji — ne gre za zgolj miselne probleme, zgolj za boje učenjakov, se pokaže najjasneje, če v razvojni zgodovini tega problema obrnemo list in isto vprašanje obravnavamo na miselno nižji stopnji, ki pa je po stvarni plati bližje življenjskemu temelju in zato konkretnjša. Plehanov zelo jasno poudari miselno pregrado pojmovanja sveta, na katero je zadel meščanski materializem XVIII. stoletja v obliki tele antinomije: po eni strani se prikazuje človek kot produkt socialnega miljeja, po drugi je »socialni milje proizvod ‚javnega mnenja‘, to se pravi človeka«. <sup>86</sup> Antinomija, s katero se srečujemo v — na videz — čisto spoznavno teoretskem problemu ustvarjanja, v sistematskem vprašanju o subjektu »dejave«, o »ustvarjalcu« enotno dojete dejanskosti, razkrije tu svojo družbeno podlago. Razlaga Plehanova pa kaže prav tako jasno, da dvojnost kontemplativnega in (individualnega) praktičnega načela, ki smo ju odkrili kot prvi vrh in izhodišče za poznejši razvoj problema klasične filozofije, ženeta k tej antinomiji. Naivnejša in primitivnejša postavitev vprašanja pri Holbachu in Helvetiju pa dovoljuje jasnejši vpogled v življenjski temelj, ki je realna podlaga te antinomije. Prvič, pokaže se, da zaradi razvijajoče se meščanske družbe izgubijo vsi problemi družbene biti svojo onstranskost za človeka, da se prikazujejo, v nasprotju s pojmovanjem družbe v srednjem veku in na začetku novega veka (npr. Luther) kot produkti človeške dejavnosti. Drugič, da mora biti ta človek, individualni, egoistični burgeois, ki ga kapitalizem umetno izolira, da je torej zavest, ki se kot njen nasledek prikazujeja dejavnost in spoznanje, individualna, izolirana, robinzonska zavest. <sup>87</sup> Ravno s tem pa je, tretjič, odpravljena dejavna narava družbenega delovanja. Kar se na prvi pogled prikazuje kot naknadni učinek senzualistične spoznavne teorije francoskih materialistov (Locke itn.), da so po eni strani »človeški možgani samo vosek, primeren za sprejem vseh vtisov, ki jih želimo vanj narediti« (Holbach pri Plehanovu n. n. m.), da po drugi strani lahko velja za dejavnost samo njegovo zavestno delovanje, se pokaže ob natančnejšem pregledu kot preprosta posledica položaja meščanskega človeka v kapitalističnem produkcijskem procesu. Kar je v tem stvarnem položaju temeljno, smo že večkrat poudarili: človek kapitalistične družbe stoji nasproti — (kot razred) dejanskosti, ki jo je »naredil« sam — kot neki njemu po bistvu tuji »naravi«, njenim »zakonom« je povsem prepuščen, njegova dejavnost je lahko le v tem, da neizogibni potek posameznih zakonov uporabi za svoj (egoistični) interes. Toda tudi v tej »dejavnosti« ostane — po bistvu stvari — objekt in ne subjekt dogajanja. Področje njegove aktivnosti je s tem obrnjeno povsem navznoter: po eni strani je zavest o zakonih, ki jih človek uporablja, po drugi zavest o svojih notranjih reakcijah na potek dogodkov.

Iz tega položaja izvirajo zelo bistveni in neizogibni prepleti problemov in ekvivokcije v pojmi, ki so odločilni za samorazumevanje meščanskega človeka o svojem stvarnem stališču do sveta. Tako prejme pojem narave zelo dvoumen pomen. Opozorili smo že na definicijo narave kot »utelešenje zakonitosti« dogajanja, ki jo je Kant le najjasneje formuliral in ki ostaja od Keplerja in

<sup>86</sup> *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, str. 54 sl., 112 sl. Kako se Holbach in Helvetius — seveda prav tako v naivni obliki — približata problemu stvari na sebi. Prim. prav tam, str. 9, 51 itn.

<sup>87</sup> Tudi tukaj ni mogoče orisati zgodovine problema robinzonade. Opozarjam zgolj na Marxove pripombe (*Zur Kritik der pol. Ökonomie*, MEW 13, str. 615 sl.) in na pretanjen Cassirerjev namig o vlogi te problematike v Hobbesovi spoznavni teoriji, n. n. m., II. str. 61 sl.

Galileja do danes nespremenjena. Poleg tega pojma, ki strukturno izvira iz ekonomske strukture kapitalizma, kot je bilo večkrat pokazano, nastopi drug pojem narave, ki je od prvega popolnoma različen in ki spet združuje različne pomeni: *pojem vrednosti*. Kako zelo se ta pojma neločljivo prepletata, je razvidno iz zgodovine naravnega prava. Kajti tu ima narava zelo bistveno meščansko-revolucionarni bojni poudarek: »zakoniti«, kalkulacijski, formalno-abstraktni značaj prihajajoče, razvijajoče se meščanske družbe se prikazuje kot narava v primeri z nenaravnostjo, samovoljo, nepravilnostjo fevdalizma in absolutizma. Poleg tega pa dodatno zazveni — pomislimo samo na Rousseauja — še neki povsem drug, popolnoma nasproten pomen pojma narave. Pri tem gre vedno bolj za občutek, da družbene forme (postvarenje) oropajo človeka njegovega bistva kot človeka, da je človek, čim bolj si ga prilasčata kultura in civilizacija (se pravi, kapitalizem in postvarenje), toliko manj sposoben biti človek. In narava postane — ne da bi popoln obrat pomena pojma postal zavesten — posoda, v kateri se združujejo vse te notranje tendence, ki delujejo proti naraščajoči mehanizaciji, razduševljenju [Entseelung], postvarenju. Pri tem lahko prejme pomen tega, kar je v nasprotju s človeško-civilizacijskimi, umetnimi tvorbami zraslo organsko, kar ni ustvaril človek.<sup>88</sup> Hkrati pa je lahko pojmovana kot tista stran človeške notranjosti, ki je ostala narava, ali pa si vsaj prizadeva, hrepeni po tem, da spet postane narava. Schiller pravi: »Forme narave so, kar smo mi bili, so, kar naj mi spet postanemo.« Tu pa se — nepričakovano — prikaže tretji pojem narave, ki je neločljivo povezan z drugimi pojmi, pojem, v katerem se povsem jasno pokaže vrednostni značaj, težnja, da se problematika postvarelega bivanja preмага. Tu narava pomeni pristno človečnost [Menschsein], resnično bistvo človeka, ki je osvobojeno lažnih, mehanizirajočih form družbe: človeka kot v sebi popolno totalnost, ki je notranje prevladal ali prevladuje raztrganost na teorijo in prakso, na um in čutnost, na obliko in snov; za katerega težnja dati si formo ne pomeni abstraktne racionalnosti, ki pušča ob strani konkretne vsebine; za katerega svoboda in nujnost koincidirata.

