PROBLEMI

44

DANE ZAJC: LUPINE (785)

RUDI ŠELIGO: FEBRUAR (793)

BRACO ROTAR: NASELITEV (812)

SODOBNA ČEŠKA POEZIJA, prevedel Ivan Minatti (813)

VENO TAUFER: PROMETEJ ALI TEMA V ZENICI SONCA II (827)

T. S. ELIOT: UMOR V KATEDRALI, prevedel Veno Taufer (844)

DR. VOJAN RUS: POLITIKA IN MORALA V SOCIALIZMU IN NAŠI DRUŽBI (856)

IVO URBANČIČ: MORALA JE NEMORALA (877)

SPOMENKA HRIBAR: SAMO-STOJNOST ČLOVEKA II (888)

DUŠAN PIRJEVEC: IZGUBLJENE ILUZIJE II (899)

LIKOVNA PRILOGA:

JANEZ PIRNAT: NOŠA, kamen — 200 cm — 1966; NOŠA, kamen — 250 cm — 1965; NOŠA, kamen — 250 cm — 1965; MRTVA STRAŽA, kamen — 260 cm — 1966

NOVEMBER 1966

REVIJA ZA KULTURO IN DRUŽBENA VPRAŠANJA

Morala je nemorala

Ivo Urbančič

I Uvodna opozorila k temi
II Kaj nam pomeni morala?
III Konkretna vsebina nekaterih zgodovinskih moral
IV Vsebina socialistične morale
V Radikalizacija in konec evropske morale

I Uvodna opozorila k temi

Ta naslov vzbuja takoj pomisleke in dvom. Enači namreč »dobro« in »zlo«, »moralno« in »nemoralno« itd. Iz tega se potem kar sam od sebe ponuja sklep, da pomeni to enačenje nastopanje zoper tisto najbolj človeško v človeku in sicer v imenu obrambe nečloveškega in zoperčloveškega, tj. skoraj že živalskega; zakaj to enačenje zrelativizira sleherno oprijemljivo točko človekovega vedenja in ravnanja in se tako utaplja v relativizmu in skrajnem subjektivizmu v odnosu do občečloveških vrednot, norm zakonov itd. »Logično« je namreč, da pomeni enačenje polov tistega, kar je veljalo »vedno« za nerazdružljivo (npr. vrednot z njihovim nasprotjem), brisanje teh temeljnih in nerazdružljivih razlik človeško vrednega in človeško nevrednega, razlik, ki omogočajo vsako človeškost; da pomeni to zavzemati se za skrajni »nihilizem« in živalskost. Brez globljega razmišljanja potem iz teh pomislekov, dvomov in domnev kaj hitro odklonimo tako to enačenje kakor tistega, ki to počne, in menimo, da smo s tem zadostili svoji moralni dolžnosti. To enačenje sámo nam postane nemoralno in stavek »morala je nemorala« smo pripravljeni takoj vpisati na seznam »ideoloških« izrazov raznih mračnih pojavov našega nemirnega časa, npr. huliganstva, kriminala vseh vrst, prostitucije itd. Zato pa želim že vnaprej opozoriti, da pomeni tak »logični« sklep, ki bi ga lahko imenovali tudi predsodek, nepremostljivo oviro za svoboden pogled na to temo in za razumevanje vseh tu načetih vprašanj, pomeni samoomejevanja mišljenja.

Morala je nemorala — ta stavek je paradoksen. Njegova paradoksnost je prav v enačenju nečesa, kar običajno in za vsako »zdravo« presojo velja

za nezdružljivo. Zakaj kako bi naj bila morala enaka z nečim, kar je nemorala? Paradoks ima torej svojo osnovo v tem nenavadnem enačenju. Kaj razumemo tu z enačenjem, kaj pomeni beseda JE v onem »stavku«? Vprašanje je »kako enaka«?

Preden odgovorimo na to vprašanje, si oglejmo, kakšen je videti stavek »morala je nemorala« v luči formalne logike. Logična analiza tega stavka pokaže, da je ta stavek protisloven sam v sebi in zato nevzdržen. Rečeno je: »morala JE Ne-morala«. Stavek trdi, da nekaj (morala)*je* in *ni* obenem; afirmira in negira isto v isti miselni zvezi. To pa je že po zakonu za ogibanje protislovju, ki ga je v zgodovini zahodne misli prvič formuliral Aristoteles, protislovno. Zakon o protislovju, ki ga ima Aristoteles za najtrdnejše načelo, se namreč glasi: »Nemogoče je, da bi ista lastnost obenem pripadala in ne pripadala istemu bivajočemu v istem odnosu.« Drugače povedano: «Zares je nemogoče misliti, da ista stvar obstoji in ne obstoji.«*

To načelo je osnovni zakon celotne evropske misli, obči medij resnice spoznanja in mišljenja bivajočega. Prej omenjeni stavek o morali pa krši ta obči zakon, zato je sam v sebi nevzdržen. Prav iz tega pa tudi izvira njegova paradoksnost. Če torej razumemo stavek o morali tako, tedaj je vsako nadaljevanje premišljanja na tej osnovi nemogoče.

