

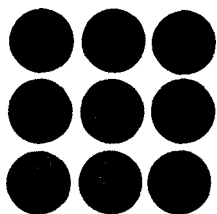
ivan urbančič
leninova
“filozofija”
ali o
imperializmu

ivan urbančič

znamenja

6000





znamenja
20
ureja
dušan pirjevec
opremil
marko pogačnik

ivan urbančič
leninova
“filozofija“
ali o
imperializmu

1971
založba obzorja
maribor

O mnogoterem drugem bi, če ti je prav,
preudarili pozneje, o največjem pa in
prvem moramo premisliti sedaj.

Platon: Sophists 243 d

ZA-GOVOR

Na prvi pogled bo morda videti misel te razprave ne le nenavadna, temveč prav pretirana in nemogoča. S tem v zvezi se — zgolj kot prispedobe — spomnimo nekega dognanja iz psihoanalize, da so namreč za analitika najbolj zanimive prav tiste najbolj pretirane in najbolj nemogoče analizirančeve misli, ki jim ta najrajši sploh ne bi pustil do besede. To velja toliko bolj za našo razpravo, kjer ni mogoča nobena taka dvojnost ali meja med »analitikom« in »analizirancem«, če drži, da je človek po bistvu bitje sveta in skušamo premisliti prav to bitje sveta, ki ni niti samo človek zase niti samo »svet« zase. Če bi ležala krivda za to pretiranost samo na meni, je ne bi bilo težko poravnati, če pa vsaj dopustimo možnost, da bi mogla biti pretirana sama »stvar« tega mišljenja, če dopustimo možnost, da taka »stvar« sploh obstaja, bi bilo v taki dopustljivosti mnogo več kot le kaka prizanesljivost do nekega avtorja.

Če misel te razprave ne bi bila vsakomur takoj razumljiva, bo — če odštejemo neogibno nepreciznost mojega izražanja — razlog najbrž v tem, da noče zgolj ponavljati že do obrabljenosti ponavljanega in zato samoumevnega, ker se trudi premisliti že zdavnaj mišljeno in zato nenavadno in »nerazumljivo« — »potisnjeno« — bi lahko rekli, če bi spet uporabili prispedobo iz psihoanalize.

I. UVOD

Premisliti nameravamo Leninovo filozofijo. Tak premislek pa mora najbrž začeti pri tistem začetku, na katerem zanj ni vnaprej gotovo niti to, ali nekaj takega kot Leninova filozofija sploh obstaja, ali je sploh mogoče govoriti o Leninovi filozofiji, v kakšnem smislu je mogoče o njej govoriti, kaj je njena določna vsebina, in od kod tej vsebini njen pomen. Znana so Leninova dela, ki v že zelo razraščeni in znani tradiciji preučevanja Leninovih teoretičnih del veljajo za filozofska. To je predvsem »*Materializem in empiriokriticizem*« s podnaslovom »Kritične pripombe o neki reakcionarni filozofiji« in Leninovi tako imenovani »*Filozofski zvezki*«¹, ki vsebujejo nekaj Leninovih študijskih beležk ob prebiranju nekaterih filozofskih knjig, od katerih velja njegov konspekt Heglove »Logike« za najbolj pomembno. Vprašanje, na katerega moramo v premisleku nujno in pred vsem drugim odgovoriti, je, ali navedena Leninova dela glede na nepoljubno zgodovinsko določenost bistva evropske filozofije dovoljujejo, da jih imenujemo *filozofska*; torej: ali je tista misel, ki jo prinašajo omenjena Leninova dela, po svojem bistvu *filozofija*. Za ta namen pa je treba najprej pokazati zgodovinsko nepoljubno določenost evropske filozofije in iz tega vpogleda preiskati omenjena Leninova dela brez vnaprejšnje predpostavke o njihovi filozofskosti ali nefilozofskosti.

Pri vsem tem se naš premislek ne more izogniti niti vprašanju lastne utemeljenosti, namreč vprašanju, čemu zastav-

¹ Uporabljen srbohrvatski prevod iz *V. I. Lenjin: Izabrana dela; Materializem in empiriokriticizem* — Mie — tom 7, *Filozofski zvezki* — Fz — tom 15; izd. »Kultura«, Beograd 1960.

ljati dandanes tak premislek. To najbrž ne more biti čista poljubnost. Vnanji povod za ta premislek je gotovo 100-letnica Leninovega rojstva ter s tem v zvezi počastitveni in znanstveni simpoziji, ki so bili organizirani v Jugoslaviji, in tudi v drugih deželah, kakor tudi relativno velik odmev,² ki ga je ta obletnica imela v našem in tujem časopisju in radiu. Vendar ima ta vnanji povod svojo globljo osnovo, ki jo zagledamo, če povprašamo, zakaj vsi ti simpoziji in odmevi ob 100-letnici Leninovega rojstva. Odgovor na to vprašanje so v poglavitnem dali ti simpoziji sami s splošno (sicer tudi že prej izraženo) ugotovitvijo, da je Leninova misel, se pravi tisto, *kar* je mislil in premislil Lenin, najtesneje povezano tudi z našim današnjim družbenim redom, celo temeljno zanj; od tod govorjenje o leninizmu. Upoštevajoč našo domnevo, da zatiranje take povezanosti v mnogih današnjih družbenih sredinah ne more biti zgolj naključje ali stvar golega »duhovnega nasilja«, ipd., sprejemamo postavko take povezanosti v njeni zdaj še nedoločni splošnosti.

Nasploh pomeni družbeni red neko strukturo poglavitnih družbenih razmerij, ki zadevajo celotno življenje in bitje določne družbe, se pravi *način biti* te družbe in s tem človeka samega kot družbenega bitja. V skladu z rečeno domnevo zadeva torej tisto, *kar* je mislil Lenin, na določen, zdaj še vprašljiv način vse naše življenje in bitje, način biti, našo dejansko zgodovino. Ali ni tedaj to zadostna vzpodbuda za premislek, *kako* se nas vse to, kar je Lenin mislil, tiče v naši dejanski zgodovini in ali se nas sploh zares tiče? In če sprejememo, da jeza celotno Leninovo miselkakorkoli določujoča ali celo odločilna njegova »filozofija«, mar ni tedaj najprej treba premisliti prav njegovo »filozofijo« in način, *kako* se le-ta nas lahko tiče, kar obenem pomeni, da ne gre zgolj za to, kako smo jo ali bi jo še lahko kakorkoli »uporabili«, temveč predvsem za tisto (zdaj še vprašljivo) »nekaj«, ki nas morda iz nje zadeva, ne da bi jo sploh »uporabljali« ali

² V mislih imam internacionalni znanstveni simpozij »Lenjin i suvremenost«, organiziran maja 1970 v Zagrebu; posebno sekcijo v okviru Korčulske poletne filozofske šole 1970 »Lenjin, lenjinizam, socializam«; simpozij v Ljubljani 1971 o Heglu, Marxu, Engelsu in Leninu; televizijske in radijske oddaje, časopisne članke itd.

11 tudi le preučevali. To vprašljivo »nekaj« je tisto, za kar nam tu pravzaprav gre; to je tisto *prvo*.

Da bi torej mogli s primerno odgovornostjo in tudi razvidnostjo premisliti *Leninovo* »filozofijo«, moramo prej kar se da na kratko orisati tisto, *po čemer* evropska filozofija je to, kar je, in od koder jo v vseh njenih premenah in obratih in v vseh njenih nasprotjih še vedno smemo oziroma celo moramo imenovati *filozofija*. To ni nič več in nič manj kot zgodovinsko mnogotero *vpraševanje in odgovarjanje o bivajočem v celoti* in o tistem, kar bivajočemu omogoča, *da je*, namreč bivajoče. Pri tem se za bivajoče v celoti, tj. za vse, kar je, uporablja dandanes nasploh tudi besede »narava«, »svet«, »bit«, »objektivna realnost«, »stvarnost«, »resničnost«, »dejanskost« ipd.; za tisto pa, kar bivajočemu *omogoča*, da je, torej za *to omogočujoče in temeljno*, pa najdemo v zgodovini evropske filozofije različne odgovore, različne, vendar notranje iste razlage tega omogočujočega in po letih se »filozofije« tudi razlikujejo med seboj, ostajajoč še vedno znotraj svoje bistvene določenosti. V najsplošnejšem smislu je to omogočujoče razloženo kot »bit« in razumljeno kot neko *najvišje ali najbolj temeljno bivajoče*, po katerem ali na katerem *je* vse, kar je. Tako je bilo imenovano z imeni »duh«, »volja«, »razum«, »bog«, »logos«, »ideja«, »atomi«, »materija« ipd. Znotraj razpona tega vpraševanja in odgovarjanja o bivajočem v celoti se vedno in istočasno odloča tudi o najbolj lastnem ustroju samega človeka kot posebnega bivajočega, o njegovem *bistvu*, o njegovi usodni določenosti in njegovem razmerju do vsega ostalega bivajočega (do sveta); tu najde torej človek obenem svoje samorazumevanje, ki uravnava vse njegovo delovanje (»teorijo« in »praks«) in zato se ga vse to najbolj bistveno tiče.

Če opustimo tiste poplitvene interpretacije zgodovine filozofije, ki se skoraj nezadržno razširjajo zadnjih sto let in ki se med drugim na vse kriplje trudijo, da bi naredile filozofijo za neko posebno znanost med znanostmi ali znanstveni svetovni nazor ter ji na ta način vendarle še priborile neko dozdevno ogroženo domovinsko pravico v našem znanstveno pozitivističnem času, če namesto tega brez predsodkov pregledamo same tekste velikih evropskih filozofskih mislecev iz preteklosti in če ne upoštevamo zgolj njihovih eksplisitnih »definicij«, ki so jih *morda* dali o filozofiji, temveč pre-

prosto premislimo to, kar so faktično »delali« v svojem mišljenju, tedaj bomo uvideli, da so vsi – vsak po svoje – vpraševali in odgovarjali o bivajočem v celoti in o tistem, kar bivajočemu omogoča, da je. Pri tem ta »po svoje« ne pomeni samovoljnosti in poljubnosti, temveč ga je treba misliti iz *bistvene zgodovinskosti* tega »vsakega« kot filozofa. Ta notranji ustroj evropske filozofije, ki obenem nosi vse filozofske discipline, kakor so pač nastajale, se imenuje *metafizika* in je v še pristnejšem smislu *ontologija*, tj. nauk o bivajočem (grško τὸ ὄν – pomeni bivajoče). V njene notranje zgodovinske razlike se tu ne moremo spuščati, niti ne moremo vsega tega tu določneje prikazati.³

Dosedanji pretežno historični opis bistva filozofije pa nam zgolj iz svoje historičnosti ne more ustrezno spregovoriti, kar pomeni, da v prostor filozofije ne pridemo s še tako poglobljenim historičnim študijem, zakaj tak študij nas lahko pripelje le v preddverje filozofije. Pristni pomen filozofije kot vpraševanja in odgovarjanja o bivajočem v celoti se nam lahko zares odpre le iz našega lastnega *pristnega vpraševanja* prej omenjenega vprašanja, iz našega lastnega *pristnega vstopanja* v razpon filozofskega vpraševanja; in šele s tem, da zares vstopimo v ta razpon, moremo *razumeti* historično dane filozofije. To *vstopanje* v... pa je neka eksistencialna možnost, ki se je ni mogoče naučiti, temveč jo je treba *spolnjevati*. Omenil sem namreč že, da je v razponu vpraševanja in odgovarjanja o bivajočem v celoti vedno človek kot neko bivajoče principialno sopostavljen v vprašanje in da ga to vprašanje zato *bistveno prizadeva*, mora prizadevati; *stanje* v lastni bistveni prizadetosti po tem lastnem vpraševanju in odgovarjanju (bistvena samoizročnost temu) zato šele človeku odpre pristno *razumevanje filozofije*. Brez tega se vse pridobljeno »filozofsko znanje« kaj hitro spremeni v prazno intelektualno veriženje ali igračkanje, ki mora zapasti dolgočasju nekakšnega zgolj poklicnega ukvarjanja ali pa zunajfilozofskemu manipuliranju.