S tem se zdi, da je nepričakovano odkrita tista točka, ki smo jo iskali pri neodpravljivi dualnosti čistega in praktičnega uma, pri vprašanju o subjektu »dejave«, »proizvodnje« dejanskosti kot totalnosti. Toliko bolj, ker tega vednja (če nihajočo mnogopomenskost tega pojasnjujočega pojma sicer doumemo kot nujno, a jo tu pustimo, kakršna je) ne smemo mitologizirajoče iskati v kaki transcendentalni konstrukciji, ker ga ni mogoče pokazati le kot »duševno dejstvo«, kot hrepenenje v zavesti, temveč ima tudi konkretno in dejansko področje izpolnitve: umetnost. Tu se ne moremo bolj poglobiti v vedno večji problemsko-zgodovinski pomen teorije umetnosti in estetike za celotno podoba sveta XVIII. stoletja. Za nas je le bistveno — kot povsod v tej obravnavi — da pojasnimo družbenozgodovinski razlog, ki je vodil k tem vprašanjem, ki je estetiki, zavesti o umetnosti podelil svetovnonazorski pomen, ki ga v prejšnjih tokovih umetnost nikoli ni mogla imeti. To seveda nikakor ne pomeni, da je tudi sama umetnost doživela enkratni, objektivno-umetniški

<sup>88</sup> Prim. o tem posebno *Kritik der Urteilskraft*, § 42. Zgled s pravim in posnemanim slavcem je prek Schillerja močno vplival na celotno poznejšo problematiko. Kako z nemško romantiko, historično pravno šolo, Carlylom, Raskinom itn. prejema pojem »organično samorodnega« kot bojno geslo proti postvarenju vedno bolj jasen reakcionaren poudarek, bi bil zelo zanimiv zgodovinski problem, toda ne spada več v okvir tega raziskovanja. Tudi tu je za nas pomembna zgolj *struktura predmeta*: da ta navidezni vrhunec ponotranjenja narave pomeni ravno popolno odpoved njenemu dejanskemu obvladovanju. Razpoloženje kot forma vsebine predpostavlja prav tako neobvladane in neobvladljive objekte (stvari na sebi) kot naravni zakon.

razcvet. Nasprotno. Objektivno umetniške produkcije med tem razvojem — ne da bi upoštevali posamezne izjeme — še zdaleč ni mogoče primerjati s prejšnjimi razcveti. Tu je odločilen sistemsko-teoretični, svetovnonazorski pomen, ki v tej epohi pripada načelu umetnosti.

To načelo je ustvarjanje neke konkretne totalnosti kot posledica neke koncepcije forme, ki meri prav na konkretno vsebinskost svojega materialnega substrata, ki zato lahko razplete »naključni« odnos elementov do celote in odpravi naključje in nujnost kot zgolj navidezni nasprotji. Kot je znano, je že Kant v *Kritiki razsodne moči* temu načelu prisodil vlogo posrednika med sicer nepomirljivimi nasprotji, torej funkcijo dovršitve sistema. Toda že ta poskus rešitve se ni mogel zadovoljiti z razlaganjem in tolmačenjem fenomena umetnosti. To je bilo nemogoče že zato, ker je bilo to načelo, ki je bilo na ta način odkrito, po svojem izviru — kot se je pokazalo — neločljivo povezano z različnimi pojmi narave, zato se je zdelo, da je njegovo najbližje določilo, da začne delovati kot načelo rešitve za vse (teoretično-kontemplativne ali etično-praktične) nerešljive probleme. Fichte je nato tudi programatično in jasno opredelil metodično funkcijo, ki jo je treba pripisati temu načelu: umetnost »spremeni transcendentalno gledišče v navadno«, <sup>89</sup> se pravi, v umetnosti je v skončani dovršenosti dano to, kar je za transcendentalno filozofijo imelo videz — večkrat problematičnega — postulata razlage sveta: umetnost je dokaz za to, da ta zahteva transcendentalne filozofije nujno izhaja iz strukture zavesti človeka, da je v njej bistveno-nujno zasidrana.