Toda paradoks — pravimo — je tudi *navidezna* protislovnost, ki pa jo je — po tej opredelitvi paradoksnega — mogoče prek določenega ovinka pokazati kot *neprotislovnost*. V našem primeru bi to pomenilo, da rabimo besedo »morala« v onem stavku vsakokrat v drugačnem pomenu, da je ta beseda rabljena enkrat na enem miselnem nivoju in drugič na drugem, kar pa v stavku ni posebej izrečeno; in od tod *navidezna* paradoksnost oziroma protislovnost. Tako bi se npr. lahko reklo: v stavku »morala je nemorala« pomeni beseda »morala« najprej neko *določeno »posebno« moralo* (npr. moralo kake bande ali npr. nacistične stranke), ki pa je nasprotna »občečloveški morali« in torej v tem pomenu »nemoralna«. Takih primerov posebne »skupinske morale«, ki bi jo mogli s stališča »občečloveške morale« označiti za »nemoralo«, poznamo v sedanji, polpretekli in pretekli zgodovini zelo dosti.

S takim ovinkom se seveda paradoksnost onega stavka pojasni in prav iz tega lahko potem govorimo o zgolj »navidezni« paradoksnosti, »navidezni« protislovnosti. Pojasni se zato, ker se je prek opisanega »ovinka« izkazala neprotislovnost *misli*, izražene v stavku, ker ta misel »torej vendarle ostaja« v mejah že zdavnaj sprejetega in navajenega osnovnega zakona mišljenja »sploh« in je tako lahko »obče razumljiva«. Pojasnitev je v prikazu, *da gre za nasprotje med občo in posebno moralo* (ki je s stališča obče nemorala). S tem pa, ko tako lepo ostaja v okviru tega logičnega zakona, se hkrati ogne tudi očitku moralnega relativizma, očitku subjektivizma, in negiranja vseh vrednot in zavzemanja za bestialnost. Zakaj očitno je, da je razglašanje kake posebne »skupinske morale« s stališča »občečloveške morale« za »nemoralno« lahko upravičeno in »moralno« neoporečno in ne vzbuja pri prevladujočem mnenju nobenega odpora, sploh

* *Aristoteles:* Metafizika III. 3. 1005 b.

ni paradoksno. Očitno postane, da je to mogoče početi le s »stališča« nekih višjih vrednot, neke »vzvišene morale«, ki se ji pripisuje značaj *občosti, obče veljavnosti, veljavnosti za človeka kot človeka*. Očitno postane tudi, kako lepo se potem ujemata logika in morala, zaslutimo njuno zvezo v tradicionalni filozofiji Evrope.

Če bi stavek »morala je nemorala« mislili v tem pomenu, potem bi se moralo naše razmišljanje neogibno usmeriti v kritiko neke »določene morale« s stališča dozdevne »obče morale«. Vendar tu ne gre za nobeno tako kritiko, ker mislimo oni stavek, kot »pravi« ne le »navidezni« paradoks. Kljub temu nam tudi ne gre za moralni relativizem, amoralnost, »nihilizem« ali zastopanje nečloveškega oziroma živalskega. Táko zagotavljanje seveda nič ne pomeni, dokler se to v nadaljevanju ne pokaže. Nedvomno je sedaj le to, da razumevanja česarkoli in torej tudi tega, kaj je »moralno« in kaj »nemoralno«, ne more zagotoviti nobena logika; celo razumevanje samega najvišjega načela logike same — zakona o protislovju — ne more omogočiti logika. To temeljno razumevanje omogoča šele lastna eksistenca v svetu, tj. odprtost za odprtost, ki je svet. Preprosto povedano: da bi sploh kaj razumeli, moramo biti v biti. Ali je še kje kaj bolj pogrošnega, kot je ta »resnica«? Zares, to je tisto najbolj pogrošno in samoumevno in v tej samoumljivosti tako zlizano, da nima nobenega pomena več. In vendar je prav to tisto, kar je najbolj premisleka vredno. Kakšen je pomen teh stavkov v okviru naše teme, se bo pokazalo kasneje.

Sedaj moramo premisliti, kako je z »nasprotjem med občečloveško moralo in posebno moralo«, ki se nam je pokazalo prej. To je treba storiti zato, ker se mnogo govori o »občečloveški morali«. Za ta namen moramo najprej ugotoviti, kako je v evropski misli opredeljeno razmerje med občim, posebnim in posameznim. Ne gre nam tu za vprašanje primata občega ali posameznega, za obnavljanje srednjeveškega spora o univerzalijah. Gre za vprašanje, kako je to dvoje povezano. Vprašanje občega in posameznega je posebno poudarjeno od Platona naprej. Odločilno rešitev tega vprašanja, rešitev, ki kljub določenim dopolnitvam in spremembam še danes velja, je dal že spet Aristoteles: »Obče je tisto, kar je skupno (kar pripada) mnogemu;* skupno kot takšno, ki pripada mnogemu po naravi in torej nujno.«**

Vsi občí pojmi ali tudi rodovni pojmi označujejo tedaj vedno le določene bistvene lastnosti, ki so lastne vsem članom tega rodu, lastnosti, ki mnogokatero posamezno povezujejo v skupni rod. To je torej notranja povezanost posameznega v rod, ki pomeni *to*, obče *tega* mnogoterega posameznega in je kot podôba *(eîdos)* bistvo tega posameznega. Bistvo je torej

---

* *Aristoteles:* Metafizika. VII. 13. 1038 b.:
Tò dé kahólon koinón: toûto gàr légetai kathólou hò pleíosin hypárhein péphyken.