Na koncu teh uvodnih opomb želim opozoriti še na to, da filozofija nikoli ni bila ne kaka znanost med znanostmi ne znanost nad znanostmi ipd., ker kratkomalo ni bila znanost,

³ Podrobnejši opis vsega tega bo podan v drugi, obširnejši knjigi, ki še čaka na tisk, namreč v študiji o Marxovi filozofiji.

pač pa — *philosophia*. Zato tudi prenašanje znanstvenih metod in zahtev katerekoli posebne znanosti na filozofijo ne ve, kaj hoče. Če so filozofi tudi govorili o filozofiji kot znanosti, tedaj z znanostjo niso razumeli tistega, kar pomeni znanost dandanes (npr. Wolfova ali Fichtejeva ali Heglova *Wissenschaft* ali Aristotelova *episteme* so nepremostljivo — ker bistveno — različne od sodobno določene znanosti). Nobena posebna znanost kot znanost danes ne preučuje bivajočega *zgolj kolikor je bivajoče* in ne kaj drugega; še manj preučuje kaka znanost tisto, kar bivajočemu omogoča, da je (njegov bitni temelj), pri čemer bi prav človek sam obenem po svojem *bistvu* stal v tem vprašanju. Znanosti se *principialno* odrekajo raziskovanju *bistva* stvari (tj. *bitnega* temelja bivajočega); vedno raziskujejo *káko* posebno bivajoče *samó* v njegovih *relacijah* do drugega. Pri tem je »bivajoče« za znanosti *samó* ta preračunljiva *relacijskost* in nič drugega. Vprašanje o bivajočem v celoti je prav tako brez smisla, ker taka celota za nobeno znanost ne more biti pozitivno dana; docela ničevo in nesmiselno je za znanosti tudi vprašanje o biti sami neglede na bivajoče itd. Če pa je vse to nesmiselno in ničevo za znanosti, še nikakor ni tako tudi za človeka; in če imamo o znanostih *táko* vednost, to še nikakor ne pomeni, da znanost podcenjujemo, temveč le, da se kratkomalo ne moremo slepiti s kakimi »transcendentnimi« zmožnostmi znanosti, temveč ji moramo dopustiti, da je, kar je. Docela nepomembno je, kaj bi o vsem tem utegnil misliti kak znanstvenik, ker je *kot znanstvenik* *principialno* zunaj možnosti presoje teh reči, ima pa seveda vso možnost presojati o tem *kot človek* in še takrat bo njegova misel imela tehtnost le, če bo zares *odgovorna* do vsega bistvenega mišljenja, tj. do pristne metafizike oziroma filozofije kot človekovega najbolj lastnega mišljenja, če bo skratka svojo misel premislil *v že mišljenem*, ne pa brez tega kot kak namišljeni Tales 20. stoletja. Pristno filozofsko mišljenje ima pač svojo prastaro in vedno novo pot, ki je z znanstvenostjo sodobne znanosti ne moremo utesniti, ne da bi uničili *sámo* filozofsko misel. Če pa se je to *zgodovinsko* pokazalo, *tedaj se je obenem pokazal konec entuziazma tako imenovane znanstvene filozofije*, kar pa ne pomeni, da preostane pristnemu filozofskemu mišljenju le zmedena samovolja nesmiselnih blodenj ali igračkanja.

Seveda so potrebne historične filozofske študije o raznih problemih s področja filozofije (take literature se danes po svetu sploh največ tiska), ki se kratkomalo *morajo* posluževati znanstvenih filoloških metod, če naj razumljivo rešijo kak problem in zato v tem smislu lahko veljajo za *znanstvene*. O tem ni dvoma. Prav tako gotovo pa je, da take študije niso že po samem tem pristna izvorna filozofska misel, ki se mora ravno iztrgati zahtevi znanstvenosti, da bi bila filozofska. Vendar se v omenjenih historičnih študijah stroga znanstvenost prekrši že tisti hip, ko »temeljna vodila« pisanja dotične historično-filozofske študije (npr. o razumevanju kakega filozofskega pojma iz neke določene filozofije) izhajajo iz kakega pristnega filozofskega vpogleda, ki si najbrž vedno docela podredi vse uporabljene znanstvene filološke metode, ne da bi bilo mogoče ta vodila sama z znanstvenimi metodami verificirati; podobno je tudi, če izhajajo taka vodila iz kakih ideoloških (nefilozofskih) predpostavk ali ozadij. Vse to omenjam zato, ker je tudi pričujoča študija o Leninovi »filozofiji« taka, da mora na svoji poti uporabljati določene filološke metode, hkrati pa je prej orisano eksistencialno razumetje bistva filozofije tu že tisto odločilno »vodilo«, ki se znanstveni verifikaciji izmika. Taka »vodila«, če je ta izraz sploh ustrezen, saj bi bilo bolje reči *horizonti razumevanja*, lahko premisli le pristna filozofska misel, ki je hkrati *horizont* in *pot*. Tu pa je šarjenje z znanstvenostjo golo videzovanje, ki je sicer lahko bolj ali manj učinkovito v ideoloških sporih, ne zadeva pa same stvari.

II. VPRAŠANJA IN POTI

Tu nas zanima predvsem to, ali izhajajo Leninove »Kritične pripombe o neki reakcionarni filozofiji (*Materializem in empiriokriticizem*) in njegove študijske beležke (predvsem »Filozofski zvezki«) iz nekega miselnega pojmovnega jedra, ki bi ga kljub njegovi še tako veliki izrazni razdrobljenosti in fragmentarnosti lahko imeli za zasnutek filozofije v tistem pomenu, kakor smo o filozofiji govorili v uvodu. Vprašanje je skratka, ali je jedro Leninove pretežno polemične in vrazredni ideološki spopad zapletene »teoretične« misli vendarle metafizika oz. ontologija v osnutku. Ali bomo v tem jedru našli neko izhodiščno zgolj ideološko postavko neke bojne *ideologije*, zgolj njeno »teoretsko« orodje za boj z nasprotniki v razrednem spopadu, torej predpostavko, ki je zunaj tega boja (oz. po zmagi) docela brez pomena, in potemtakem v teoretičnem smislu že od vsega začetka brez pomena za prisotno filozofsko misel, ali pa je nasprotno, jedro te Leninove misli, neglede na svojo bojno ideološko »funkcijo«, vendarle *že v celoti* tudi pristna filozofska oz. metafizična misel in torej »veljavna« v *vsem svojem pomenu* tudi zunaj ideološkega razrednega spopada? Se moramo mar odločiti za nekakšno psevdodialektično slepomišljenje po načelu »ne eno ne drugo, i eno i drugo«, ali pa obstajajo še kakšne druge možnosti?

Če pogledamo sodobne diskusije in razprave o Leninovi celotni misli ali pa posebej o njegovi »filozofiji« ali »spoznavni teoriji«, kmalu opazimo v glavnem tri različne načine teh razprav: a) popolnoma dogmatično in nesamostojno, po svoji apologetski ideološkosti in ponekod intelektualnem topoumju obupno ponavljanje njegovih misli kot ne-

ovrženih večnih resnic — tak je v glavnem oficialni način obravnavanja Leninove misli v vzhodnih deželah, posebno v Sovjetski zvezi in Kitajski; b) popolno odklanjanje ali ignoriranje Leninove »filozofske misli« kot docela nefilozofske, grobo naivne, nestrokovne in torej nevredne vsakega premisleka — tako stališče srečamo ponekod, čeprav danes bolj poredko, na zahodu; c) izogibanje razpravljanju o Leninovih filozofskih tezah na tistem teoretičnem in veljavnostnem nivoju, ki je lasten tem njegovim tezam samim v teoretičnem smislu, in namesto tega premikanje težišča razpravljanja na zunanje filozofske vidike obravnavanja Leninovih teoretičnih »filozofskih« tez. Prvi in drugi način nas ne zanimata. Ogleдали si bomo predvsem tretjega, ki je najbolj razširjen in je celo videti marksističen in kot tak toleriran celo ponekod v vzhodnih deželah.

Kot rečeno, dandanes razen med vzhodnimi brezsmiselnimi apologeti skoraj ne najdemo več razprav, ki bi sprejemale ali ponavljale Leninove filozofske teze na tisti filozofsko miselni ravnini, na kateri jih je explicite zastavil Lenin sam, skratka, ne veljajo jim več za suho filozofsko zlato, temveč jih — posebno po ponovni renesansi mladega Marxa po zadnji vojni — obravnavajo iz njim vnanjih vidikov: npr. z vidika zgodovinske ideološke funkcije, z vidika kulturološko sociološkega proučevanja oktobrske revolucije ali ruskih razmer revolucionarnega časa, z vidika revolucionarne Leninove strategije in taktike, z vidika politične situacije ipd., skratka vedno v nekakšnem najširšem zgodovinskem sociološko-relativnem smislu. Tudi če se torej govori o Leninovem pojmovanju materije, o primatu materije pred zavestjo, o zavesti kot odrazu, o materialni enotnosti sveta, o gibanju materije, o objektivni dialektiki ipd., se razpravljavci izogibajo razpravi o teh pojmovanjih znotraj miselnega horizonta, ki je lasten samim tem pojmovanjem, ker se jim zdi smiselno pokazati pomen teh Leninovih pojmovanj le v neki zgodovinsko konkretni revolucionarni *družbeni situaciji* in zanjo, medtem ko so jim videti taista pojmovanja s teoretično filozofskega vidika naivna, problematična, nevzdržna, nemarksistična ali celo reakcionarna. Skupna temeljna poteza takega načina obravnavanja Leninovih »filozofskih« misli je torej ugotavljanje njihove take ali drugačne *relativnosti* glede na sočasno dano kom-

17 pleksno družbeno situacijo, ob opuščanju vprašanja o pristno filozofskem pomenu in veljavnosti teh misli tudi zunaj onih situacij oziroma z nakazovanjem neveljavnosti teh misli v pristno filozofskem pomenu.

Tako npr. pravi *Iring Fetscher* iz Frankfurta v svojem referatu »*Spoznavna teorija in teorija razredne zavesti pri V. I. Leninu*« (Mednarodni simpozij o Leninu, v Zagrebu 1970, dostopno v knjigi: »*Lenjin izvan mitova*« I Zagreb 1970) naslednje: »Lenin sam si nikoli ni lastil tega, da je filozofski strokovnjak. Če se je kljub temu 1908 v 'Materializmu in empiriokriticizmu' intenzivno in izčrpno ukvarjal s spoznavno-teoretičnimi vprašanji, se je to zgodilo izključno zato, ker se je bal, da bo kak odklon od 'materialističnega stališča' na kateremkoli področju (tu na področju prirodoslovja) prej ali slej nujno pripeljal do opustitve 'materialističnega' pojmovanja zgodovine, ki je nepogrešljivo za politično orientacijo revolucionarne delavske partije. V prvem delu svojega referata želim na kratko skicirati Leninovo spoznavno teorijo iz leta 1908 in pokazati njene slabosti. (...). Leninova teorija je — vsekakor v aspektu, ki ga tu obravnavamo — zaostala za njegovo politično prakso.« — Pri tem moramo vedeti, da je Fetscher vse prej kot kak »sovražnik marksizma«. V nadaljevanju svojega referata, ko govori o tem, da se je Lenin posluževal »zdravega človeškega razuma«, navaja Fetscher naslednjo Gramscijevo misel: »Ljudje, verjamejo, da je vnanji svet objektivno dejanski in prav tu je problem: od kod izvira ta, vera' in kakšno objektivno kritično vrednost ima? Ta vera je v resnici religioznega izvora, četudi naj bi bili tisti, ki se te vere udeležujejo, indiferentni v religioznih vprašanjih. (...) Zato ima reakcionarni pomen to, če se z namenom pobijanja idealizma z njegove komične strani opiramo na ta zdravi vsakdanji razum.«

Thomas Mayer iz Frankfurta v svojem obširnem in studiozno napisanem referatu »*O nekaterih aspektih spoznavne teorije V. I. Lenina*« (prav tam) ima podobna stališča: »Pri Leninu najdemo svojevrstno križanje teoretičnega dela na mnogih interdependentnih ravninah z njegovo praktično politično dejavnostjo. Poskus, da bi vzeli resno Leninove spoznavnoteoretične izjave, tj. jih obravnavali kot avtonomno teoretično tvorbo, se zrelativira z Leninovim lastnim razumevanjem samega sebe kot filozofa. Sam je namreč imenoval filozofijo 'orožje v razrednem boju', ki mu teoretična vsebina in pomen raste šele v konkretni situaciji.« (...) »Materialistični svetovni nazor v podobi, ki mu jo je dal Engels, se je ponujal Leninu kot nadmočna revolucionarna teorija, ker je ustrezal neki aktualni potrebi specifično ruskih zahtev revolucije.« (...) »Lenin se vmešava v znanstveno diskusijo o metodi, ker je videl neko njeno funkcijo v vzpostavljanju smiselne podobe sveta. On veruje, da se je treba s pomočjo prirodne znanosti kot paradigne znanosti boriti za legitimnost njegovih svetovno-nazorskih domnev in s tem za upravičenost marksistične teorije

družbe.« (...) »Iz Leninove spoznavne teorije zato ni mogoče izvesti teoretično zadovoljivih gledišč za novejšo debato o pozitivizmu.«

Omenjena referata sta prava redkost med sodobnimi študijami o Leninu, ki se kljub svojemu sociologizmu sploh še spuščata v razpravo o Leninovi »filozofiji« oziroma »spoznavni teoriji«. Večina razprav o Leninovi misli obravnava drugo tematiko in se le mimogrede dotika Leninove »filozofije«, ki jo gledajo na podoben način. Tako npr. pravi Francoz Alexandre Bourmeyster: »Kaj je od Lenina ostalo ‚živega‘ do danes? Vse, pravijo eni. Nič, pravijo drugi.« (...) *Materializem in empiriokriticizem*, ta filozofsko-politični pamflet, so ločili od okolja, v katerem je nastopal Lenin, ga vzeli v dobesednem pomenu in popolnoma resno ter ga spremenili v dogmatični model. Od tod izhajajo znane porazne posledice: poenostavljanje, pomešano z odločnostjo in silo. Da se zdrava pamet lahko vzame za veliko misel, če le potrjuje obstoj zunanjega sveta, je zelo žalosten rezultat.« (Naši razgledi št. 8, 1970).