Za klasično filozofijo, ki si je morala — kot smo videli — postaviti nalogo, da najde in pokaže tisti subjekt »dejave«, katere produkt je mogoče doumeti kot konkretno totalnost dejanskosti, pa je ta dokaz metodično življenjsko vprašanje. Kajti samo kadar je mogoče možnost neke takšne subjektivnosti v zavesti in možnost formnega načela, ki ni več ravnodušen do vsebine vseh problemov stvari na sebi, ki iz tega izvirajo »intelegibilne naključnosti« itn., dokazati v dejanskosti, imamo metodično možnost konkretno preseči formalni racionalizem in z logično rešitvijo problema iracionalnosti (odnosa forme do vsebine) mišljeni svet postaviti kot dovršen, konkreten, smiselni sistem, ki smo ga »proizvedli« sami in ki pride v nas do samozavedanja. Zato se s tem odkritjem načela umetnosti hkrati postavlja problem »intuitivnega razuma«, za katerega vsebina ni dana, temveč je »proizvedena«, ki — po Kantovih <sup>90</sup> besedah — ni le v spoznanju, temveč je tudi v zrenju spontan (se pravi, aktiven) in ne receptiven (se pravi, kontemplativen). Če je imelo to pri samem Kantu to funkcijo, da zgolj nakaže točko, iz katere bi bilo mogoče sistem skleniti in dovršiti, pa to načelo in zahteva, ki iz njega izhaja, zahteva intuitivnega razuma in njegovega intelektualnega zora postane pri njegovih naslednikih temeljni kamen filozofske sistematike.

Toda še jasneje kot v filozofskih sistematikah, pri katerih kdaj pa kdaj čista miselna zgradba površnemu pogledu zakrije tisti življenjski temelj, iz katerega rastejo njihovi problemi, se potreba, ki je privedla do tega problema hkrati s funkcijo, ki je pripisana njegovi rešitvi, kaže v Schillerjevih estetsko-teoretičnih spisih. Ko Schiller opredeli estetsko načelo kot nagon igre (v na-

<sup>89</sup> *System der Sittenlehre*, 3. Hauptstück, § 31, Werke II, str. 747. Bilo bi zelo zanimivo in vredno pokazati, kako filozofija narave iz klasičnega obdobja, ki jo tako redko razumejo, nujno izvira iz tega položaja. Niti ni naključje, da je Goethejeva filozofija narave nastala v boju proti Newtonovemu »posiljevanju« narave, niti da je postal njen smoter postavitev problema vsega poznejšega razvoja. Oboje pa je mogoče doumeti samo iz tega odnosa človeka, narave in umetnosti. Šele v tem kontekstu se razjasni tudi metodično vračanje h kvalitativni filozofiji narave renesanse kot prvemu boju proti matematičnemu pojmu narave.

<sup>90</sup> *Kritik der Urteilskraft*, § 77.

sprotju z nagonom forme in nagonom snovi, katerih analiza, kot Schillerjevi estetski spisi nasploh, je zelo dragocena za vprašanje postvarenja), poudarja: »Povejmo kar naravnost, človek se igra le, če je v polnem pomenu besede človek in povsem človek je le, če se igra.«<sup>91</sup> Če Schiller raztegne estetsko načelo daleč čez estetiko in išče v njem ključ za rešitev vprašanja o smislu družbenega bivanja človeka, se pri njemu le jasno pokaže temeljno vprašanje klasične filozofije. Na eni strani spozna, da je družbena bit uničila človeka kot človeka. Na drugi strani hkrati pokaže načelo, *kako naj se družbeno uničen, razkosan, med delne sisteme razdeljen človek miselno spet vzpostavi*. Če smo tu lahko jasno videli temeljni problem klasične filozofije, se v sijajnosti njenega podjetja, možnosti prihodnosti njene metode pokaže tudi nujnost njenega neuspeha. Prejšnji misleci so namreč naivno obstali v miselnih formah postvarenja ali bili kvečjemu (kot v primerih, ki jih navaja Plehanov) prignani do objektivnih protislovij, tu pa stopi problematika družbene biti kapitalističnega človeka v vso močjo v zavest.

154

»Ko moč združenja,« pravi Hegel, »izgine iz življenja ljudi, ko so nasprotja izgubila svoj živi odnos in vzajemno učinkovanje in se osamosvojila, nastane potreba po filozofiji.«<sup>92</sup> Hkrati pa se pokaže tudi pregrada, ob katero zadene ta poskus. Objektivno tako, da sta vprašanje in odgovor že od vsega začetka omejena na zgolj miselno. Ta pregrada je toliko objektivna, kolikor je v tem dogmatizem kritične filozofije; tudi če je metodično preseгла pregrade formalno-racionalnega, diskurzivnega razuma in tako postala kritična glede na mislece tipa Spinoza-Leibniz, ostaja njena metodična temeljna *navravnost* vendarle racionalistična. Dogma racionalnosti ostaja nedotaknjena in nepremagana.<sup>93</sup> Ta pregrada je subjektivna, tako da načelo, ki je bilo odkrito, skupaj s svojo zavestjo razkrije ozke meje svoje veljavnosti. Če je človek, samo »ko se igra« povsem človek, je sicer na tej podlagi mogoče dojeti vse življenjske vsebine in jih v tej — v estetski formi, naj bo še tako široko razumljena — iztrgati hromečemu delovanju postvarelega mehanizma. Vendar pa so iztrgane tej hromitvi le, *kolikor* postanejo estetske, se pravi: svet se mora ali estetizirati, kar je izmikanje pravim problemom, s tem pa na neki drug način preobraža subjekt spet v čisto kontemplativen in zniči »dejavo«. Ali pa je estetsko načelo povzdignjeno v načelo oblikovanja objektivne dejanskosti: tedaj pa se mora odkritje intuitivnega razuma mitologizirati.<sup>94</sup>

155

To mitologiziranje proizvajanja postane — od Fichteja naprej — toliko bolj metodična nujnost, življenjsko vprašanje klasične filozofije, kot je kritično stališče prisiljeno k temu, da vzporedno z antinomijami, ki jih odkrije v dejanskosti, ki nam je dana, in v našem razmerju do nje, ustrezno miselno

<sup>91</sup> *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, XV. pismo.

<sup>92</sup> »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems«, Werke I, str. 174.