** Anal. post. I, 4. 73, b: Kathólou dè lègo hò àn katà pantós te hypárhe kai kath'hautó kai hē autó. Phaneròn ára hóti hósa kathólou ex anàgkes hypárhei toîs prágmasin.

Oba citata sta vzeta iz Zellerjeve knjige: Die Philosophie der Griechen II, 2 str. 304—305 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1963).

v tem pomenu vrstna in rodovna določenost posameznega tega rodu. Tisto, kar je neposredno in najprej prisotno, je po Aristotelu vedno le vsakokratno *to.* V njem, v njegovi navzočnosti pa se kaže njegova obča forma *(eîdos,* morphe), tj. vrsta, rod, poreklo tega rodu itd. Tako torej bistvo, to obče oziroma rodovno ni ločeno od posameznega v kaki neodvisni »po-sebnosti«, »sámo-stojnosti«, posamezno pa spet nikoli ne sme biti ločeno, absolutno samo zase in nepovezano v vrste in rodove. Iz tega torej sledi: v občem oziroma rodovnem ni ničesar, česar že ne bi bilo v posameznem, ki sestavlja tisti rod; in mnogotero posamezno je nujno povezano v vrste in rodove po bistvenih lastnostih, po svoji podobi, formi *(eîdos),* ki je lastna slehernemu posameznemu tega rodu.

V novem veku je Heglova opredelitev tega odnosa v celoti na tirih, ki jih je postavil Aristoteles.*

Od Aristotelovega in Heglovega načina postavitve vprašanja odnosa občega, posebnega in posameznega in tudi odgovora nanj se — ne glede na vnanje razlike — v osnovi ne razločuje dialektično-materialistično pojmovanje tega odnosa v formulaciji P. Vranickega.**

Taka je torej tradicionalna filozofska opredelitev odnosa občega, posebnega in posameznega. Temu odnosu smo morali posvetiti več pozornosti zato, ker je pojmovanje tega odnosa neogibno za pojmovanje odnosa »posebne« in »občečloveške morale«, o čemer bomo v nadaljevanju često govorili.

---

* *Hegel:* Wissenschaft der Logik III, prvo poglavje: »Obče je duša konkretnega, ki jo *vsebuje* [in v katerem je]...« »Posebno torej ne vsebuje le občega, temveč ga [to obče] s svojo določnostjo upodablja in kaže [darstellt]«. »Posameznost je, kot se je pokazalo, že postavljena s posebnostjo; ta je *določna* občost...«. »*Občost* in *posebnost* se po eni strani kažeta kot momenta *postajanja* posameznosti«. Samo gola predstava... more razstaviti obče, posebno in posamezno...«

Podobno pravi v Enciklopediji: »Občost, posebnost in posameznost so — abstraktno vzeto — isto kot identiteta, razlika in osnova [Grund]. Toda to obče je identično sámo s seboj *izrecno v tem pomenu,* da je v njem vsebovano posebno in posamezno. Dalje je to posebno [das Besondere] tisto razlikovano ali določenost, vendar v pomenu, da je v sebi obče in posamezno. Prav tako ima to posamezno ta pomen, da je *subjekt,* podlaga, ki vsebuje v sebi rod in vrsto in je sámo substancialno. To je *postavljena* nedeljivost momentov v njihovi razliki (§ 100), — *jasnost* pojma, v katerem ne naredi nobena razlika kakega presledka, nejasnosti, temveč je prav tako prozorna.

(Enc.§ 164.)

»... *vse stvari so sodba,* — tj. so *posamezne,* so v sebi *občost* oziroma notranja narava; oziroma obče, ki je *posameznjeno [vereinzelt];* občost in posameznost se v njih [v stvareh] razlikujeta, vendar sta obenem identični.

(Enc. § 167.)

** *P. Vranicki:* »... vsak posamezen predmet je po nekaterih svojih kvalitetah [pomeni lastnostih, formi] identičen z nekaterimi drugimi predmeti, kakor je tudi različen glede na svoje posamezne lastnosti. To identično, to skupno je pravzaprav to obče in posebno; ni torej kaka abstrakcija, temveč je imanentno bistvo posameznih predmetov. Glede na razvoj teh predmetov se kaže kot njihova zakonitost.

Dijalektički i historijski materijalizam, str. 51 — Filozofska hrestomatija Matice Hrvatske X. Glej glede tega vprašanja tudi odlomke klasikov marksizma, na str. 135.