Tudi Victor Fay misli o tem podobno: »Dejstva so dokazala, da je bil Lenin veliki strateg revolucije. Vsaj sporno pa je, da je revolucioniral tudi znanost in filozofijo. Šestinštirideset let po njegovi smrti pa se zdi vsaj neprijetno trditi, da je njegova analiza bila *vedno* ‚znanstvena‘.« (Prav tam.)

Posebno razločno izrazi to tudi Karl Korsch, ki Lenina sploh nima za filozofa, češ da se Lenin pri obravnavanju filozofskih vprašanj »ozira *samo* na zunajfilozofske motive in posledice, ne da bi *obenem* obravnaval njihovo filozofsko-teoretično vsebino«. (*Marxisme et la philosophie*, Paris, Les éditions de minuit, 1964, str. 48.)

Tak, z navedbami ilustriran način obravnave, ki bi ga v najširšem smislu lahko imenovali *historični sociologizem*, torej implicite zatrjuje, da je Leninova »čisto teoretična« misel (»filozofija«) zgolj ideološki pripomoček v razrednem boju in ima samo v tem boju smisel. Leninova »filozofska teorija« bi potemtakem za tak — dandanes čez vse razširjen rapsodični sociologizem — veljala le kot bojna ideologija proletarskega razreda ali vsaj poskus »teoretične« utemeljitve te ideologije.

Zakaj tu podrobneje govorim o vsem tem? Zato, ker opisani *sociologizem*, čeprav predpostavlja, da je Leninova »filozofska« misel ideološka, kljub temu ni zmožen zares razkriti *bistva* te ideologije in ostaja zato na površini. Če bi Leninova »filozofska« misel tudi bila zgolj razredna ideologija komunistične partije kot zavestne subjektivne sile revolucionarnega proletariata in s tem »teoretična« konica proletarske *ideologije*, dokler obstajajo proletarci kot pose-

19 ben razred nasproti drugim razredom, je vendar tu še treba postaviti odločilno vprašanje, kaj je tisto, kar v pojavnem, navidez kaotičnem družbenem previranju zares deluje v tem proletariatu, njegovi partiji in njeni ideologiji ter se skoz to uveljavlja, kaj »govori« skozi vse to nepregledno revolucionarno dogajanje, od česa je navsezadnje nošena partija in ves proletárski revolucionarni boj, čému je ta revolucionarna ideologija *pravzaprav ideologija*, kaj se z njo in po nji uveljavlja skozi zgodovinsko proletarsko revolucionarno vrenje in akcijo? Na ta vprašanja noben historični sociologizem ne more odgovoriti, ker ga kratkomalo ne more postaviti na način, ki bi mu sploh zagotavljal *vidik* na tisto, kar s tem vprašanjem vprašujemo. Skrajni vidik vsakega sociologizma je namreč *človeška družba* z neko notranjo razčlenjenostjo ali strukturami in vsaka njegova razlaga česarkoli, za karsezdi kompetenten, je v zadnji instanci znotraj njegovega vidika lahko le zvajanje na to — v tem vidiku vidno — družbo. S tem ne mislim na sociologizem kot na kákosamovoljno ekskluziviranje družboslovnega vidikakot »principa« vseh njegovih razlag, temveč ga — vsaj v njegovi boljši realizaciji — mislim kot tisto ekskluziviranje družbenega vidika, ki na samemu sebi prikrit način izhaja iz zgodovinskega novoveškega metafizičnega pojmovanja oz. *samorazumevanja* človeka kot »korena in najvišje bitnosti« (Marxova beseda), kot središča in subjekta vsega (zanj) bivajočega. S tem ta sociologizem ni le kaka metodološka napaka teh ali onih teoretikov. Lahko bi celo rekli, da je ves marksizem ali natančneje tisti površni pomarksovski tkim. »historični materializem«, o katerem lahko rečemo, da je izgubil ali »prezrl« Marxov pristni filozofski oz. metafizični temelj, pravzaprav tak sociologizem in prav kot tak najbolj razširjen. Njegov največji »ponos« je prav v tem, da zna vse zvesti na »konkretno zgodovinsko družbeno situacijo«, ne da bi zaslutil v tem svojo omejenost.

Ker je vsakokratna zgodovinska družbena struktura — če se držimo Marxove misli — v principu odvisna od vsakokratne stopnje razvitosti *proizvajalnih sil* in ker nas temeljit premislek pomena proizvodjalnih sil ne pelje le v sredino evropske metafizike, temveč razvidno kaže neko temeljnejšo odvisnost vsakokratne družbene strukture in vsega družbenega od nečesa, kar nikakor ni več zgolj »družbeno«,

zato se nam tudi opisani sociologizem (ali filozofsko breztemeljni površni »historični materializem« vseh mogočih variant) kaže kot površen in nezadosten.

Iz tega sledi za naš premislek naslednje napolilo: našega vprašanja o Leninovi »filozofiji« ali »ideologiji« (kar je šele treba premisliti) ne smemo nikakor postaviti na način opisanega sociologizma; *tudi če bi govorili o Leninovi ideologiji, si razumevanja le-te ne smemo poenostaviti po poti sociologizma in si tako omogočiti vpogled v njeno bistvo*. Prav tako ne smemo odklanjati take ideologije kot kakega praznega nesmisla, niti ne sprejemati njenih postavk kot da so suho filozofsko zlato in tudi ne narediti nekakšno zmedeno pozitivno kombinacijo vseh pravkar odklonjenih »možnosti«.

Kaj nam torej preostane? Najprej to, da poskusimo odgovoriti na naše začetno vprašanje, namreč: ali bi mogli najti v Leninovih »filozofskih« delih káko, čeprav še tako fragmentarno izraženo miselno jedro, ki bi se glede na nepoljubno določenost evropske filozofije oz. metafizike kazalo kot zasnutek filozofije, in kako bi ga mogli razumeti.

III. FILOZOFIJA – IDEOLOGIJA

Če bi iskali historični izvor Leninovih tez iz njegovega »Materializma in empiriokriticizma«, te — po *eksplicitno* izraženih mislih — prav obupno revne knjige (tudi njegovi prepiri z vsake sorte »mahisti« in »empiriokriticisti« nas pol stoletja po nastanku le še dolgočasijo), bi nam primerjava pokazala, da jih je Lenin skoro vse prevzel od Engelsa. Vendar nam tu ne gre za káko komparativno študijo, ki bi ugotavljala, ali je Lenin v dobesednem pomenu prevzemal Engelsova pojmovanja, ali pa jih je preinterpretiral. Zadrževali se bomo samo pri Leninovih formulacijah, ne da bi iskali njihove zgolj historične izvore ali vzore, pri tem pa bomo skušali slediti njihovi globlji *zgodovinskosti*.

Za odgovor na naše prej postavljeno vprašanje je predvsem pomembno Leninovo pojmovanje sveta. *Svet* je zanj *materija v večnem gibanju*, kar je Lenin večkrat ponovil v različnih zvezah.⁴ Pri tem mu pomeni *svet* toliko kot *narava* ali to primarno, bitno samostojno ali *objektivno realnost* ali »bit« v smislu »*bivajoče v celoti*«. ⁵ Toda tudi »*bivajoče*«

⁴ Npr.: »Če je svet materija v večnem gibanju in razvijanju (kakor mislijo marksisti) ... (Mie, II., 5) »V svetu ni nič drugega kot materija v gibanju ...« (Mie, III., 5) »Priznanje objektivne realnosti vnanjega sveta, priznanje, da zunaj naše zavesti obstaja materija, ki se večno giblje in večno menja ...« (Mie, V., 3) »Svet je materija v gibanju, odgovarjamo mi, ...« (Mie, V., 4)

⁵ »Če je čutni svet objektivna realnost, tedaj so zaprta vrata vsaki drugi, realnosti' ali kvazirealnosti.« (Mie, VI., 4) »Priznavajoč obstajanje objektivne realnosti, tj. materije, v gibanju neodvisno od naše zavesti, mora materializem ...« (Mie, III., 5). »Materializem jemlje kot primarno materijo, duha pa kot

kot *materialno* (in drugačnega ni za materialistični monizem, duh je materialni odraz) za Lenina v *nobenem* pogledu ni negibljivo, fiksno, se ne le vedno giblje glede na drugo, temveč je *sámo* v sebi v nenehnem gibanju, ki ga kot neko bivajoče, kot neko stvar tudi razkroji in oblikuje druge stvari, ki so spet v nenehni méni.⁶ To imenuje Lenin »dialektika *materialnih* pretvorb« (Mie, V., 4). In zanjo *ni obso- lutno nobene meje*. Poglavitna poteza ali bistveni način objektivne realnosti, biti, materije, kakor tudi vseh *stvari* ali objektov je za Lenina prav *neodvisnost* od zavesti, uma, mišljenja, spoznanja, čutenja, zaznavanja, volje, idej, pojmov ipd., *obstajanje zunaj* vsega tega, po sebi, primarno, neodvisno, bitno samostojno. »Materializem, to je priznanje 'objekta po sebi' ali zunaj uma...«⁷ Zatrjevanje tega »zunaj«, »neodvisno od«, »po sebi«, »primarno« je v vsem Leninovem »filozofskem« prizadevanju prava obsesija, ker se brez konca ponavlja, ne da bi on kdajkoli prišel do vprašanja, kaj *pravzaprav* ta »zunaj« in ta »vnanjost« filozofsko pomeni in ali sploh je *vnanjost* brez *notranjosti*. Hkrati z zatrjevanjem

sekundarno; materializem na prvo mesto postavlja bit, mišljenje pa na drugo.« (Mie, II., 1). »Svet je gibanje te objektivne realnosti, ki se odraža v naši zavesti ... Pojem materije ne označuje nič drugega kot objektivno realnost, ki nam je dana v občutku.« (Mie, V., 3). — »Vse meje v naravi so pogojne, relativne, gibljive ... vendar to nikakor ne dokazuje, da je narava, sama materija — simbol, pogojni znak, tj. proizvod našega uma.« (Mie, V., 4). — »Zavest sploh *odraža bit*, — to je splošna postavka celotnega materializma.« (Mie, VI., 2). — »Materializem sploh ugotavlja, da je objektivno realna bit (materija) neodvisna od zavesti ...« (Mie, VI., 2).

⁶ »Sploh ni govora o nespremenljivem bistvu stvari ...« (Mie, II., 5). — »Razdrobljivost atoma, njegova neizčrpnost, spreminljivost vseh oblik materije in njenega gibanja sta bili vedno opori dialektičnega materializma.« (Mie, V., 4). — »V pravem pomenu dialektike je preučevanje protislovnosti v *samem bistvu predmetov*: niso minljivi, gibljivi, tekoči le pojavi, izdvojeni samo v pogojnih mejah, temveč *bistva* stvari prav tako.« (Fz, str. 243; glej tudi str. 134, ko govori o obliki in materiji). — »Priznanje kakršnih koli nespremenljivih elementov ,nespremenljivega bistva stvari' itd. ni materializem, temveč je *metafizični*, tj. antidialektični materializem.« (Mie, V., 2).

⁷ Glej Mie, Uvod. To je izrečeno vedno in vedno enako, npr. »Materializem jemlje kot primarno materijo, duha pa kot sekundarno. Materializem na prvo mesto postavlja bit, mišljenje pa na drugo.« (Mie, II., 1).

23 primarnosti materije poteka pri Leninu prav tako obsesivno zatrjevanje, da je *zavest* in vse, kar spada na to stran, t. j. duh, volja, mišljenje, čutenje, spoznanje, um, razum, ideje, pojmi itd. po svojem načinu biti *odraz*, kopija, slika, to izvedeno, sekundarno, odvisno itd. Pri tem je ta dualizem materije in duha, »biti« in mišljenja za Lenina »relativen«, kar pomeni, da je duh ali zavest pravzaprav materialni odraz materialnega sveta in to je »materialistični monizem«. ⁸ Pri tem občutek kot neka stopnja odražanja materije v gibanju za Lenina ni *zveden* na materijo ali iz nje, temveč je občutek eno izmed *svojstev* same materije, ⁹ vendar takó, da ta materija sama nase deluje in reagira na to delovanje, pri čemer je občutek le *način* tega re-agiranja v visoko organizirani materialni formi. Ta organizacija pa je sama rezultat večnega gibanja materije, kar imenuje Lenin *razvoj*, ki pa ga ne misli kozmološko teleološko. ¹⁰

Razvoj, kakor ga pojmuje, ne pripelje do nobene vrhovne absolutne ali tudi le fiksne sinteze, temveč je nenehna ména absolutno *vsega*, je principialno brez-ciljno gibanje: sestavljanje in razpadanje, organiziranje in razkrajanje, rast in propad brez vsakega nespremenljivega, fiksnega elementa ali bistva, bodisi v človeškem svetu ali pa v smeri mikro oz. makro »sveta«. Vsa ta nenehna ména se odraža v zavesti: »Če je svet materija v večnem gibanju in razvijanju (kakor mislijo marksisti), če materijo odraža človeška za-

⁸ »Materialistična odstranitev dualizma duha in telesa' (materialistični monizem) je v tem, da duh ne obstaja neodvisno od telesa, da je duh sekundaren, funkcija možgan, odraz vnarnjega sveta.« (Mie, I., 5).