<sup>93</sup> V opoziciji s tem je stvarno jedro filozofije poznega Schellinga. Samo da se tu sprevrže miselno-mitologizirajoča metoda že v čisto reakcijo. Če je Hegel — kot nameravamo pokazati — absolutni vrh racionalistične metode, je lahko njegovo premaganje mišljenja in biti, v konkretnem odkrivanju identičnega subjekta-objekta. Schelling naredi absurden poskus iti po tej poti do konca v napačni smeri, čisto miselno, in zato konča, kot vsi epigoni klasične filozofije, v povečevanju prazne iracionalnosti, v reakcionarni mitologiji.

<sup>94</sup> Na tem mestu se ne morem podrobneje spuščati v zgodovino problema, rad bi opozoril le na to, da je tu metodično mesto za dojetje problematike romantike. Pojmi, denimo znana, a le redko razumljena »ironija«, izvirajo iz tega položaja. Zlasti po krivici pozabljeni Solger s svojimi jasnimi vprašanji ima poleg Fr. Schlegla kot predhodnik dialektične metode med Schellingom in Heglom približno podoben položaj kot Maimon med Kantom in Fichtejem. Tudi vloga mitologije v Schellingovi estetiki je dojeta iz teh problemov. Tesna povezanost takih problemskih zastavitev s pojmom narave kot razpoloženjem je očitna. Da vodi umetniško pojmovanje sveta, ki je zares kritično, ne metafizično hipostazirano, k nadaljnjemu raztrganju enotnosti subjekta, torej k množitvi simptomov postvarenja dejanskosti, kaže poznejši razvoj dosledno sodobnega pojmovanja umetnosti. (Flaubert, Konrad Fiedler itn.) Prim. o tem metodološko moj sestavek: »Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik«, *Logos*. Jahrgang IV.

raztrga na koščke tudi subjekt (se pravi, da njegovo raztrganost v objektivni dejanskosti miselno reproducira, čeprav jo deloma tudi pospeši). Hegel se večkrat norčuje iz Kantove »duševne vreče«, v kateri so različne »zmožnosti« (teoretična, praktična itn.), in iz katere jih je treba »pobrati«. Da pa bi premagali to razpadanje subjekta na samostojne dele, o čigar empirični realnosti in celo nujnosti tudi Hegel ne more podvomiti, ni nobene druge poti kot ta, da se ta raztrganost, to razpadanje proizvede iz nekega konkretno-totalnega subjekta. Umetnost tu kaže, kot smo videli, Janusov obraz, in z njenim odkritjem je treba zdaj bodisi raztrganost subjekta razširiti na neko novo področje bodisi se oddaljiti od teh zanesljivih tal konkretnega odkrivanja totalnosti in (pri čemer je umetnost kvečjemu zgled) se problema »proizvajanja« lotiti, izhajajoč od subjekta. Torej ni treba več — kot to počne Spinoza — objektivne povezanosti dejanskosti proizvesti po modelu geometrije. Nasprotno, to proizvajanje velja kot predpostavka in hkrati kot naloga filozofije. To proizvajanje je brez dvoma dano (»so sintetične sodbe a priori — kako so mogoče?« je že Kantovo vprašanje), gre za to, da se enotnost, ki ni dana, enotnost te forme proizvajanja, ki razpade v različnost, vendarle izpelje kot produkt nekega proizvajajočega subjekta. Navsezadnje torej: proizvesti je treba subjekt »proizvajalca«.

## 4.

S tem preseže postavitev vprašanja čisto spoznavno teorijo, ki je iskala samo »pogoje možnosti« tistih form mišljenja in delanja, ki so bile dane v »naši« dejanskosti. Tu se brez dvoma izkaže njena kulturno-filozofska težnja, prizadevanje premagati postvarelo raztrganost subjekta in — prav tako postvarelo — togost in nepredirnost njegovih objektov. Goethe je to zahtevo jasno izrekel, ko je govoril o vplivu, ki ga je na njegov razvoj imel Hamann. »Vse, česar se človek loti, naj je narejeno z dejanjem ali besedo ali kako drugače, mora izvirati iz združenih moči; vse, kar je posamezno, je vredno zaničevanja.«<sup>95</sup> A tako kot se je pokazal obrat k človeku, ki je razkosan in ga je treba združiti, kar je že prišlo na dan v osrednji vlogi problema umetnosti, tako ne morejo več ostati skriti niti različni pomeni, ki jih ima na različnih stopnjah ta »mi« subjekta. Da je tu problematika jasneje prodrla v samo zavest, da utegne biti tu polzavestno zapletanje problemov in ekvivokcije hujše kot pri pojmu narave, položaj sam še otežuje. Ponovno vzpostavljanje enotnosti subjekta, miselna rešitev človeka gre zavestno prek ovinka raztrganosti in razkosanosti. Liki razkosanja so ohranjeni kot nujne stopnje do ponovne vzpostavitve človeka in se hkrati razblinijo v nič brezbitnosti, ko pridejo do svojega pravičnega odnosa do dojete totalnosti, ko postanejo dialektični. »Nasprotja,« pravi Hegel, »ki so bila sicer pomembna v formi duha in materije, duše in telesa, vere in razuma, svobode in nujnosti itn. v bolj omejenih sferah pa na druge načine in ki so vezala nase vso težo človeških interesov, so z napredkom omike [Bildung] prešla za obči pojem v formo nasprotij uma in čutnosti, inteligence in narave, absolutne subjektivnosti in absolutne objektivnosti. Edini interes uma je, da se odpravijo taka toga nasprotja. Pri tem interesu ne gre za to, da bi se postavljali proti nasproti-postavljjenosti in omejitvi nasploh; kajti nujen razvoj je faktor življenja, ki se večno oblikuje na

<sup>95</sup> *Dichtung und Wahrheit*, XII. Buch. Hamannov prikriti vpliv je veliko večji, kot se po navadi domneva.

nasprotujoče si načine: in totalnost je — v najvišji živosti — mogoča le s ponovno vzpostavitev iz skrajnega ločevanja.<sup>96</sup> Geneza, proizvodnje proizvajalca spoznanja, razplet iracionalnosti stvari na sebi, obuditev pokopanega človeka se torej poslej osredinja konkretno na vprašanje *dialektične metode*. V njej prejme zahteva intuitivnega razuma (metodičnega premagovanja racionalističnega spoznavnega načela jasno, objektivno in znanstveno podobo.