Glede na takó določen odnos med občim, posebnim in posameznim, ki ga je postavila metafizika in ki še danes velja, moramo ugotoviti, da ni mogoče govoriti o kaki »občečloveški morali«, ki bi bila ločena od »posebnih moral«, da je torej »vsebina« te »občečloveške morale« vedno le neka vsebina »posameznih in posebnih moral«, tisto, kar je skupno tem mnogoterim moralam. To pa vsebuje za naše premišljanje pomembne implikacije, ki se bodo pokazale ob obravnavanju vprašanja obče veljavnosti določenih moralnih norm. Pokazalo se bo, da je to vsem moralam skupno le obstraktna forma, ki nima nobene vsebinske opredelitve, ki je že ne bi vsebovala kaka posebna morala, nobenega »božanskega« presežka ni v nji. Prav zaradi te njene abstraktnosti in formalnosti pa jo je mogoče kot káko že vnaprej pripravljeno mrežo položiti na vsako »posebno moralo«, na vse zgodovinsko, prostorsko, razredno, skupinsko itd. različne človeške odnose in ravnanja. Na tej osnovi se je potem razmahnilo govorjenje o tem, da je vsaka morala sicer zgodovinsko, razredno, skupinsko itd.*relativna* in da v tem smislu ni »večne morale«, da pa vsaka taka relativna morala vsebuje »elemente občečloveške morale«, ki da jo vsaka zgodovinska oblika morale vedno bolj bogati in izpopolnjuje. Ker so posamezne zgodovinsko konkretne le razredne, skupinske itd. morale, pomeni to, da je »občečloveška morala« le povzetek — abstrakt nekih skupnih elementov različnih zgodovinsko relativnih razrednih, skupinskih itd. moral. Kot osnova tega pojmovanja se vedno kaže »človek kot človek«, »človek sploh«, neko *»bistvo«* človeka, ne pa konkretni človek kot pripadnik te ali one skupine, razreda, klana, zgodovinske formacije itd. Bistvo se pri tem razume v tradicionalno-filozofskem pomenu kot vrsta ali rod, kar smo omenili, ko smo obravnavali odnos občega, posebnega in posameznega. Od opredelitve tako razumljenega *bistva* človeka je tedaj odvisna tudi opredelitev »vsebine občečloveške morale«, je odvisno izbiranje in abstrahiranje »elementov občečloveškega« iz posameznih relativnih moral. Tako dobljena »občečloveška morala« seveda spet ni bila pojmljena kot absolutna, temveč kot relativna glede na »človeka nasploh«. Opredelitev, utemeljitev in sistematizacija »občečloveške morale« se že od nekdaj imenuje *etika* in je ena izmed filozofskih disciplin. Etika je praktična filozofija. Etiki leži v osnovi neka opredelitev prej opisanega bistva človeka (kot rodu), ta opredelitev pa je odvisna od rešitve temeljnega ontološko-metafizičnega vprašanja, kaj je bivajoče kot bivajoče. Iz vsakokratne zgodovinske rešitve tega vprašanja je potem izveden, oziroma že v rešitvi tega vprašanja je zapopaden določen odgovor na vprašanje o bistvu človeka. Kljub zelo različnim odgovorom na to vprašanje je v tradicionalni filozofiji temeljna struktura tega odgovora povsod ista. Osnovna struktura opredelitve tega bistva je enotnost dvojnosti: *človek je umno živo bitje, animal rationale.* »Umnost« so seveda razlagali zelo različno. Pomenila je lahko govor, duh, umno dušo, razum, tisto božansko v človeku, delo itd. Če ne gledamo na te razlike, je bila ta stran opredelitve bistva človeka vedno tista višja zmožnost v človeku, tista *človeka v človeka odlikujoča lastnost,* bistveno določilo, rodovna odlika, ki ga dviga nad vse drugo bivajoče in s tem nad njega samega kot animalno

bitje. Tako je npr. tudi pri Marxu, delo tisto, po čemer je človek človek, samó delo ločuje in povzdiguje človeka nad živali, samó z delom se je človek vzdignil iz živalstva, samo z delom se zopet lahko vzdigne iz svoje ponovne zgodovinske »poživinjenosti«. Po Marxu in Engelsu omogoča delo celo vse tiste bistvene lastnosti človeka, ki so se prejšnjim filozofom zdele prve: govor, um, razum itd. Delo pa pojmujeta vedno le kot *smotrno* delo: »Delo se je začelo z izdelovanjem orodja.«

Hkrati z razlikami v opredelitvi »umne« strani človeka so postavljene tudi razlike v opredelitvi animalne strani, tega pa tu ne bomo obravnavali.

Iz te dvojnosti bistva človeka pa prihaja potem težnja, da bi se obvladala in prerastla »animalna« stran in dopolnila oziroma dopolnjevala »umna« stran. Zakaj vse, kar pospešuje doponitev »umne« strani, je zaželjeno, ker pomeni rast tistega človeškega v človeku, pravo postajanje človeka, samoporajanje človeka; kar pa prihaja iz »animalne« strani (ki smo rekli, da je zelo različno razložena — pri Marxu npr. sprevrnjena »umnost«, alienacija, kjer je človeško nečloveško) ni zaželjeno. Prvo je »dobro«, drugo je »zlo«. Na ta razcep v bistvu človeka se torej navezuje in iz njega prihaja razlika med moralnim in nemoralnim. To se potem na poseben način kaže v razredni in skupinski morali: »naša skupina« je bliže umnosti, ima jasnejšo pot k dopolnitvi umnosti, zato je tudi »moralnejša« od nasprotne skupine.