⁹ »Pojmovanja materialistov niso v tem, da so občutek izvajali iz gibanja materije ali da je *zveden na* gibanje materije, temveč v tem, da so občutek imeli za eno izmed svojstev materije, ki se giblje.« (Mie, I., 1).

¹⁰ »S ,principom razvoja' se v XX. stol. (pa tudi ob koncu XIX. stol.) ,vsi strinjajo'. — Da, vendar to površno, nepremišljeno, naključno, filistrsko ,strinjanje' je strinjanje *take vrste*, s katero dušijo in vulgarizirajo resnico. — Če se vse razvija, pomeni, da vse prehaja iz enega v drugo, ker razvoj — kot je znano — ni enostavna, občja in večna *rast, povečevanje* (respektive zmanjševanje) itd. Če je tako, tedaj je treba najprej *natančneje* dojeti evolucijo kot nastajanje in uničevanje vsega, kot vzajemne prehode (...), Razen tega je treba občji princip razvoja povezati, zediniti z občim principom *enotnosti* sveta, narave, gibanja, materije itd.« (Fz, str. 245—246).

vest, ki se razvija, kje je tu 'statika'? Sploh ni govora o nespremenljivem bistvu stvari in o nesprejemljivi zavesti, temveč o *ujemanju* med zavestjo, ki odraža naravo, in naravo, ki jo odraža zavest.« (Mie, II., 5) To ujemanje je tedaj za Lenina *obenem resnica*; to je ujemanje med »dvema« tokovima,¹¹ ki je relativno in obenem absolutno in *je tudi razmerje med relativnim in absolutnim samo spet relativno*. Ta odločilni odlomek je treba navesti: »Biti materialist pomeni priznavati objektivno resnico, ki nam jo odkrivajo čuti. Priznavati objektivno resnico, tj. resnico, ki ni odvisna ne od človeka ne od človeštva, pomeni, priznavati na ta ali oni način absolutno resnico. (...) Da bi se materializem pomaknil naprej, je treba zavreči plitko besedno igro: večna resnica, je treba znati dialektično postaviti in rešiti vprašanje o odnosu med absolutno in relativno resnico. (...) Iz vseh teh Engelsovih in Dietzgenovih izjav se vidi, da za dialektični materializem ne obstaja nepremostljiva meja med relativno in absolutno resnico.« (Mie, II., 5)¹² Če vzamemo te besede resno, nas pripeljejejo na točko, na kateri postane docela vprašljiva vsa Leninova »filozofija«.

Da je svet materija v večnem gibanju, to je za Lenina absolutna resnica, ki je torej obenem *relativna*; relativna do česa, glede na kaj? Lenin odgovarja: »Stališče življenja, prakse, mora biti prvo in osnovno stališče teorije spoznanja. To stališče neogibno pelje k materializmu. (...) Ta kriterij prakse je toliko 'nedoločen', da ne dopusti človeškemu spoznanju, da bi se spremenilo v 'absolut', obenem pa toliko določen, da omogoča neusmiljeni boj proti vsem vrstam idealizma in agnosticizma. Če je to, kar naša praksa potrjuje, edina, zadnja, objektivna resnica, tedaj iz tega izhaja, da je edina pot k tej resnici pot znanosti, ki stoji na materialističnem stališču.« (Mie, III., 1) Leninovo spoznavno teoretično (pravzaprav ontološko)¹³ stališče, da je svet materija

¹¹ »Ujemanje mišljenja z objektom je *proces*.« (Fz, str. 184, tudi str. 172 in 191).

¹² »Subjektivizem (skeptizem, sofistika itd.) se razlikuje od dialektike med drugim tudi po tem, da je v (objektivni) dialektiki relativna tudi razlika med relativnim in absolutnim.« (Fz, str. 351—352).

¹³ Če je Leninova spoznavna teorija teorija odraza, je kot taka mogoča le na ontološki postavki o svetu kot materiji v večnem gibanju, tj. na materialističnem monizmu.

25 v večnem gibanju, je torej absolutna resnica le s stališča *prakse* (ta temu spoznanju ne dopušča, da bi se spremenilo v »absolut«) in prav zato relativna. Praksa — življenje — pa je tu znanstveno-tehnično-industrijsko pollaščenje narave in razpolaganje z njo, kakor tudi neusmiljeni boj proti vsem vrstam idealizma in agnosticizma, to je boj proti določenim socialnim skupinam, ki onega spoznavno teoretičnega stališča ne sprejemajo in so zato tudi nasprotne *tej* praksi — življenju. Da te skupine s svojim (idealističnim ali agnosticističnim) protivljenjem onemu spoznavno teoretičnemu načelu obenem zares nasprotujejo bistvenemu momentu življenja, tj. prakse kot znanstveno tehničnega človekovega pollaščenja narave, se vidi iz tega, da je po Leninu ta materializem lasten znanostim samim, ki so bistven moment tega življenja ali prakse. »Resnica« torej tu v bistvu ni ujemanje med spoznanjem in stvarjo kot docela neodvisno od človeka, temveč kot ujemanje med »spoznanjem« in to *prakso*, tj. pravzaprav *hotenjem takega življenja*. S tem pa se celotna Leninova »teorija« mahoma in po svojem najbolj lastnem jedru — kot je na prvi pogled videti — izneveri svojemu namenu.

Da bi to bolje videli, pogledajmo še enkrat orisano Leninovo »filozofijo« z vidika naših začetnih vprašanj.

Doslej navedene Leninove formulacije očitno govorijo o bivajočem v celoti in o biti bivajočega; njegova takoimenovana »spoznavna teorija« je pravzaprav še prej ontologija oz. *metafizika*. Vsako govorjenje o »znanstvenosti« teh Leninovih postavk v modernem pomenu znanosti je nesmisel, ker taka celota znanosti ni nikoli in na noben način pozitivno dana.

Katere bi bile torej pogloblitve poteze Leninove metafizike? Lenin določi bivajoče v celoti kot *materialno* iz »biti« kot *materije-v-gibanju*. Ta je to omogočujoče za vse, kar je in se godi, pri čemer se razlike med — v sebi nenehno in brez mej gibajočim se — »bivajočim« določajo po stopnji organiziranosti materije kakega »bivajočega«, ne da bi te stopnje bile kake fiksne meje. Človek sam je tu prav takó materialno bitje, vendar visoko (do najvišje znane stopnje) organizirano materialno bitje, ki je v svoji biti v skrajnosti omogočenovmateriji-v-gibanju in je tudi njegovo spoznanje (čutno in miselno) le materialni odraz materije-v-gibanju ter

zato — kot tudi človek sam — glede na materijo-v-gibanju poznejše, drugotno, »rezultat«. Resnica pomeni tu *odraz*, čigar *bistvo* je bitna poteza same materije v gibanju (občutek ni izveden iz gibanja materije, pravi Lenin, temveč je svojstvo materije-v-gibanju), pri čemer je sam odraz materialen in ga je treba misliti skupaj s tistim, kar je v njem odraženo tj. z materijo-v-gibanju v njeni mnogoteri organiziranosti. Šele gibljiva, protislovna, procesna enotnost odraza in odraženega je resnica.

Do sem bi torej lahko rekli, da imamo pred seboj zasnutek neke pristne tradicionalne metafizike. Vendar prav pri vprašanju resnice zadenemo na težave.

Ni namreč prvo vprašanje v tem, da razumemo občutek kot odraz in kot *svojstvo* materije, temveč je prav odločilno vprašanje *vednosti* o tem občutku (to, *da je*) še pred vsakim odločanjem o tem, ali je odraz ali kaj drugega. Če sprejmemo Leninovo misel, da je občutek neko materialno reagiranje, ki že predpostavlja neko agiranje (gibanje materije), tedaj bo občutek *kot* občutek *dan* le takemu občutku, ki hkrati v čutenju občuti samega sebe; bo re-agiranje, kot tako dano le takemu reagiranju, ki se torej v reagiranju nenehno »vrača« nazaj nase, se »upogiba nazaj« nase. Prav to »vračanje« ali »upogibanje nazaj« pa izraža latinska beseda *re-flecto*, od koder je izpeljana beseda *refleksija*. To pomeni, da je občutek *kot* občutek *dan* le v taki refleksiji, ki je v zgodovini evropskega mišljenja od nekdanj pomenila *bistvo zavesti*; v novoveški metafiziki pa je zavest (o tem ali onem) določena izrazito kot samozavest, zakaj zavedanje (védenje) česarkoli (torej tudi tega, da občutim, védenje za občutek) je mogoče izključno le, če je to zavedanje *sámo obenem* že samozavedanje, če je percepcija neogibno obenem že apercepcija. *Odraz* (ali odsev), da bi sploh *bil* odraz, mora torej hkrati in vedno biti *samoodraz*, ker ga drugače sploh ne bi srečali tam, kjer je mogoče karkoli že izreči, tj. v prostoru danosti, ker tudi nobene danosti ne bi bilo, saj ne bi mogla biti kam »dana«; občutka sploh ne bi »srečali«, da bi mogli o njem govoriti. O »percepciji«, ki ne bi bila obenem apercepcija, kratkomalo ne moremo govoriti, ne da bi zašli v nedopustne transcendentne predpostavke. Bistvo resnice kot »procesne enotnosti« *odraza in odražanega* bi bilo tedaj pri Leninu

27 materialna refleksija ali samozavest kot odražanje materije v sami sebi.¹⁴

Zavest kot opisana *refleksija* je neko nenehno, vsake-mu agiranju »od zunaj« odprto materialno središče, ki je vedno v možnosti reagiranja na lastno reagiranje na agiranje »od zunaj«, zato je za Lenina občutek (kot omenjeno re-agiranje takega središča) nenehna zveza zavesti z »zunan-jim« svetom, tj. z vsem, kar je temu središču vnanje.¹⁵ Šele s takim središčem se vzpostavlja torej neka »notranjost« in »zunanjost«, zato je Lenin razumel zavest med drugim tu-di kot »notranje« stanje same materije.¹⁶

Če dopustimo (vsaj začasno) upravičenost te razlage, po-stane kmalu jasno, da je reagiranju na re-agiranje pristno, zagotovo in neposredno *dano* le in samó to re-agiranje, ne pa tisto, kar naj bi po že omenjeni implicitni predpostavki re-agiranja prvotno *agiralo* kot »vnanje«; ali: »občutku« občutka je zagotovo dan le občutek sam, ne pa tisto »vna-nje«, kar naj bi ga izzvalo, kot pravi Lenin. In vendar Lenin, kot smo videli, prav obsesivno zagotavlja, da je tisto vnanje, kar izzove občutek (in z njim omogoči vsako za-vest, um, razum, spoznanje, znanost itd.), materija-v-giba-nju.¹⁷ Če Lenin razume materijo samó in edino kot objek-tivno realnost (glej Mie V., 2), tedaj njegova temeljna misel, da je svet materija v večnem gibanju (in z njo *vsá* Leninova »filozofska« misel), ne bi smela ob vsej méni nikoli izgubiti

¹⁴ Na to kažejo naslednje Leninove besede: »... treba je še raziskovati in raziskovati, na kakšen način je materija, ki baje sploh ne občuti, povezana z materijo, ki je sestavljena iz istih atomov (ali elektronov), ki pa ima obenem razločno izraženo zmožnost občutenja.« (Mie, I., 1).

¹⁵ Lenin pravi o tem: »... za vsakega materialista je občutek dejansko neposredna zveza zavesti z zunanjim svetom, ...« (Mie, I., 1).

¹⁶ »Mar je res *samo* Plehanov ali prvič Plehanov postavil to materialistično tezo, da je zavest notranje stanje materije?« (Mie, I., 5).