157

Seveda sega zgodovina dialektične metode krepko nazaj k začetkom racionalističnega mišljenja. Obrat pa, ki ga vprašanje zdaj doživi, se kvalitativno razlikuje od vseh prejšnjih postavljanj vprašanj (Hegel sam npr. podcenjuje to razliko, ko obravnava Platona). Kajti razrešitev togosti pojmov v vseh zgodnejših poskusih, ki so skušali z dialektiko preseči pregrade racionalizma, ni tako jasno in enoznačno navezano na logični problem vsebine, na problem iracionalnosti, tako da je bil zdaj — v Heglovi *Fenomenologiji in Logiki* — prvič narejen poskus priti do zavestno nove verzije vseh logičnih problemov, do njihove utemeljitve na kvalitativno materialni kakšnosti vsebine, na materiji v logično-filozofskem smislu.<sup>97</sup> Nastane popolnoma nova — ki je seveda pri samem Heglu še zelo problematična, po njem pa niso več resno nadaljevali v tej smeri — logika *konkretnega pojma*, logika totalnosti. Še bolj odločilno novo je to, da tu subjekt ni nespremenjen gledalec objektivne dialektike biti in pojmov (kot denimo pri eleatih ali celo pri Platonu) niti praktično usmerjen vladar nad njihovimi čisto miselnimi možnostmi (kot denimo pri grških sofistih), temveč to, da ima dialektični proces, razrešitev toge nasprotipostavljenosti togih form, bistveno vlogo v odnosu med *subjektom in objektom*. Ne trdimo, da so nekateri prejšnji dialektiki ostali popolnoma slepi za različne ravni subjektivnosti, ki nastanejo v dialektiki (pomislimo na ratio in intellectus pri Nikolaju Kuzanskem), toda to relativiranje meri le na to, da se različni odnosi med subjektom in objektom postavijo drug poleg drugega ali drug nad drugim ali se kvečjemu dialektično razvijejo drug iz drugega; ne pomeni še relativiranja, s tem sam odnos med subjektom in objektom še ne postane tekoč. In šele v tem primeru, če »to, kar je resnično, ni dojeto zgolj kot substanca, temveč tudi kot subjekt«; če je subjekt (zavest, mišljenje) hkrati proizvajalec in produkt dialektičnega procesa; če se zaradi tega hkrati giblje v samoustvarjenem svetu, katerega zavesten lik je, vendar pa nastopa ta svet nasproti njemu kot popolnoma objektivni, problem dialektike in z njo odprava nasprotja subjekta in objekta, mišljenja in biti, svobode in nujnosti itn. štejemo za rešen.

158

Zdi se, kot da se s tem filozofija spet vrača k velikim sistematikom z začetka novega veka. Identiteta reda in povezanosti idej z redom in povezanostjo reči, ki jo je razglašal Spinoza, se je, kot se zdi, temu stališču precej približala. Sorodnost je toliko bolj zapeljiva (in je tudi zelo vplivala na oblikovanje sistema zgodnjega Schellinga), ker tudi Spinoza najde temelj te identitete v objektu, v substanci. Geometrijska konstrukcija kot načelo proizvodnje lahko proizvede dejanskost le zato, ker predstavlja moment samozavedanja objektivne dejanskosti. Ta objektivnost pa ima tudi v vsakem pogledu nasprotno smer kot pri Spinozi, kjer vsaka subjektivnost, vsaka posamezna vsebina, vsako gibanje izginja v nič pred togo čistostjo in enotnostjo te substance.

<sup>96</sup> »Differenz...« *Werke I*, str. 173–174. Fenomenologija je poskus take metode (ki je tudi Hegel ni presegel).

<sup>97</sup> Lask, najprodornejši in najdoslednejši med sodobnimi novokantovci, tudi povsem jasno vidi ta obrat v Heglovi *Logiki*: »Tudi kritik bo moral dati Heglu prav: če so dialektično spreminjajoči se pojmi sprejemljivi, tedaj in samo tedaj gre za premagovanje iracionalnosti.« *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, str. 67.

A četudi tu išče identiteta povezanosti reči in povezanosti idej in je temelj biti prav tako dojet kot primarno načelo, pri čemer pa naj ta identiteta rabi prav za razlago konkretnosti in gibanja, tedaj je jasno, da se mora temeljito spremeniti prav pomen substance, reda in povezanosti reči.