Glede na različno opredelitev bistva človeka se tedaj izvaja tudi različna »občečloveška morala«. Marx je na svoj historično-materialistični način razložil izvor različnih odgovorov na prej omenjeni temeljni filozofski vprašanji v različnih zgodovinskih dobah. V različnih opredelitvah bistva človeka je vedno našel konkretne vsebine človeka in njegove dobe, to so zanj vedno *razredne* vsebine. Vendar se podrobneje v ta vprašanja tu ne bomo spuščali. O »občečloveški morali« v prej opisanem pomenu lahko rečem le to, da se kot prazna forma vseh posameznih relativnih moral nanaša le na nji primerno prazno abstrakcijo človeka. Kot ilustracijo k temu navedimo misel pomembnega jugoslovanskega etika V. Pavičevića: »Poleg tega lahko govorimo tudi o nekaterih elementarnih človeških lastnostih, ki so prva postavka vsake družbenosti in moralnosti in so zato obče priznana, cenjena. *Nobena* skupnost ne more obstajati, naj gre za razredno ali brezrazredno družbo, za barbarstvo ali za dobo moderne civilizacije, za nogogometni klub ali za delavske sindikate, da od svojih članov ne bi zahtevala *vdanosti* in podrejanje nekim skupnim ciljem, ki — z drugimi besedami, ne bi postavljala neke dolžnosti. Vsebinsko gledano so dolžnosti zelo različne (po značaju skupnosti, katere interesi se postavljajo posamezniku kot nekaj, kar obvezuje, po času, po narodu itd.). Posamezne konkretne dolžnosti so torej relativne, veljajo relativno glede na kraj, čas, družbeno okolje. *Absolutno pa je, da mora obstajati neka dolžnost*, da morajo v skupnem življenju — ne oziraje se na značaj skupnosti — obstajati neki skupni cilji, potrebe, ideali, ki se v odnosu do posamezne volje kažejo kot nekaj, kar je treba spoštovati — kot *dolžnost*.«*

* V. Pavičević: O dužnostima, »Rad«, Beograd, 1962, str. 23, 24.

Iz tega primera je očitno, da so te »elementarne« in »obče« človeške lastnosti zgolj prazna abstrakcija. Kakšna pa je njihova relativna vsebina, bomo skušali pokazati kasneje na nekaj primerih.

V misli o »občečloveški morali« je skrita še ena bistvena težava. Rekli smo, da je za izločevanje — abstrahiranje — »občečloveških« elementov iz posameznih konkretnih in relativnih moral potrebno že vedeti, kaj je »obče človeško bistvo«, da bi izločali njemu primerne »elemente«. Brez te vednosti bi to delo ne bilo mogoče. Odkod ta vednost? Mar ni bilo ugotovljeno, da je v razrednih družbah vedno prevladovala morala vladajočega razreda, ki je sebe vedno razglašala za »občečloveško moralo«?

Če je vsa historično-materialistično razložena zgodovina zgodovina razrednih nasprotij in bojev razredno ali alienativno deformiranih ljudi, potem moramo posumiti o govorjenju o »občečloveški morali«, predvsem pa nam mora postati njen kriterij — »človek sploh« — skrajnje problematičen. Zakaj tisti, ki govori o prej omenjenem bistvu človeka, o »človeku nasploh« in o »občečloveški morali«, govori kot konkretni človek te zgodovine, kot pripadnik tega ali onega razreda itd. Njegovo »bistvo človeka«, njegova »občečloveška morala« itd. se ne bosta mogla znebiti njegove barve, njegove konkretnosti, saj bo ta »človek sploh« le njegova hipostazirana konkretnost. Pri tem nimamo v mislih filozofov, ki si »izmišljajo« svoje moralne sisteme, temveč ljudi v njihovih odnosih. Če pa so zgodovinsko, razredno in skupinsko relativne morale dejanski način vedénja, ravnanja in medsebojnih odnosov teh določenih zgodovinskih ljudi, skupin, razredov itd. kakor tudi moralna vrednotenja teh ljudi samih, potem se »občečloveška morala« postavlja »nad« njimi in njihovimi moralnimi presojami kot »prazno najstvo«. Temu praznemu najstvu nikoli ne sledijo, sledijo vedno le temu, s čimer to praznost lahko napolnijo. To pa je vedno samó tisto, kar že so — konkretna vsebina njihovih odnosov ravnanja in vedenja kot pripadnikov tega ali onega razreda, te ali one skupine itd. Samo to je dejanska vsebina katerekoli »občečloveške morale«. S tem pa pridemo do vprašanja, kaj kaka »občečloveška morala« konkretnim ljudem *faktično* pomeni, s čim jo »napolnjujejo«. Po Marxsu so vsebine, s katerimi napolnjujejo to prazno najstvo, vedno le razredne vsebine.

Iz vsega, kar smo rekli doslej, sledi, da nam pri stavku »morala je nemorala« ne gre za nasprotje med kako »občečloveško moralo« in kako posebno moralo, ker smo iz uveljavljenega odnosa med občim, posebnim in posameznim in iz tradicionalnega načina odgovarjanja na vprašanje o bistvu človeka spoznali, da »občečloveška morala« ni nič drugega kot prazna forma posameznih konkretnih in relativnih moral, ki pa so v vsej zgodovini razredne, kar pomeni relativne in enkratne. Forma teh razrednih moral pa v ničemer ne presega razrednosti, tj. vezanosti na določene odnose.