¹⁷ »To je ravno materializem: materija, ki deluje na naše čute, izziva občutek. (...) Občutek, misel, zavest so najvišji proizvodi materije, ki je na poseben način organizirana.« (Mie, I., 2). — »Materija je tisto, kar učinkujoč na naša čutila izziva občutek, materija je objektivna realnost, ki nam je dana v občutku.« (Mie, III., 1). — »Občutek je slika materije v gibanju.« (Mie, V., 7).

veljavnosti in zato bi v svoji veljavnosti morala biti nekako *zagotovljena*. Ker pa to — kot smo rekli — v samem občutku (sploh odrazu, zavesti) ni neposredno zagotovljeno in nepobitno gotovo *dano*, temveč je odrazu lahko absolutno nepobiten le ta odraz sam, se postavlja vprašanje, *od kod jemlje Lenin tako apodiktična zagotovila za resničnost svojih »filozofskih« postavk*, od kod jemlje ta resnica kot procesna, »dialektična« enotnost odraza in odraženega svojo resničnost, kaj nam to resničnost zagotavlja in kako jo sploh uvidimo. In na tej točki vpelje Lenin tisto novost, po kateri se njegov »dialektični materializem« razlikuje od vsega prejšnjega, »metafizičnega« materializma — kakor sam pravi — in tradicionalne racionalistične metafizike. Ta novost je v že prej citiranih Leninovih besedah, ki so v vsem svojem pomenu odločilne za njegovo »filozofsko« misel: »Stališče življenja, prakse, mora biti prvo in osnovno stališče teorije spoznanja. To stališče neogibno pelje k materializmu. (...) Ta kriterij prakse je toliko 'nedoločen', da ne dopusti človeškemu spoznanju, da bi se spremenilo v 'absolut', obenem pa toliko določen, da omogoča neusmiljeni boj proti vsem vrstam idealizma in agnosticizma. Če je to, kar naša praksa potrjuje, edina, zadnja, objektivna resnica, tedaj iz tega izhaja, da je edina pot k tej resnici pot znanosti, ki stoji na materialističnem stališču.«

To *prvič* pomeni, da kriterij resničnosti misli materije ni niti kak najvišji teoretični princip, niti kaka načela logike ali aksiomi¹⁸, niti sploh kaka »teorija«, niti ta ali ona znanost, niti neposredna razvidnost ali intuicija, niti kak napreden družbeni razred ali kak prihodnji človeški človek, temveč *praksa, življenje*. *Drugič* to pomeni, da zatiranje obstajanja materije-v-gibanju in vsega materialnega kot docela neodvisnega od vsega človeškega (bodisi čutenja ali spoznanja ali dejavnosti sploh) nikakor ni neodvisno od človeka v neki določenosti življenja (prakse); — in ker je *ta* praksa ali *tako* življenje obenem kriterij oz. *odločilno zagotovilo bitne neodvisnosti* sveta kot materije-v-gibanju od

¹⁸ »Praksa človekova se z milijardekratnim ponavljanjem utrjuje v človekovi zavesti kot logične oblike. Le-te imajo trdnost predsodka, aksiomatski značaj prav (in samo) zaradi tega milijardekratnega ponavljanja.« (Fz, str. 206).

29 vsega človeškega, je ipso facto povedano, da to neodvisno obstajanje materije-v-gibanju ravno ni neodvisno od človeške dejanskosti (dejavnosti, prakse, življenja), kar je najbrž najbolj presenetljivo in paradoksalno, zahteva pa seveda podrobnejšo razlago tega, kaj Lenin misli s prakso in kaj tedaj zares pomeni taka materija-v-gibanju. Če je to, kar je po človeški praksi potrjeno (= vzpostavljeno v svoji gotovosti) edina, zadnja objektivna resnica, ki pomeni Leninu toliko kot zadnja objektivna realnost¹⁹ — torej materija-v-gibanju — in je edina »pot« k nji pot znanosti (in z njo tehnike, kar sta bistvena momenta *prakse*), tedaj Leninove prej navedene besede — *tretjič* — pomenijo, da materija-v-gibanju po svojem *celotnem pomenu* pripada taki praksi, saj *šele in samo ta praksa prihaja* do nje s svojo znanostjo in »industrijo«, tehniko. *Četrtič* Leninove besede nakazujejo da »nedoločnost« kriterija prakse zahteva nenehno »dialektično« gibanje spoznavanja²⁰ in vsega spoznanega (resnico kot proces) in ne dopušča *nobene* spoznavne »absolutizacije«, kar je mogoče predvsem zato, ker »resnica« pomeni le procesno ujemanje med spoznanjem in prakso samo (saj če je materija-v-gibanju po svojem pomenu odvisna od človeške dejanskosti — prakse — je ujemanje z njo pravzaprav ujemanje s to prakso). Kot *peto* pa nakazujejo Leninove besede to, da kriterij *take* prakse obenem omogoča boj proti vsem, ki s svojimi protimaterialističnimi pogledi nasprotujejo *tej* praksi, kar pomeni, da omogoča razredni

¹⁹ »Za materialista so naši občutki slike edine in zadnje objektivne realnosti, — zadnje ne v tem smislu, da je že do konca spoznana, temveč v tem, da razen nje ni in ne more biti druge realnosti.« (Mie, II., 4).

²⁰ »V spoznavni teoriji kakor tudi na vseh drugih znanstvenih področjih je treba presojati dialektično, tj. ni treba predpostavljati, da je naše spoznanje dopolnjeno in nespremenljivo, ...« (Mie, II., 1). — »Spoznanje je človekovo odražanje narave. Toda to ni enostavno, ni neposredno, ni popolno odražanje, temveč je proces vrste abstrakcij, oblikovanj, uobličevanj pojmov, zakonov itd.; ti pojmi, zakoni itd. (mišljenje, znanost = ,logična ideja') tudi *zajemajo* pogojno, približno univerzalno zakonitost narave, ki se večno giblje in razvija.« (Fz, str. 172). — »Človeški pojmi niso negibni, temveč se večno gibljejo, prehajajo eden v drugega, prelivajo se drug v drugega, brez tega ne odražajo živega življenja.« (Fz, str. 242).

boj, namreč v tem smislu, da je v zgodovinskem razrednem spopadu vedno izrazito na strani »naprednega« razreda kot njegovo najmočnejše orožje.

Če se sedaj vrnemo k vprašanju poglobitnih potez Lenineve metafizike, od katerih sem omenil njegovo pojmovanje bivajočega v celoti, »biti« bivajočega (tj. materije-v-gibanju) bistva človeka in resnice, torej *tistih potez*, po katerih bi bilo mogoče jedro Lenineve »teoretične« misli imeti za osnutek pristne filozofije oz. pristne metafizike, se nam je prav iz orisane določenosti resnice (in predvsem njenega odločilnega »kriterija«) v Leninovi misli pokazalo, da je govorjenje o Leninovi filozofiji ali metafiziki problematično in zahteva pozornejši in primernejši premislek. Prav s prikazano določenostjo resnice se namreč Leninova teorija, kot je videti, docela *izneveri* tisti določenosti *pomena* materialno bivajočega, materije-v-gibanju in človeka samega, ki smo jim sledili z eksplikacijo poglobitnih misli iz samih Leninovih »teoretičnih« del, ne da bi ji pri tem kaj nepriemernega *dodajali*.

To, kar je pomen v teh potezah nakazanih »stvari« vse-skozi prežemalo in nosilo, je bila ravno njihova *nasebnost*, *bitna neodvisnost* od človeškega; pogled, ki je ta pomen razkrival, kot da je imel na sebi nekaj božanskega, ko je gledal (in apodiktično izrekal) svet, kakršen »je«, docela na sebi, bitno neodvisen, brez tistega »za nekoga«, za neki določen končen, »perspektivčen« pogled. Pri eksplikaciji kriterija ali »mere« resnice pa se je mahoma izkazalo, da je ravno stališče življenja, *prakse* tisto *odločilno* gledišče onemu »božanskemu« pogledu, s katerega je edinega videti vse to *tako*, zaradi česar se je tudi dotlej eksplicirani pomen opisanih temeljnih metafizičnih postavk zamajal. Naj posebej poudarim, da sam Lenin v svojih »filozofskih« delih na vse mogoče načine nenehno apodiktično zatrjuje prav nasebnost, bitno neodvisnost, primarnost sveta kot materije-v-gibanju in da mu je to po rangu prva, vse noseča ontološko-gnoseološka teza. Obenem pa prav tako eksplicitno apodiktično izreka tezo o praksi kot zadnjem kriteriju te »resnice«, kar prejšnji tezi — kot je videti — jemlje njena bistvena tla. Iz tega je videti neko notranjo razpoko v Leninovi teoriji, kar je marsikoga zavedlo v razpravljanje o dvojnosti

31 spoznavnega subjekta v Leninovi teoriji.²¹ Gole navideznosti te razpoke pa ne zagledamo vse dotlej, dokler se pustimo slepiti in zavajati najbolj vnanjemu (naj že zdaj povem: *banalno ideološkemu*) pomenu Leninovih tez in jih ne skušamo premisliti bistveneje in bolj zgodovinsko odgovorno, namreč iz njihovega pomenskega horizonta.

Da bi to mogli, bomo našo pozornost namenoma odmaknili od vprašanja o nasebnosti, o bitni neodvisnosti tistega, o čemer govorijo Leninove eksplicitne ontološko-gnoseološke teze in na kar hoče Lenin nepopustljivo prilepiti pozornost svojega bralca, kakor da je to edino in najbolj pomembno; to vprašanje z *vsem*, kar implicira, bomo kratkomalo brez take ali drugačne naše odločitve o njem »dali v oklepaj« in se z njim ne bomo več ubadali. Z veseljem ga prepuščamo »dialektičnim materialistom« in vsem tistim, ki imajo kljub vpogledom novoveške, posebno novejše pristne filozofije oz. metafizike še vedno »smisel« za ukvarjanje s takimi »vprašanji«. Namesto tega bomo našo pozornost usmerili predvsem na vprašanje pomena teh Leninovih ontološko-gnoseoloških tez v *tistem zgodovinskem horizontu, ki ga odpira Leninova misel o praksi*. To pomeni, da se tudi naš premislek ne bo več gibal na tisti zgolj vnanji, obrabljeni pomenski ravnini, ki je lastna Leninovim *eksplicitnim* izjavam in ki je pred vsem drugim ravnina vnanjega, banalno razumljenega razrednega ideološkega spopada, kjer naj bi se lomila kopja okrog (docela nebistvenega) »vprašanja« priznanja ali nepriznanja primarnosti sveta kot materije-v-gibanju in sekundarnosti zavesti kot odraza in od koder je sklop teh vnanjih eksplicitnih Leninovih trditev zgolj banalna razredna ideologija. Prav tako pa ne smemo zvesti notranjega pomena Leninovih misli po kakih sociologistični maniri zgolj na tako ali drugačno družbeno strukturo ali njene razredne konflikte.

²¹ Tako govori npr. Thomas Mayer v svojem že omenjenem referatu o tem, da »Leninova spoznavna teorija implicira na centralnem mestu togo razdvojenost dveh spoznavnih subjektov« in razvija s tem pravzaprav Sartrovo tezo. Pri tem naj bi konstituirajoči spoznavni subjekt (tisti, ki ugotavlja spoznanje kot odraz) ustrezal kot »višja« vednost revolucionarni avantgardni partiji, konstituirani spoznavni subjekt (tisti, ki pa preprosto spoznava in deluje ter tako »spolnjuje« odražanje), pa naj bi ustrezal vsej ostali človeški masi.

Znova torej vprašujemo, kaj zares, v zgodovinskem smislu, govori skozi Leninovo teorijo, kaj se z njo in v nji pravzaprav uveljavlja. To vprašanje vprašuje v isti smeri kot prej postavljeno vprašanje o pomenu Leninovih ontološko-gnoseoloških tez v zgodovinskem horizontu Leninove misli o praksi. Torej nam gre tu za prav tisto *novost*, po kateri Lenin svoj materializem izrecno imenuje »*dialektični* materializem« in ga temeljito razlikuje od »*metafizičnega* materializma«. Praksa, dialektika in metafizika, kakor jih razume Lenin, so torej tu najprej v vprašanju, saj je šele iz njih zares viden pravi pomen materije-v-gibanju kot po rangu prve ontološke postavke dialektičnega materializma in spoznanja kot odraza, kar je že izvedena postavka tega dialektičnega materializma.

IV. PRAKSA — DIALEKTIKA — IDEOLOGIJA

Če v odgovoru na vprašanje, kaj je praksa, povemo, da je praksa vsa človeška dejavnost, kamor spada celo teorija sama kot neka dejavnost, se nam zdi, da tudi že vemo, kaj je praksa. Kljub temu smo še daleč od tega, da bi s tem razumeli celoten pomen človeške dejavnosti. Tudi naštevaje različnih vrst ali načinov dejavnosti nam še ne dá razumevanja dejavnosti. Težavnost razumevanja prakse kot dejavnosti se še poveča, če se spomnimo na Leninovo postavko, po kateri ima praksa celo fundamentalen ontološko-gnozeološki pomen. V vprašanju o pomenu prakse nas zato mora zanimati tudi posebno vprašanje, kako se je moglo zgoditi, da je prav človekova dejavnost ali praksa »dobila« tako fundamentalen in vse »teorije« določujoči pomen.