Klasična filozofija je tudi prodrla do te spremembe pomena in je obdelala novo substanco, ki se je prvič pokazala, red in povezanost reči, ki je filozofska poslej za temelj: *zgodovino*. Razlogi za to, da so tu in samo tu konkretna tla za genezo, so zelo raznovrstni; njihovo naštevanje bi terjalo skoraj rekapitulacijo naše dosedanje razlage, kajti za skoraj vsakim nerešljivim problemom je kot pot k rešitvi skrita pot k zgodovini. Po drugi strani pa je vendar treba — vsaj v orisu — obravnavati nekatere od teh motivov, kajti *logične nujnosti* povezanja geneze in zgodovine se klasična filozofija sama ni popolnoma ovedla in se je tudi ne more popolnoma ovesti (iz družbeno-zgodovinskih razlogov, ki jih bomo pokazali pozneje). Da obstaja za sistem racionalizma pregrada spoznavnosti v historičnem nastajanju, so spoznali že materialisti XVIII. stoletja.<sup>98</sup> V skladu s svojim dogmatizmom uma pa so v tem videli večno, neodpravlljivo pregrado človeškega uma sploh. Logično-metodično plat problema pa je mogoče zlahka uvideti, če premislimo, da mora racionalistično mišljenje, ko stremi k formalni izračunljivosti abstraktno narejenih formnih vsebin, te vsebine — znotraj vsakokrat veljavnega sistema odnosov — *definirati kot nespremenljive*. Nastajanje *dejanskih vsebin*, problem zgodovine, je za to mišljenje doumljivo samo v obliki sistema takih zakonov, ki poskuša upoštevati vse *predvidljive možnosti*. Koliko je to praktično dosegljivo, ne spada sem; metodično pomembno je, da tako *sama metoda* zapre pot spoznanju po eni strani kvalitativnosti in konkretnosti vsebine, po drugi nastajanja vsebine, torej historičnega nastajanja: k bistvu vsakega takega zakona spada, da se — na področju svoje veljavnosti — per definitionem ne more zgoditi nič novega, in celo sistem takih zakonov, ki bi ga mislili kot dovršenega, lahko sicer izredno zmanjša nujnost popraviti posamezne zakone, ne more pa kalkulacijsko doumeti novega. (Pojem »vir napak« je samo nadomestni pojem posameznih znanosti za naravo stvari na sebi, ki jo ima nastajanje, novost za racionalno spoznanje.) Če pa lahko genezo izpelje klasična filozofija, mora kot logično podlago ustvariti logiko spremenljivih vsebin, za katero najde ravno v zgodovini, v zgodovinskem postajanju [Werden], v nepretrganem nastajanju [Entstehen] kvalitativno novega, in samo tu, tisti zgleden red in povezanost reči.<sup>99</sup>

Kajti dokler to nastajanje, to novo nastopa zgolj kot pregrada in ne kot sočasni rezultat, cilj in substrat metode, morajo pojmi — podobno rečem doživljene dejanskosti — ohraniti tisto togo zaprtost vase, ki je le na videz odpravljen z *dodajanjem* drugih pojmov. Šele zgodovinsko nastajanje dejansko odpravlja — že dano — samostojnost in z njo povzročeno togost reči in

<sup>98</sup> Prim. Plehanov, n. n. m., 9, 51 itn. *Metodično* nerešljiv pa je ta problem le za formalistični racionalizem. Ne glede na to, kako ocenjujemo stvarno-znanstveno vrednost srednjeveških rešitev teh vprašanj, *gotovo* je, da za srednji vek ni bilo tu nobenega problema in še celo ne nerešljivega. Primerjajmo Holbachovo formulacijo, ki jo navaja Plehanov, da ne moremo vedeti: »ali je obstajala žival pred jajcem ali jajce pred živaljo?«, npr. z izrekom mojstra Eckharta: »Narava naredi človeka iz otroka in kokoš iz jajca; bog naredi človeka pred otrokom in kokoš pred jajcem« (Der Sermon vom Edlen Menschen). Tu gre seveda *izključno* za nasprotje *metodičnih* stališč. Na temelju te metodične pregrade, zaradi katere se zgodovina ravno lahko prikazuje kot stvar na sebi, je Plehanov te materialiste z vidika zgodovine upravičeno imenoval naivne idealiste. »Zu Hegels 60. Todestag«. Neue Zeit, X, I, 273.

<sup>99</sup> Tudi tu je mogoče le na kratko opozoriti na zgodovino problema. Nasprotja o tem vprašanju so bila že zelo kmalu jasno formulirana. Opozarjam npr. na Fr. Schleglovo (1795) kritiko Condorcetovega poskusa racionalistične razlage zgodovine (tako rekoč v duhu Comta in Spencerja). »Človekove konstantne lastnosti so predmet čiste znanosti, človekove spremembe, tako spremembe posameznega človeka kot množice, pa so predmet znanstvene zgodovine človeštva.« *Prosaische Jugendschriften*. Dunaj 1906, II, str. 52.

pojmov reči. »Kajti dejansko,« pravi Hegel o odnosu telesa in duše, »če sta oba predpostavljena kot *absolutno samostojna* drug do drugega, sta drug za drugega prav tako nepredirna, kot je predpostavljeno, da je nepredirna vsaka materija za drugo materijo in da se nahaja le v njuni vzajemni nebiti, njunih porah; denimo, kot je Epikur bogovom dodelil njihovo prebivališče v porah, ne da bi jim naprtil skupnost s svetom.«<sup>100</sup> Zgodovinsko nastajanje pa odpravlja to samostojnost momentov. Prav kolikor prisili spoznanje, ki jim hoče biti adekvatno, da konceptualizacijo opre na tisto, kar je v pojavu vsebinsko, na kvalitativno edinstveno in novo, ga hkrati prisili, da ne dovoli, da noben element ne vztraja v svoji goli konkretni enotnosti, temveč mu kot metodično mesto doumljivosti dodeli konkretno totalnost zgodovinskega sveta, sam konkretni in totalni zgodovinski proces.

S tem stališčem, kjer se oba glavna momenta iracionalnosti stvari na sebi, konkretnost posamezne vsebine in totalnost, v pozitivnem obratu poslej prikazujeta v svoji enotnosti, se hkrati spremeni odnos med teorijo in prakso in z njim odnos med svobodo in nujnostjo. To, kar smo v dejanskosti naredili sami, izgubi tu svoje sicer bolj ali manj fikciji podobno bistvo: našo zgodovino smo — po že navedenih Vicovih preroških besedah — naredili sami in če smo sposobni, da celotno dejanskost obravnavamo kot zgodovino (torej kot našo zgodovino, kajti druge ni), smo se dejansko dvignili do stališča, kjer je dejanskost mogoče pojmovati kot našo »dejavo«. Dilema materialistov je izgubila svoj smisel, kajti razkrila se je kot racionalistična omejenost, kot dogmatizem formalnega razuma, da samo v naši zavestni dejavnosti prepoznamo naša dejanja in da okolje zgodovine, ki smo ga ustvarili sami, produkt zgodovinskega procesa pojmuje kot dejanskost, ki vpliva na nas po tujih zakonih.