Ne moremo se torej tako poceni izmakniti paradoksnosti stavka »morala je nemorala«, njegovi logični protislovnosti. Lahko si ga kot takega ogledamo in se mu skušamo bolj približati.

Če se sedaj, na koncu tega uvoda, vrnemo k njegovemu začetku, k logični analizi stavka »morala je nemorala«, potem moramo dodati še to, da pojma »morala« in »nemorala« nista logično *protislovna*, temveč logično *nasprotna*. Pojem »nemorala« namreč ne vsebuje vsega tistega, kar ne sodi v obseg pojma »morala«, ker bi v tem primeru morali šteti tudi pojem »miza« in podobne pojme v nemoralo. V nemoralo kot nasprotje morali pa štejemo samó tisto, kar je »zlo« v nasprotju z »dobrim«.

Sedaj nam tu tudi ne gre le za ugotavljanje dialektične zveze med poloma nasprotja, za posredovanje enega v drugem. Taka dialektična povezanost je očitna. Gre za to, da se nam ta dva pola v svoji razliki kažeta kot *nerazlična*. Morala je nemorala v tem pomenu, da »med njima« ni bistvene razlike, čeprav se navzven, za običajni in utečeni eksistenčni odnos kažeta kot različni. Da bi to ugotovili, ni potrebno imeti že kakega »moralnega stališča«. Treba je samo primerjati tisto, kar velja neki določeni morali za »moralno dobro«, in tisto, kar isti morali velja za »moralno zlo«, torej »nemoralno«. *Primerjamo* pa lahko oboje le iz neke točke, ki je na neki način zunaj tega razpona moralnega in nemoralnega, ki ta razpon »transcendira«. To pomeni, da morajo svojo eksistenco poglobiti pod površino običajne vsakodnevne in utečene eksistence in se spustiti v njene bistvene možnosti.

Da bi torej dojeli to nerazličnost »morale« in »nemorale«, ki se v onem stavku kaže kot dvoje, nam ne pomaga niti logika niti dialektika. Doumetje tega je eksistenčno.

II — Kaj nam pomeni morala

Tolikokrat in v tako različnih zvezah smo že omenili besedo morala, ne da bi jasno opredelili njen pomen. Vprašanje, *kaj je morala*, terja zato odgovor.

Morala v najširšem pomenu je vedno pomenila toliko kot način bivanja (nravi) konkretnega vsakokratnega zgodovinskega ljudstva, proizvajajočega in tako prebivajočega na določenem mestu na zemlji, v svojih medsebojnih odnosih, povezanosti in notranjih razlikah, notranji razcepljenosti in enotnosti, in vedno v razmerju s sosednjimi zgodovinskimi ljudstvi ter posebnim značajem, izvirajočim iz vsega tega. Način bivanja (nravi) je torej celotnost dejanja in nehanja (praksa) pripadnikov nekega zgodovinskega ljudstva, njegovih razredov, kast, skupin itd. Zgodovinsko ljudstvo v celotnosti vseh teh njegovih odnosov imenujemo *družba*. Zgodovinskost ljudstva je njegova časovnost, enkratnost in samobitnost. Samobitnost pomeni, da je sámo po sebi to, kar je, tj. po svoji lastni proizvodnji. Časovnost pa pomeni združenost njegove preteklosti in njegove prihodnosti v njegovi sedanjosti. K tako pojmovanim nravem, značaju, načinu bivanja, sodi vsakokrat in neločljivo tudi določena *presoja* vsega dejanja in nehanja vsakega posameznega člana te družbene skupnosti, skupin, kast, razredov v tej notranje diferencirani skupnosti ljudstva in končno tudi celotnega ljudstva v odnosu do sosednjih ljudstev. *Presoja* dejanja

in nehanja je neločljiva od samega dejanja in nehanja zato, ker so to delujoči ljudje, ne stvari ali živali. Ta presoja dejanja in nehanja ljudi in večjih ali manjših skupin v nravnem, tj. moralnem, tj. na sámo delovanje in vedénje nanašajočem se pogledu je mogoča le ob merilu »dobro-zlo«. Toda *ta presoja* se ne godi kar tako nasploh. V notranje diferencirani — npr. razredni družbi presoja neko ravnanje ali vedenje vedno ta ali oni na *določenem* mestu notranje družbene diferenciacije stoječi posameznik. Zato se načini presoje dejanja in nehanja v določeni družbi razlikujejo med seboj glede na notranje diferencirano strukturo vsakokratne zgodovinske družbe; razlikujejo se *vsebinsko*, četudi bi se presoja vršila po formalno istem kriteriju ali normi. Ta presoja se ne nanaša le na celotnost delovanja, temveč tudi na govorjenje in mišljenje, predvsem pa na hotenje in voljo, na nagibe in motive posameznikov, skupin, kast, razredov in vsega ljudstva. To pomeni, da ljudje presojajo svoja dejanja, misli, nagibe itd. in dejanja, misli in nagibe drugih ljudi po nekakih normah glede na neke postavljene vrednote. *Ta presoja je morala v ožjem pomenu* in o nji bomo največ govorili.