1. Znanost — moment gospodstva nad naravo

Videli smo že, da po Leninu šele *praksa* pokaže in vzpostavi njegovo po rangju prvo ontološko postavko materije-v gibanju. Lenin pravi: »Praksa je višja kot (teoretično) spoznanje, ker ima ne samo dostojanstvo splošnosti, temveč tudi neposredne dejanskosti.« (Fz, str. 204) Ves pomen prakse kot dejavnosti pa se pokaže šele iz Leninove izjave, da je človekova praksa človekovo gospodstvo nad naravo, pri tem pa ta praksa vključuje obenem in izrecno prav znanstveno spoznanje, ki *izpostavlja* naravo kot *preračunljivo razpoložljivost* in vse naravno kot vseskozi *razpoložljivo* za vse mogoče namene ali smotre, ki jih preračunano postavlja človek sam. Takole govori Lenin na več mestih o praksi:

»Brž ko spoznamo zakon narave (...) — smo gospodarji, narave. Gospodstvo nad naravo, ki se izkazuje v praksi človeštva«,

je rezultat objektivno točnega odražanja pojavov in procesov narave v človeški glavi; to gospostvo je dokaz, da je to odražanje (...) objektivna večna resnica.« (Mie, III., 6).

»Človeški um je odkril mnogo čudnega v naravi in ga bo odkril še več ter tako večal svojo oblast nad njo, vendar to ne pomeni, da je narava tvorba našega uma ali abstraktnega uma.« (Mie, V., 4).

»Spoznanje je proces zatapljanja (uma) v neorgansko naravo zaradi podreditve le-te oblasti subjekta.« (Fz, str. 184).

»Naše zaznave in predstave so slike stvari. Preverjanje teh slik, razločevanje pravih od nepravilnih se vrši s pomočjo prakse.« (Mie, II., 2).

»Dejavnost človeka, ki je ustvaril sebi objektivno podobo sveta, *spreminja* vnanjo dejanskost, uničuje njeno določenost (= spreminja te ali one njene strani, kvalitete) in ji tako odvzema poteze videza, vnanjosti in ničevosti, dela jo za obstoječo po sebi in za sebe (= za objektivno resnično).« (Fz, str. 208).

»Človekova zavest ne le odraža objektivni svet, temveč ga tudi ustvarja.« (Fz, str. 202).

»Dve obliki *objektivnega* procesa: narava (mehanska in kemična) in dejavnost človeka, ki postavlja smoter. Vzajemni odnos teh oblik. Človekovi smotri so na začetku videti tuji («drug») v odnosu do narave.« (Fz, str. 178).

»Tehnika in objektivni svet. *Tehnika* in smotri. (...) Pravzaprav so človekovi smotri izzvani po objektivnem svetu in ga predpostavljajo, — nahajajo ga kot dano, kot nekaj, kar je tu. Toda človeku se *zdi*, da so njegovi smotri vzeti zunaj sveta, da so neodvisni od sveta (,svoboda').« (Fz, str. 179).

Kmalu za tem Lenin zapiše in dvakrat podčrta naslednjo Heglovo misel:

»*V svojih prsih ima človek moč nad vnanjo naravo, čeprav ji je po svojih smotrih najbolj podrejen.*« in pripomni k temu: Hegel in zgodovinski materializem.« (Fz, str. 180).

Poskušajmo premisliti najprej to, kako se pravzaprav kaže človekovo gospostvo nad naravo in kaj je ta narava.

Gospostvo nad naravo pomeni toliko, kot razpolaganje z njo, preračunano obvladovanje narave za neke namene ali smotre. Gospodovanje, razpolaganje brez smotra, brez nekega določenega hotenja ni mogoče. *Prvi pogoj* človekovega gospodovanja nad naravo ali razpolaganja z naravo je za Lenina spoznanje njenih sil in zakonitosti. Taka spoznanja dajejo prirodoslovne znanosti. Njihova vloga je pri tem ta, da razklepajo človekovi praksi ali temu gospodovanju naravo, njene sile in zakonitosti kot *razpoložljive*, kot nekaj, s čimer gospodovanje ali razpolaganje lahko zanesljivo razpolaga oz. računa v *svojih* namenih ali smotrih. Znanosti

dosežejo to tako, da se jim v njihovi pozitivni *raziskovalni naravnosti* narava že vnaprej razkriva izključno le kot razsežnostno kvantitativne relacije ali razmerja (prostora, časa, vseh vrst gibanja, mas, vseh mnogoterih sil, vseh teles itd.; skratka in najsplošneje rečeno: *razsežnosti*, kartezijanske *res extensa*); samo take relacijske razsežnosti je mogoče na vse možne načine *meriti* in s pomočjo mnogoterih merskih enot (tudi konstrukcijskih postopkov, modelov, priprav vsake vrste do modernih računalnikov) to zmerjeno *šteti* in *preračunavati* ter nato v tej preračunanosti (in brezmejni preračunljivosti) v smislu ugotovitve *reda* teh razmerij (torej zakonitosti) dati *kot znanstvena spoznanja* na razpolago človeški praksi ali gospodovanju nad naravo, da bi le-to moglo računati z njimi v svojih smotrih in namenih. Vse to »računanje« ne razumem tu kot golo premetavanje števil in matematičnih obrazcev (čeprav so moderne znanosti vse bolj na tem), temveč mnogo širše kot tisto »racionaliziranje« vsega, kar je, ki ga nakazuje latinska beseda *ratio* (pomeni obenem razum in račun), od koder je izvedena beseda *racionalizem* in v duhu katere so nam znanosti navsezadnje »*racionalne*«.

Če vprašamo, kaj je tisto, kar je znanosti poklicalo in jih nenehno kliče v *tako* njihovo raziskovalno naravnost v razklepanje narave kot preračunljive razpoložljivosti zavoljo gospodovanja, nam odgovori Lenin jasno: »Spoznanje je proces zatapljanja (uma) v neorgansko naravo *zaradi podreditve le-te oblasti subjekta*« (podčrtal I. U.). Znanosti so tu, so vzpostavljene, se godijo iz *tega* »zaradi«. Znanstvena *raziskovalna naravnost* je torej neka taka *drža* ali *ubranost* ali *stremljenje* ali *namerjenost* (brez katere moderne — noveške — znanosti kratkomalo *ni*, ne bi napravila *niti koračka*), v kateri se na poseben način uteleša ali izkazuje ta volja do gospodovanja, do razpolaganja; ta raziskovalna *naravnost* ali *drža* je kot neko *hotenje* ali *stremljenje* sama neki poglobitni način biti (torej ne del ali moment) same *volje do gospodovanja* oz. razpolaganja, torej neki zelo pomemben način *prakse* (»življenja«, kot pravi Lenin). To pomeni, da je tisto, kar je priklicalo in kar nenehno kliče znanosti v to, *da* sploh *so* kot znanosti z vsem, kar »dajejo«, *volja do gospodovanja*, do razpolaganja, do polaščanja vsega razpoložljivega. In ker je tu narava razklenjena le kot pre-

računljiva razpoložljivost (tako človekovi smotri po Leninu »objektivni svet *najdejo*«, tako je zanje *dan*), ne ostane še kaj, kar načelno ne bi bilo razpoložljivo; — o tem govori ravno »materialistični monizem«. To, kar volja do gospodovanja »kliče«, pa ni nič drugega kot ona sama; skratka: znanosti *izhajajo* iz prakse za prakso ali, kar je isto: iz volje do gospodovanja in za njo. Zato je — po Leninu — edini »kriterij« vsega spoznanja *ta* praksa; zato Lenin lahko reče: »Naše zaznave in predstave so slike stvari. Preverjanje teh slik, razločevanje pravih od nepravilnih, se vrši s pomočjo prakse.« (Mie, II., 2) »Z uporabo v svoji praksi in tehniki preverja človek pravilnost odrazov in prihaja tako do objektivne resnice.« (Fz, str. 191) Ideje ali misli, ki bi se načelno ne mogle potrditi v praksi, ki torej ne bi v ničemer »služile« *taki* volji do gospodovanja, bi bile izmišljotine, če pa bi ji v njeni takšnosti kakorkoli nasprotovale, bi veljale za »reakcionarne« in bi jim ta volja morala napovedati neusmiljen boj.²² *Prirodoslovna znanost (spoznanje) z vsem, kar sama je, kar počne in kar daje, je v bistvu neko izkazovanje in utelešenje — način biti — človekove volje do gospodovanja nad naravo in nič drugega. Bistvo prirodoslovne znanosti in vsega spoznanja narave je volja do gospodovanja in nič drugega.*²³

²² Navedel sem že Leninovo misel, da je »stališče življenja, prakse« tisti »kriterij«, ki »omogoča neusmiljeni boj proti vsem vrstam idealizma in agnosticizma«. Tak boj se zares izkazuje le kot oblika razrednega boja.

²³ Že v vsej prejšnji novoveški metafiziki so bile znanosti določene kot poti obvladovanja narave za človekovo tostransko srečo in moč. Tako pravi že *Descartes*: »Ta splošna spoznanja so se mi namreč pokazala kot pot do znanja, zelo koristnega za življenje, in namesto tiste spekulativne filozofije, ki jo učé v šolah, bi stopila v praksi uporabljiva teorija; po tej bi mogli, poznavajoč silo in delovanje ognja, vode, zraka, zvezd, nebesa in vseh drugih teles, ki nas obdajajo — in sicer enako razločno, kakor poznamo različne delovne postopke naših obrtnikov —, uporabljati prav tako za vse namene, katerim so primerni, in postali bi lahko takorekoč mojstri in gospodarji narave.« (Razprava o metodi, 6).

Isto pravi tudi *Francis Bacon*: »Kot služabnik in razlagalec narave zmore in razume človek le toliko, kolikor je po svojem delu ali po svojem umu opazoval red narave: več niti ne ve, niti ne more. Kajti ni je sile, ki bi mogla razvezati ali zlomiti verigo vzročnosti, in narave ne premagamo, če se ji ne uklonimo. Potemtakem sta dva smotra, kot dvojčka, v resnici eno, namreč *znanje in moč* človeka.« (Instauratio magna, Distr. op. A-3).

37 V tem je ves njen pomen. Pri tem moram posebej naglasiti, da velja ta bistveni pomen znanosti znotraj pomenskega horizonta Leninove misli same, zakaj samo pomenski horizont Leninove misli želim tu prikazati, ne pa kakih čisto svojih stališč ali mnenj.

Prav kot taka pa se znanost oz. znanstveno spoznanje — kakršnokoli naj že bo — po Leninu, kot smo videli, ne more spremeniti v »absolut«, kar pomeni, da ne more ničesar izdajati za mejno in nespremenljivo, nikjer najti kakega nespremenljivega »bistva« ali negibljivega »elementa« ali načelno neprekoračljive »meje«. ²⁴ Zakaj ne, kaj mu to brani? Lenin pravi: »*Ta kriterij prakse je toliko 'nedoločen', da ne dopusti človeškemu spoznanju, da bi se spremenilo v absolut.*« (Podčrtal I. U.). *Praksa* kot bivanje in izkazovanje volje do gospodovanja ali razpolaganja torej tega ne dopušča zato, ker bi se vsaka taka »meja« ali nespremenljivo »bistvo« ali fiksni, negibljivi »element« postavljala kot omejitev sami volji do gospodovanja. Zato si v znanosti kot nekem izkazovanju in utelešenju same te volje do gospodovanja le-ta nikakor ne bo sama sebi postavljala meje z izpostavitvijo česa, kar načelno ne bi bilo razpoložljivo in s čimer bi sama sebi nasprotovala. Vendar v tem ne smemo

Ko govori o pomenu znanosti za človeka, pravi: »Glede na obravnavana vprašanja je mogoče razlikovati pri ljudeh tri vrste stremjenja. Po prvi vrsti si hočejo povečati lastno moč v svoji domovini; to je navadna in nižja vrsta; po drugi naj bi se povečala moč in gospodstvo domovine nad vsem človeškim rodом; ta vrsta ima večjo vrednost in nič manjša poželenja. Če pa hoče kdo obnoviti in stopnjevati moč in gospodstvo človeškega rodu samega nad vesoljstvom stvari, je ta tretja oblika stremjenja, če jo moremo tako imenovati, bolj zdrava in plemenitejša od ostalih dveh. Moč človeka nad naravo pa temelji samo na veščinah in znanostih. Kajti naravi ne moremo gospodovati, če se ji ne pokorimo.« (Novum Organon, I. 129).