161

Tukaj pa, kjer novopridobljeno spoznanje, »to, kar je resnično«, kot to Hegel opisuje v *Fenomenologiji*, postane »bakhantska omočitnost«, »v katerem ni uda, ki ni opijanjen«, kjer je um navidez odstrl tančico saiškega svetišča, da bi — po Novalisovi prisposodbi — ugledal sebe samega kot razkritje uganke, se znova odpre, a zdaj povsem konkretno, odločilno vprašanje tega mišljenja: *vprašanje o subjektu dejave, geneze*. Kajti enotnost subjekta in objekta, mišljenja in biti, ki jo je hotela dokazati in pojasniti »dejava«, ima dejansko svoj kraj izpolnitve in svoj substrat v enotnosti geneze miselnih določil in zgodovine nastajanja dejanskosti. Ta enotnost pa lahko velja le tedaj kot pojmljena enotno, če se v zgodovini ne kaže zgolj metodični kraj rešljivosti vseh teh problemov, temveč je mogoče konkretno pokazati tisti »mi«, subjekt zgodovine, tisti »mi«, čigar dejanje zgodovine dejansko je.

Na tej točki pa se je klasična filozofija obrnila in se izgubila v brezupnem labirintu pojmovne mitologije. Naloga naslednjega razdelka bo, da pojasni razlog, zakaj ni *bilo mogoče* najti tega konkretnega subjekta geneze, tega metodično zahtevanega subjekta-objekta. Tu gre le za to, da končno pokažemo pregrado, ki si jo je s to zablodo postavila. Hegel, ki je v vsakem pogledu vrhunec tega razvoja, je tudi iskal kar se da resno ta subjekt. »Mi«, ki ga je odkril, je, kot je znano, svetovni duh ali, bolje rečeno, njegovi konkretni liki, posamezni narodni duhovi. Če se — za zdaj — ne menimo za mitološko in zato abstraktno naravo tega subjekta, ne smemo pozabiti, da ta subjekt, celo če bi

<sup>100</sup> *Encyclopédie*, § 389. Za nas je tu seveda pomembno *samo* to, kar je v vprašanju metodično. Pri tem je treba vendarle poudariti, da vsi kontemplativni, formalnacionalistični pojmi kažejo to rečevno nepredirnost. Sodobni prehod od rečevnih pojmov k funkcionalnim ne spremeni ničesar v tem položaju, ker se funkcionalni pojmi glede na razmerje forma-vsebina, ki je tu edino odločilno, v ničemer ne razlikuje od rečevnih pojmov, saj ravno do kraja zaostrijo to njihovo formalno racionalistično strukturo.



nekritično priznavali vse Heglove predpostavke, ne bi bil zmožen izpolnjevati (tudi s Heglovega stališča ne) metodično-sistematične funkcije, ki mu je dodeljena. Kajti narodni duh je tudi za Hegla lahko samo neka »naravna« določenost svetovnega duha, se pravi, neka določenost, »ki se šele v višjem momentu, namreč v *zavesti o svojem bistvu*, izvleče iz omejenosti in ima samo v tem spoznavanju svojo absolutno resnico, ne pa neposredno v svoji *biti*«. <sup>101</sup> Iz tega izhaja predvsem, da je narodni duh le na videz subjekt zgodovine, storilec svojih dejanj; to je, nasprotno, svetovni duh, ki s tem, da *uporablja* tisto »naravno določenost« naroda, ki ustreza aktualnim zahtevam, ideji svetovnega duha, *skozenj, čezenj* izvršuje svoja dejanja. <sup>102</sup> Toda tako postane početje za storilca samega transcendentno in na videz pridobljena svoboda se nenadoma preobrazi v tisto fiktivno svobodo refleksije o zakonih, po katerih se giblje tudi sam, in ki bi jo imel Spinozov vrženi kamen, če bi imel zavest. Pač pa je Hegel razlago za takó odkrito strukturo zgodovine, ki je njegova realistična genialnost ni niti hotela niti želela tajiti, iskal v »zvijačnosti uma«. Ne smemo pa prezreti, da je »zvijačnost uma« lahko le tedaj več kot mitologija, če je odkrit in dejansko konkretno pokazan dejanski um. Tedaj je genialna razlaga stopenj zgodovine, ki še niso zavestne. Te pa je mogoče sploh dojeti in ovrednotiti kot stopnje šele iz doseženega stanja uma, ki je našel sebe samega.

Tu je točka, kjer Heglovo filozofijo metodično nujno žene v mitologijo. Če namreč sama ni zmožna, da identični subjekt-objekt najde in pokaže v sami zgodovini, je prisiljena, da seže čez zgodovino in onstran zgodovine zgradi tisto kraljestvo uma, ki je dosegel sebe samega, s katerega se potem lahko zgodovina doume kot stopnja, pot kot »zvijačnost uma«. Zgodovina ni sposobna izoblikovati živo telo totalnosti sistema: postane del, moment celotnega sistema, ki doseže vrh v »absolutnem duhu«, v umetnosti, religiji in filozofiji. Toda zgodovina je vse preveč naravni, edino mogoči življenjski element dialektične metode, da bi se tak poskus lahko posrečil. Po eni strani sega zgodovina — poslej metodično nekonsekventno — vendarle odločilno v zgradbo tistih sfer, ki bi metodično že morale ležati onstran zgodovine. <sup>103</sup> Po drugi strani je s tem neprimernim in nekonsekventnim stališčem do zgodovine njej sami odvzeto ravno za Heglovo sistematiko nepogrešljivo bistvo. Prvič, sam njen odnos do uma se namreč poslej prikazuje kot naključen. »Kdaj? in kje? in v kateri formi? take samoreprodukcije uma nastopajo kot filozofija, je naključno,« pravi Hegel v zvezi s prej navedenim mestom o »potrebi filozofije«. <sup>104</sup> S to naključnostjo pa se zgodovina povrne v svojo pravkar premagano faktičnost in iracionalnost. Če pa je njen odnos do uma, ki jo dojema, samo odnos iracionalne vsebine do obče forme, za katero so konkretni hic et nunc, kraj in čas in konkretna vsebina naključni, pade sam um v vse antinomije stvari na sebi preddialektičnih metod. Drugič, nepojasnjeno razmerje med absolutnim duhom in zgodovino prisili Hegla k predpostavki *nekega konca zgodovine*,

<sup>101</sup> *Werke II*, str. 267.