Kljub neločljivi povezanosti dejanja in nehanja z njegovo *presojo*, ki je prav tako neki akt in sodi v celoto dejanja in nehanja tega določenega ljudstva, moramo hkrati vendarle ugotoviti tudi *različnost* obojega. Eno je namreč *delovati, hoteti, imeti nagibe* itd., drugo pa *presojati* to delovanje, hotenje, nagibe itd.; reflektirati jih v zavesti po kakor koli že določenem kriteriju »dobro-zlo«. Prav ta različnost, ki pa ne pomeni ločenosti, omogoča, da se *moralna presoja lahko* obravnava sama zase kot nekaj posebnega, ne da bi bilo zato že treba obravnavati tudi celotni kompleks dejanja in nehanja ljudi. Miselno zajetje cele sfere moralnih presoj delovanja in nagibov je torej morala v ožjem pomenu. Obsega sistem vrednot in norm kot *dolžnosti*, ki vsebujejo določene zahteve, priporočila in prepovedi glede delovanja in nagibov. Dolžnosti so nasproti delovanju postavljene kot tisto, čemur NAJ BI človek sledil.

Dolžnost kot tisto, kar NAJ BI človek izpolnjeval in uresničeval v svojem vsakokratnem delovanju, se torej s svojim *najstvom* postavlja *za samo to moralno zavest* nad in pred vsako dejanje in ga skuša že vnaprej determinirati. Kot najstvo pa se *dozdevno* postavlja delujočemu človeku nasproti zato, ker determinacija po dolžnosti nima moči naravnega zakona in dopušča človeku »svobodno« odločitev. Prav zato je v sleherni morali v tem ožjem pomenu temeljna postavka ta svoboda izbire in odločitve, človekova avtonomija. Kako je s to svobodo in avtonomijo dejansko, bomo videli kasneje. Morala v tem ožjem pomenu kot miselno zajetje cele sfere moralnih presoj je v svoji notranji povezanosti, izvedenosti in *sistematičnosti* — *etika* kot filozofska disciplina, kot praktična filozofija.

Prej omenjena možnost samostojnega obravnavanja moralne presoje v njeni različnosti od dejanj pa lahko zavede v domnevo o »obči veljavnosti« te presoje, njenih meril in načel, v domnevo o neodvisnosti teh norm od vsakokratnega zgodovinskega dejanja in nehanja kakega ljudstva v njegovi razcepljeni enotnosti. To pomeni, da bi določene norme delovanja veljale *enako* za vsako mogoče dejanje kjerkoli in kadarkoli, ne glede na

zgodovinski čas in prostor. V zgodovinsko konkretnih in razredno, skupinsko itd. relativnih moralnih presojah se išče in tudi »najde« tisto trajno in občeveljavno. Zato pravi Kant, da s formulacijo *kategoričnega imperativa* kot vrhovnega zakona vsakega moralnega delovanja morala ni bila šele iznajdena, temveč je bil le najden in formuliran vedno že veljaven *princip* vsakega moralnega dejanja, princip, ki so mu ljudje sledili, ne da bi ga že imeli v strogi obliki formuliranega. In tako smo naenkrat pri »občečloveški morali«, veljavni za »človeka nasploh«, pri praznem človeku praznega brezvsebinskega, formalnega najstva, ki ustreza *»umni«* strani dvojnega bistva človeka, in pri dejanskem, dejavnem telesnem, naravnem in »zlem« človeku, ki ustreza *»animalni«* strani dvojnega bistva človeka. Med njima je — kot se zdi — nenehen razdor. Upoštevati je treba, da se gibljemo tu v horizontu moralnega presojanja, na njegovi meji.

Ker je vsaka moralna presoja človeških dejanj, nagibov itd. mogoča le ob merilu na neki način opredeljenega razpona »dobro-zlo«, dobiva pojem *morala* kot enotnost delovanja in presoje tega delovanja še poseben pomen, ki obsega in zajema vse tisto delovanje, ki ga je ob merilu »dobro-zlo« mogoče označiti kot »dobro« skupaj z vsemi *temu* delovanju primernimi vrednotami, normami itd. Vse tisto delovanje, ki ga ta moralna presoja presodi kot »zlo«, skupaj z njegovimi »načeli« pa tedaj pomeni *nemoralo*. V tem pomenu sta pojma morala in nemorala uporabljena v naslovu te teme in *logično nasprotna*, ne pa protislovna, o tem smo že govorili.