²⁴ »V spoznavni teoriji kakor tudi na vseh drugih znanstvenih področjih je treba presojeti dialektično, to je, ni treba predpostavljati, da je naše spoznanje dopolnjeno in nespremenljivo, ...« (Mie, II., 1). — »Priznanje kakršnihkoli nespremenljivih elementov, nespremenljivega bistva stvari itd. ni materializem, temveč je metafizični, tj. antidialektični materializem.« (Mie, V., 2). — Ko Lenin omeni Heglovo misel, da skepsa zadeva dogmatično filozofijo, ker le-ta nekaj določnega trdi kot absolutno, pripomni k temu: »*Proti absolutu Hegel!* Glej, kje je zametek dialektičnega materializma.« (Fz, str. 290).

videti kakega zgolj »zakrivanja oči« pred takim »bistvom« ali »negibnim elementom«, temveč moramo to razumeti iz načelne (ontološko-gnozeološko dognane) *nemožnosti obstajanja* česa takega. Ta načelnost je vsebovana že v — po rangu prvi — postavki Leninove teorije, da je svet materija v večnem gibanju, da gibanja ni mogoče ločiti od materije in da materija ne sestoji iz negibnih elementov. Prav zato mora biti spoznanje »*dialektično*«, kakor je »*dialektičen*« tudi svet kot materija-v-gibanju in vse njegove stvari, bitja, strani, procesi, razmerja itd.

2. Materialistična dialektika

a) Dialektični materializem

Kaj pomeni tu ta »*dialektika*«, ki ima tako odločilen pomen v Leninovi misli, da on prav po nji svoj materializem razlikuje od prejšnjega materializma, ki ga odklanja?²⁵ Kako je pri Leninu določeno spoznanje?

»Spoznavanje je proces zatapljanja (uma) v neorgansko naravo, zaradi podreditve le-te oblasti subjekta... spoznanje je večno, neskončno približevanje mišljenja objektu. *Odražanja* narave v človeški misli ni treba razumeti kot ‚mrtvo‘, ‚abstraktno‘, *brez* gibanja, BREZ PROTISLOVNOSTI, temveč v večnem PROCESU gibanja, nastajanja protislovij in njihovega razreševanja.« (Fz, str. 184, 185) Pri tej misli postanemo pozorni najprej na zatrjevanje večnega, neskončnega približevanja mišljenja objektu (naravi). *Zdi* se namreč, kakor da Lenin tu ni dosleden s svojo večkrat izraženo mislijo, da ni nobenega nespremenljivega elementa ali »bistva« stvari, saj je videti, da misel o večnem približevanju objektu ni mogoča brez predpostavke nečesa na-sebnega, večno *istovetnega* kot tiste fiksne »točke« ali »orientirja«, na katerem je približevanje sploh mogoče oceniti, še več: sploh govoriti o njem. V eksplicitni, vnanji, ideološki ravnini svoje misli Lenin sam pogosto podpira ta videz, ki so mu nasledli zelo številni (pravzaprav vsi) poznejši »dialektični materialisti« in zašli s tem v docela brez-miselna

²⁵ »Marx in Engels sta vedno obsojala *slabi* (predvsem anti-dialektični) materializem, vendar sta ga obsojala s stališča višjega, razvitejšega, dialektičnega *materializma*, ...« (Mie, IV., 7).

39 teoretiziranja o spoznanju kot nekakšnem »teleološkem« razvojnem procesu, napredovanju, »asimptotičnem približevanju« itd. Taka misel se opira pri tem na najbanalnejši videz, po katerem se zdi npr. iznajdba motorja z notranjim zgorevanjem tak razvoj ali napredek glede na parni stroj in je glede na to iznajdba električnega stroja videti še večji »razvojni korak« in iznajdba atomskega stroja še večji itd. itd., sodobna nuklearna fizika višja razvojna stopnja od molekularne fizike in fizika subnuklearnih delcev še višja itd. Govorjenje o takem »razvoju« in »napredku« nam je v nenehni rabi postalo že tako izlizano vsakdanje in samoumevno, da sploh ne vprašamo več, kaj se pravzaprav »razvija«, kam se »razvija«, h kateremu končnemu cilju. Seveda, če slišimo o končnem cilju, brž rečemo, da takega pač najbrž ni, potem pa v isti sapi še kar naprej brezsmiselno govorimo o »razvoju«.

Prav tako so mnogi taki površni »dialektični« materialisti zapadli v še bolj brezsmiselno govorjenje o »razvoju« v naravi sami, o razvoju od »nižjih« k »višjim« oblikam organiziranosti materije v ontološkem smislu, pri čemer se to govorjenje ne more otresti implicitnega predpostavljjanja metafizične (transcendentne) teleologije v naravi, ki mora — dosledno gledano — pripeljati do ontološke, kozmološko-teleološke postavke nekakega večnega umnega gibalca ali pa celotno naravo samo implicite spremeniti v tak razumen nad-subjekt, ki uravnava vse dogajanje. Brez takih (implicitnih ali eksplicitnih) predpostavk namreč dosledna in konsistentna misel *razvoja* v ontološko-gnozeološkem smislu ni mogoča. Tak razvoj pa bi po svojem bistvu izhajal iz nečesa absolutnega, nespremenljivega in zato docela nedostopnega zahtevam obvladovanja in gospodovanja, iz nečesa docela nerazpoložljivega. Zato je Lenin ostro zavrnil tako pojmovanje razvoja. Takole pravi: »Če se vse razvija, pomeni, da vse prehaja iz enega v drugo, ker razvoj — kot je znano — ni enostavna, obča in večna *rast*, *povečevanje* (reperspektive zmanjševanje) itd. Če je tako, tedaj je treba najprej *natančneje* dojeti evolucijo kot nastajanje in uničevanje vsega, kot vzajemne prehode.« Te besede govorijo same dovolj jasno. »Evolucija« tedaj ni kaka *večna rast*, temveč nenehna brez-ciljna igra, katere bistvo je nenehni semin-tja, popolna utekočinjenost ali mobiliziranost VSEGA.

V nenehnem sestavljanju in razkrajanju, prelivanju in prehajanju vsega v tej igri ni mogoče najti ničesar, kar bi se kot *nepremakljivo* (kot »bistvo«, »negibni element«) upiralo človekovi volji do gospodovanja, zakaj vsako je *totalno* mobilizirano.

Prav zaradi takega pomena razvoja, zaradi take utekočinjenosti ali mobiliziranosti vsega, *kar je*, torej v *ontološkem* (»objektivnem«) smislu, mora tudi spoznanje nenehno, vedno znova in znova spoznavati vse; nobeno spoznanje kateregakoli objekta iz te stalne méne in toka vsega ne more veljati za dokončno, ker se mu samogibni objekt, na katerega se to spoznanje nanaša, po svojem gibanju izmika, tako da to spoznanje iz resničnega principialno postaja lažno. Zato se spoznanje večno približuje svojemu objektu, ki je sam v sebi nenehno v samogibanju (utekočinjen, mobiliziran).

Leninova misel o večnem približevanju spoznanja objektu (tudi svetu kot materiji-v-gibanju ali naravi) nakazuje torej pod opisano vnanjo ideološko navideznostjo neki bistvenejši pomen, ki smo se ga v drugih vidikih dosedanjega premisleka že dotaknili, namreč pomen večnega gibanja kot docela brez-ciljnega, če naj bi »cilj« pomenil nekaj, v čemer naj bi se vse to gibanje *nekoč* (vsaj v možnosti) dovršilo. Večno približevanje spoznanja pomeni tedaj — po Leninih besedah — s prakso posredovano *večno vzpostavljanje in razreševanje protislovij, torej neko spoznavno kroženje*, pri čemer je neka procesna (začasna) *enotnost* protislovja (kar je vsak objekt) že dokončno spoznani *ta* določni (in zato začasni) *objekt* sam in ne ostaja »za njim« (onstran njegovega fizičnega pojavljanja) ničesar, kar bi bilo treba še na njem spoznati in k čemur bi se spoznanje večno približevalo. Ker pa je takó spoznani objekt sam vedno enotnost protislovij, ki ga ne pustijo v mirovanju in po katerih je sam v sebi gibljiv, se po *samogibanju* spreminja, se mu mora spoznanje znova *približati* in se tako z njim vskladiti ter to vsklajenost preveriti (potrditi) v praksi itd. itd. vedno znova in znova brez konca in kraja, *brez vsakega končnega cilja*. Prav to je neskončno, večno približevanje spoznanja objektu, prav to kroženje od spoznanja k praksi in spet k spoznanju in spet nazaj. Bistvo tega kroženja je volja do gospodovanja ali razpolaganja, saj smo videli, da so

41 znanosti, spoznavanje in spoznanje v bistvu le neki način biti, neko izkazovanje in utelešenje same volje do gospodovanja in se torej le-ta preko tega spoznavnega procesa nenehno sama s sabo posreduje (kot neko razmerje med »teorijo« in »prakso«) ter tako *vzdržuje*, utrjuje in veča svojo moč in oblast. To po Leninu ne velja le za določena spoznanja tega ali onega, temveč za sam *organon* spoznavanja, za logiko, saj se za Lenina »... praksa človekova z milijardekratnim ponavljanjem utrjuje v človekovi zavesti kot logične oblike, ki imajo trdnost predsodka, aksiomatski značaj prav (in samo) zaradi tega milijardekratnega ponavljanja«. (Fz, str. 206) In ker je prav praksa gospodovanje, je že v *logiki* sami in *kot logika* utrjena volja do gospodovanja, kar pomeni, da je *bistvo* logike (te tako »čiste znanosti«) volja do gospodovanja in nič drugega.

V opisanem spoznavnem momentu samoposredovanja volje do gospodovanja, v katerega sta nerazdvojno pritegnjena svet kot materija-v-gibanju in objekt spoznanja, kakor tudi človek kot bitje prakse in subjekt spoznanja, pa je vse gibanje »dialektično«, »protislovno«, nenehna igra spoznavnega prehajanja od delnega, približnega »spoznanja« objekta k »praksi« in od prakse nazaj k spoznavanju in spet k praksi itd. brez konca²⁶, vedno iz novih vidikov, strani, kakovosti, *relacij* itd., nenehno »večno približevanje« objektu. V takem samoposredovanju je *vse* (narava sama) relativirano, vse mobilizirano, utekočinjeno v nenehnem prehajanju v drugo brez česa nespremenljivo fiksne, zato vse *totalno razpoložljivo*, saj je »relativna tudi razlika med relativnim in absolutnim«. *Vse*, kar sploh kakorkoli »je« (»objekt«), je *procesna* enotnost nasprotja, je v sebi protislovno; zato je odločilen način »biti« česarkoli lahko le samogibna protislovna enotnost, ker fiksnih elementov ni in je tudi ona *enotnost* nasprotij za Lenina le pogojna, začasna, boj nasprotij pa absoluten. *Ta vseutekočinjenost, izpostavitve te totalne mobilizacije (v izvornem smislu be-*

²⁶ »Gibanje spoznanja k objektu se lahko vedno godi le dialektično: odstopiti, da bi se natančneje zadelo«. (Fz, str. 269). — »Misel (= človek) si ne mora predstavljati resnice kot mrtvega miru, kot enostavne podobe, blede (slabe), brez nagonov, brez gibanja, kot genija, kot število, kot abstraktno misel.« (Fz, str. 184).

*sede) vsega je prvi in najpoglavitnejši moment dialektike.*²⁷ Očitno je seveda tudi, da je v vsem tem obenem *razkrita* ali razklenjena najbolj temeljna poteza same narave, da se iz vsega tega kaže, kaj pravzaprav sploh je narava (pri Leninu isto kar svet, materija-v-gibanju), ker dane opredelitve nimajo le spoznavoslovni, temveč *ontološki* pomen. »Dialektičnost« ali vse-utekočinjenost je zato ontološka struktura vsega, kar je, sveta kot materije-v-gibanju; ta dialektika še ni spoznanje, temveč je možnost in ustroj spoznanja in obenem ustroj vsega dejanskega.

Toda, če je za opisano dialektiko in po nji vse zares v nenehnem toku, v nenehni méni, če je vse nenehni proces, brez-ciljni, sem-in-tja igre, če je vse skoz in skoz *utekočinjeno*, če je *vsako* določno *nekaj* le začasna enotnost bojujočih se nasprotij in tako v samogibanju, se postavlja *odločilno* vprašanje, kako je tedaj mogoče z vsem tem neoprijemljivo tekočim *razpolagati*, ga obvladati, mu gospodovati, kako je volji do gospodovanja mogoče z njim računati, če mora tisto, kar je v teh njenih računih preračunano, ustrezati njenemu računu. Kako npr. postaviti termoelektrarno, če bi parni pritisk, na katerega se pri taki elektrarni računa, mahoma ne ustrezal več tem računom in se kratkomalo spremenil v kaj drugega. Gotovo je, da tedaj taka termoelektrarna ne bi imela nobenega smisla in je sploh ne bi gradili. Če to posplošimo, brž uvidimo, da v totalni »kaotični« utekočinjenosti vsega ne bi mogli napraviti ničesar od vsega, kar so ljudje doslej napravili.