<sup>102</sup> *Rechtsphilosophie*, § 345–347. *Encyclopädie*, § 548–552.

<sup>103</sup> V zadnjih verzijah sistema je zgodovina prehod od filozofije prava k absolutnemu duhu. (V *Fenomenologiji* je zveza bolj zapletena, toda metodično prav tako malo enoznačna in izčiščena.) »Absolutni duh« bi torej moral kot resnica predhodnega momenta, ki je zgodovina, po Heglovi *Logiki* zgodovino odpraviti v sebi. Da pa se zgodovina v dialektični metodi ne dá odpraviti, uči sklep Heglove *Zgodovine filozofije*, kjer na vrhuncu sistema, v momentu samodoseganja »absolutnega duha«, zgodovina vendarle spet pride na dan in sama kaže prek filozofije: »Da so miselna določila imela ta pomen, je nadaljnje spoznanje, ki ne spada v zgodovino filozofije. Ti pojmi so najbolj preprosto razodetje duha sveta, ki je v svoji konkretnější podobi zgodovina.« *Werke XV*, str. 618.

<sup>104</sup> *Werke I*, str. 174. Ta naključnost je pri Fichteju seveda še ostreje poudarjena.

ki je sicer težko razumljiva v njegovi sedanosti, v njegovem sistemu filozofije nastopa kot dovršitev in resnica vseh predhodnikov. To pa ima za nujno posledico, da mora zgodovina najti svoj konec tudi v globlje ležečih, pravih zgodovinskih področjih, v državi pruske restavracije. Tretjič, geneza, ločena od zgodovine, preteče svoj lastni razvoj od logike prek narave do duha. Ker pa tisto, kar določa zgodovinskost vseh kategorialnih form in njihovih gibanj, sega v dialektično metodo, ker dialektična geneza in zgodovina objektivno po bistvu nujno spadata skupaj in hodita tu po ločeni poti zgolj zaradi nerešenosti programa klasične filozofije, je neogibno, da ta proces, mišljen kot nezgodovinski, na vsakem koraku kaže strukturo zgodovine. In ko metoda, nastala abstraktno-kontemplativno, pri tem potvarja in posiljuje zgodovino, pa njo samo posiljuje in trga na kose neobvladana zgodovina. (Pomislimo na prehod od *Logike k Filozofiji narave*.) S tem pa — kot je to posebej jasno poudaril Marx<sup>105</sup> v svoji kritiki Hegla — demiurgovska vloga »duha«, »ideje« postane čista pojmovna mitologija. Spet je treba — s stališča same Heglove filozofije — reči: demiurg tu samo na videz dela zgodovino. Toda v tem videzu se hkrati razblini v nič ves poskus klasične filozofije, da miselno prebije pregrade formalno-racionalističnega (meščansko-postvarelega) mišljenja in s tem miselno spet vzpostavi s postvarenjem uničenega človeka. Mišljenje je padlo nazaj v kontemplativno dvojnost subjekta in objekta.<sup>106</sup>

Klasična filozofija je sicer vse antinomije svoje življenjske podlage prignala do skrajne miselne ostrine, ki jo je lahko doseгла, podelila jim je najvišji možni miselni izraz, toda tudi za to mišljenje ostanejo nerazrešene in nerešljive antinomije. Klasična filozofija je torej razvojno zgodovinsko v paradoksnem položaju, da si prizadeva miselno prikazati meščansko družbo, da človeka, ki ga je sama ta družba uničila, spekulativno obuditi v življenje, toda v svojih rezultatih je prišla zgolj do popolne miselne reprodukcije, do aprioristične dedukcije meščanske družbe. Samo način te dedukcije, dialektična metoda kaže prek meščanske družbe. To pa se izraža v klasični filozofiji sami le v obliki teh nerazrešenih in nerešljivih antinomij, ki so seveda najgloblji in najsijajnejši miselni izraz tistih antimonij, na katerih temelji bit meščanske družbe in ki jih klasična filozofija — seveda v zmedenejših in bolj subalternih oblikah — nenehno producira in reproducira. Poznejšemu (meščanskemu) razvoju je zato klasična filozofija mogla zapustiti kot dediščino samo te nerazrešene antinomije. Nadaljevanje tistega obrata njene poti, ki je začel vsaj metodično kazati prek teh pregrad, dialektična metoda kot metoda zgodovine je ostala pridržana tistemu razredu, ki je bil zaradi svojega življenjskega temelja usposobljen, da v sebi samem odkrije identični subjekt-objekt, subjekt dejave, ta »mi« geneze: proletariatu.

<sup>105</sup> Prim. spis: »Kaj je ortodoksní marksizem?«

<sup>106</sup> S tem pa je tudi sama *Logika* postala problematična. Heglova zahteva, da naj bo pojem »ponovno vzpostavljena bit« (*Werke V*, str. 30), je mogoča samo ob predpostavki dejanskega proizvajanja identičnega subjekta-objekta. Ob tem neuspehu dobi pojem neki kantovsko-idealistični pomen, ki je v protislovju z njegovo dialektično funkcijo. Če bi hoteli to razviti, bi daleč presegli okvire tega dela.