Pomembno je, da je za vsako moralno presojo razlika med »dobrim« in »zlim« nepremostljiva. Kdor dela »dobro«, ta ne dela »zlo«, kdor dela »zlo«, ta ne dela »dobro«. Isto dejanje, nagib, misel itd. za moralno presojo ne more biti *istočasno* »dobro« *in* »zlo«. Káko dejanje je za moralno presojo sicer lahko moralno »indiferentno«, ne more pa biti *istočasno* »dobro« in »zlo«, zakaj to bi pomenilo, da med enim in drugim ni razlike. Za moralno presojo je ta razlika nepremostljiva, kakor je zanjo nepremostljiva razlika med moralo in nemoralo. Zato, če hočemo to razliko videti kot *nerazlično*, moramo zapustiti — »transcendirati« — horizont moralne presoje, ki smo ga skušali prej označiti. Videli smo, da se ta moralna presoja lahko obravnava kot nekaj posebnega, da se lahko obravnava *sama zase*, ne da bi bilo treba obravnavati tudi celotni kompleks dejanja in nehanja ljudi. Obravnavanje te moralne presoje v taki po-sebnosti in samostojnosti pa je tisto, kar se je običajno imenovalo morala in etika in kar smo navajeni razumeti ob teh besedah. Ta dozdevna po-sebnost in samostojnost moralne presoje pomeni tisto, kar se je često imenovalo posebna moralna zavest. Zapuščanje tega omejenega horizonta posebnosti morale in etike, *»transcendiranje«* tega horizonta zato sedaj ne pomeni nič drugega kot to, da se moramo pri obravnavanju te in *take* morale (kot nečesa posebnega) spustiti iz te dozdevne posebnosti v celotni kompleks dejanja in nehanja, tj, v način bivanja ljudi, njihovih odnosov (torej nas samih), v njihovi diferencirani skupnosti, in tu najti pravi pomen in osnove prej omenjene »po-sebnosti« in »samo-stojnosti« morale v ožjem pomenu.

Zahteva po takem »transcendiranju« morale postane še posebno živa, če upoštevamo to, da v notranji razcepljenosti in diferenciranosti slehernega zgodovinskega ljudstva postavlja in izbira elemente »občečloveške morale« in opredeljuje dvoedino bistvo človeka vedno le konkreten in na nekem mestu notranje diferenciacije zgodovinskega ljudstva stoječ človek, ki nikakor ni zgolj človek nasploh. Vendar ta premislek že ne prihaja več iz tradicionalnega horizonta morale. Ugotoviti moramo tudi, da mora že biti neko vedénje, ravnanje, delovanje, skratka *odnosi* konkretnih ljudi, da bi bila mogoča kakršnakoli presoja tega vedenja, ravnanja, delovanja in odnosov; da je torej obstoj teh odnosov šele osnova moralni presoji in je torej ta presoja v celoti zasnovana v določenem delovanju in določenih odnosih. Zunaj teh odnosov, ločena od njih, je moralna presoja, morala kot taka, prazna.

Iz tega sledi tedaj tale sklep: sleherna veljavna etika ali morala v prej opisanem ožjem pomenu mora neogibno na neki način *»kazati«* svojo *osnovo, je pravzaprav le samorazkritost celotnega načina bivanja, celotnega kompleksa delovanja, ravnanja, vedenja in odnosov ljudi samih njim samim v njihovi vsakokratni zgodovinski konkretnosti*, pa čeprav je na videz, po »veljavnosti« sama sebi »neodvisna« od te zgodovinske konkretnosti in se ji njena samorazkritost kaže kot veljavna za kogarkoli, kadarkoli in kjerkoli. Pri tem torej ne gre za noben *odraz*, ker ljudje v svojem načinu bivanja že to so in prav nič ne »odražajo«, zakaj poleg prej omenjene samorazkritosti načina bivanja ljudi ni *še nečesa*, kar bi se razkrivalo oziroma odražalo.

»Abstraktno« in »prazno« etično oziroma moralno *»najstvo«*, ki se na videz postavlja proti vsakokratni realiteti, torej ne more biti dejansko nič drugega kot določena samorazkritost te realitete same. Če pa je ta realiteta npr. pri Marxu opredeljena kot razredna, kastovska, kapitalska, alienacijska, sprevrnjena realiteta, potem tudi njena samorazkritost — kot npr. morala — »implicira« to sprevrnjenost. To pomeni, da se morala sama, po sebi imanentnem kriteriju »moralnega in nemoralnega« prav nič ne razlikuje od nemorale, ta vpogled pa presega njen imanentni horizont. »Abstraktno« moralno najstvo tedaj ne nastopa zoper *bistvo* te realitete, temveč samo zoper tisto, kar v tej realiteti sami nasprotuje njenemu *»normalnemu«* poteku, nastopa samo zoper tisto, kar to realiteto krši in ruši. Njeno najstvo pa je samo tole: *bodi* in NAJ BO samo ta realiteta, ta danost obstoječega, vse, kar pa jo krši, naj ne bo«. Morala tedaj vedno skuša le držati ljudi na tirih te vsakokrat določene zgodovinske realitete obstoječega, obdržati v okviru danega, je torej absolutno konformna *bistvu* tega obstoječega, kar pomeni: *je to obstoječe samo*. Tisto najbolj notranje jedro sleherne morale kot morale je torej pozitivizem v Marxovem pomenu tj. »pristajanje na bistvo dane zgodovinske realitete obstoječega. Kolikor je človekovemu ravnanju korektiv (in sicer korektiv človeka te realitete obstoječega), se ta nanaša vedno samo na tisto, kar kakorkoli ovira ali ruši normalno dogajanje vsakokratnega obstoječega, in pomen tega moralnega korektiva je: ohranjati in varovati obstoječe.

(Nadaljevanje v prihodnji številki)