Kakorkoli je torej vse-u-tek-očinjenost kot prvi in najbolj poglavitni moment dialektike prva zahteva brezpo-

²⁷ »Razdvajanje enega in spoznanje njegovih protislovnih delov... je bistvo... dialektike«. (...) Identiteta nasprotij (»enotnost«) je priznanje (odkrievanje) protislovnih, *vzajemno izključujočih* se nasprotnih tendenc v *vseh* pojavih in procesih narave (vključno tudi duh in družbo). Pogoj spoznanja vseh procesov sveta v njihovem »samogibanju«, v njihovem živem življenju, je spoznanje teh procesov kot enotnosti nasprotij.« (...) »Enotnost (skladanje, identiteta, pokrivanje) nasprotij je pogojno, začasno, prehodno, relativno. Boj nasprotij, ki se vzajemno izključujejo, je absoluten, kakor je absoluten razvoj, gibanje.« (Fz, str. 351, 352). — »V pravem pomenu dialektike je preučevanje protislovnosti v *samem bistvu* predmetov: niso minljivi, gibljivi, tekoči le pojavi, izdvojeni samo v pogojnih mejah, temveč *bistva* stvari prav tako.« (Fz, str. 243).

43 gojne volje do gospodovanja, njeno najčistejše utelešenje, si mora ta volja do gospodovanja zagotoviti tudi neko *stalnost* v vsem gibanju, na katero lahko v svojih namenih računa. In tako stalnost si zagotovi v naravnih *zakonih*, v strogem *redu*, po katerem se vse brezsilno nihanje igre nenehnega pretakanja vsega godi, v čemer dobi vsako *tekoče* vendarle neko relativno *trajnost* in *enotnost*, s katero je mogoče računati. Zato je za Lenina »... pojem *zakona* ena od stopenj človekovega spoznanja enotnosti in zveze, vzajemne odvisnosti in totalitete svetovnega procesa«. »Zakon je trajno (to, kar obstaja) v pojavu (...). Zakon je identično v pojavu... zakon = miren odraz pojavov. — NB!« (Fz, str. 141); zato govori Lenin o »objektivni zakonitosti narave« (Mie IV., 8), o nujnosti v naravi« (Mie III., 6), o »vzročnosti v naravi²⁸ itd. Šele s to zakonitostjo, torej s tem *redom* in zakoni v materialnih, navidez kaotičnih procesih, ki jih »odkriva« človek v samih teh procesih (kar si »potrjuje« v praksi), postanejo ti procesi obvladljivi, preračunljivi, dejansko *razpoložljivi* v tem smislu, da more volja do gospodovanja nanje računati v svojih računih in namenih. Šele s tem se vzpostavlja tista *identiteta* pojavov (da je npr. elektrika, ki se izkazuje v teh okoliščinah tako, v drugih spet drugače, vendarle *elektrika* in bo kot taka dejansko ustrezala tistemu računu volje do gospodovanja, ki računa nanjo pri neki nameri), ki je volji do gospodovanja neogibna, prav tako kot je neogibna totalna utekočinjenost ali mobiliziranost vsega. Prav zato Lenin tudi odklanja nespremenljivo fiksno vseh, ne le naravnih, zakonov: »Zakon jemlje to, kar je mirno — in zato je zakon, vsak zakon ozek, nepopoln, približen.« (Fz, str. 140) Ta »mirno« pomeni tu toliko kot »začasno identično«. *Naravni zakoni* (zakoniti *red* v procesih, ki ga izpostavljajo znanosti) *so torej po svojem bistvenem pomenu prav tako čisto utelešenje volje do gospodovanja. Zakoni, nujnost, red, relativna trajnost, fiksno so zato postave same volje do gospodovanja, da bi si le-ta z njimi zagotovila gotovost in zanesljivost svojih računov.*

²⁸ »Vzročnost, kot jo navadno razumemo, je samo mali delček svetovne povezanosti (...), „gibanje odnosa vzročnosti“ = pravzaprav gibanje materije respektive gibanje zgodovine...« (Fz, str. 150).

Kakor je prvi poglobitni moment dialektike ali *vse-u-tek-očinjenosti* sveta kot materije-v-gibanju v ontološkem in gnozeološkem smislu neogibna za voljo do gospodovanja, zakaj ob kakršnikoli »meji« ali nespremenljivem »bistvu« bi bila ta volja nujno *ogrožena* v svojem edinem bistvenem namenu, namreč brezpogojnem in brezmejnem gospodovanju, tako je drugi poglobitni moment dialektike ali *izpostavljanje zakona ali postave sveta kot materije-v-gibanju* (zakonitost, red v igri in iz tega izvedeni mnogoteri naravni zakoni) v ontološkem in gnozeološkem smislu prav tako neogibno za voljo do gospodovanja. Z izpostavljanjem te *postave ali zakonitosti* »sveta« (*zakonitega* »sveta«) in v nji vsebovanih mnogoterih naravnih zakonov, ki jih »odkri-
vajo« znanosti, si volja do gospodovanja v vsem utekočinjenem sama preračunljivo vzpostavlja tisto *relativno fiksno, trajno*, s čimer lahko zanesljivo računa v svojih namenih — namreč namenih gospodovanja. *Polni smisel dialektike je torej enotnost vse-u-tek-očinjenosti*, ki ne dopušča in ne najde ničesar, kar volji do gospodovanja ne bi bilo premakljivo, *IN zagotovitev ali postavitev relativno trajnega, fiksnega* (zakonitost, red, naravni zakoni), ki kot táko ustreza računom volje do gospodovanja, na kar bi lahko volja v svojih namenih računala. Ker je torej *dialektika* kot enotnost vse-u-tek-očinjenosti IN postavljenosti (uzakonjenosti) *vsega* v preračunljivo in za te račune zanesljivo *obstojnost*, v kateri to nenehno »tekoče« dobi naravo »bivajočega« (za te račune »stoječega«), in ker sta ta dva momenta oba neogibna volji do gospodovanja, saj bi brez enega ali drugega bila *ogrožena* v svojem gospodovanju, ker se v obeh uteleša suma volja do gospodovanja, zato je ta *dialektika, namreč dialektika narave* (in tudi naravoslovja) *po svojem bistvu utelešenje najbolj notranje srčike človekove volje do gospodovanja nad naravo, namreč njene do kraja razvite zahteve po brezpogojnosti in brezmejnosti* nje same v njenem samoposredujočem se večanju lastne moči in gospodstva. Če je vsa prirodna znanost po bistvu utelešenje in način biti volje do gospodovanja, se ta volja do gospodovanja lahko še *stopnjuje do brezpogojnosti le s tako dialektiko*.²⁹ Zato je dialektika (docela neodvisno od odgo-

²⁹ Prav zato je po Leninu med naravoslovjem in dialektičnim materializmom principialna skladnost.

45 vora na vprašanje, ali je samo »subjektivna« ali tudi »objektivna«) po svojem bistvenem pomenu *samoutelešenje ali samoizpostavitve volje do gospodovanja kot brezpogojne. Z njo kot svojim lastnim življenjskim sokom si volja do gospodovanja neizmerno stopnjuje svojo moč. Bistvo leninske dialektike (v »subjektivnem« in »objektivnem« smislu) je volja do gospodovanja v njeni zahtevi po brezpogojnosti in brezmejnosti*; to je *imperializem* v izvornem pomenu te besede, če ga ne razumemo le v sociologističnem ali političnem smislu. Ker pa za Lenina ta dialektika ni le »subjektivna«, temveč še prej in še pristnejše »objektivna« in je prav to bistveno za materijo-v-gibanju samo oz. za naravo samo, *je ta volja do gospodovanja prav tako tudi bistvo narave*, pri čemer ta narava tu je to in samo to, kot kar se kaže v horizontu volje do gospodovanja.

Prav zato pa, ker razen *te dialektike* nobena druga »logika« *ne obreže volje do gospodovanja*, ker se po nobeni drugi »logiki« volja do gospodovanja ne more vzpostavljati kot *brezpogojna in brezmejna*, saj »stara« logika postavlja neka absolutna bistva, odklanja ta brezpogojna volja do brezmejnega gospodovanja vse druge dotedanje »logike« (teorije, filozofije, metafizike, itd.) kot nezadostne, slabe, nemočne, škodljive ipd. in jim celo napove neusmiljeni boj, če se ji (seveda vedno kot neka človeška — razredna — acija) postavljajo po robu, obenem pa izrecno vključuje vse dotedanje znanosti in celo pospešuje nastanek novih, ker je sama le stopnjevanje tiste moči gospodovanja, ki je — kot njihovo bistvo — utelešena v vseh teh prirodnoslovnih znanostih — seveda v njih še na nižji stopnji moči gospodovanja. Samo iz tega lahko razumemo tako izrecno Leninovo insistiranje na znanstvenosti dialektičnega materializma, na neposredni enotnosti znanosti in dialektičnega materializma, njegovo govorjenje o tem, da znanosti »stihijno« stojijo na stališču dialektičnega materializma, njegovo postavljanje zahteve, naj bi se znanstveniki osvestili te dialektičnosti svojih znanosti itd. Zaradi tega in takega pomena materialistične dialektike se zasnutek celovite samorazsvetlitve (ob istočasnem samoprikrivanju) *te brezpogojne volje do brezmejnega gospodovanja* imenuje *dialektični materializem*, kjer je ta *materializem* mišljen iz prakse, tehnike industrije, ne pa iz kake »teorije«. *Dialektični materia-*

lizem je kot način vsestranske samoprikrivajoče se samorazsvetlitve brezpogojne volje do brezmejnega gospodovanja po nji sami poklican zanjo, da bi tako ona bila *po sebi* in *za sebe*, ter s tem šele zares bila, tj. *zgodovinsko bistvovala*. Bistvo dialektičnega materializma ni kaj drugega kot bistvo materialistične dialektike, namreč brezpogojna volja do brezmejnega gospodovanja, *ki biva po sebi in za sebe*.

Z opisanim pomenom dveh poglavitnih momentov materialistične dialektike je torej orisana celotna njena vsebina, ki je po bistvu najčistejše utelešenje brezpogojnevolje do gospodovanja. Tak *bistveni pomen* ima ta dialektika docela neodvisno od takega ali drugačnega »odgovora« na zgolj *ideološko*, nebitveno »vprašanje« o njeni »*zgolj subjektivnosti*« ali »*tudi objektivnosti*«, ki je tako dolgo razburjalč »duhove«. To isto velja tudi za *naravne zakone*, ki sem jih omenil in ki so se v svojem bistvenem pomenu pokazali kot neko utelešenje same volje do gospodovanja, ne da bi se ta njihov bistveni pomen v čemerkoli spremenil, če tako ali drugače »odgovorimo« na zgolj *ideološko* »vprašanje« o njihovi bitni neodvisnosti (v transcendentnem smislu besede) od vse človeške dejanskosti ali bitni odvisnosti od nje.

Na podoben način velja to tudi za prakso v ožjem smislu, tj. *tehniko in organizacijo*, ki sta — kot bomo videli — po svojem *bistvenem pomenu dejansko utelešenje volje do gospodovanja* in nič drugega. Še več, *tudi narava sama* — kot kar je namreč narava razklenjena v vse zaobsegajočem horizontu brezpogojne volje do brezmejnega gospodovanja — *je po bistvu ta volja sama*. Skratka: *narava po svojem bistvenem pomenu* — namreč kot kar narava (ne zgolj za misel, temveč) *dejansko je* v svoji (po znanosti in tehniki nošeni) razklenjenosti znotraj vse obsegajočega horizonta volje do gospodovanja — je utelešenje brezpogojne volje do brezmejnega gospodovanja in nič drugega; in ta bistveni pomen tej naravi ostaja, ne glede na to, kako »odgovorimo« na navidezno, zgolj *ideološko* Leninovo (ali še prej Engelsovo) »vprašanje« o primarnosti ali sekundarnosti materije in duha itd. In — da rečemo vse — ima ta narava (kakor tudi vse drugo prej omenjeno) tak bistveni pomen prav *znotraj zgodovinskega pomenskega ho-*

47 *rizonta Leninove misli same; tistega pomenskega horizonta, ki ostaja zastrt z ideološkimi navideznostmi. Prav zaradi navideznosti takih ideoloških »vprašanj«, zaradi tega, ker taki ali drugačni »odgovori« nanje v ničemer ne spremenijo bistvenih pomenov tistega, o čemer se je treba pri teh »vprašanjih« tako ali drugače »izjasniti«, da bi tako nekdo pripadal nekemu bojujočemu taboru in nič drugega, sem vsa taka »vprašanja« že na začetku razprave »dal v oklepaj« in tako docela izvzel iz razprave.*

b) Zgodovinski materializem

Vrnimo se še enkrat k znanosti, k vprašanju spoznanja in spoznavanja. Doslej smo omenjali predvsem prirodoslovne znanosti, spoznanje narave kot pogoj človekovega gošpodovanja nad naravo. Vprašanje je, ali imajo družboslovne znanosti v Leninovi misli isti bistveni pomen kot naravoslovne ali pa bi jih bilo treba razumeti kako drugače.

Na to vprašanje je odgovor jasen; v Leninovi misli ali za dialektični materializem ne more biti nobene *bistvene* razlike med prirodoslovnimi in družboslovnimi znanostmi. To razberemo iz Leninove določitve razmerja med dialektičnim materializmom in zgodovinskim materializmom.³⁰

Prvi je zanj temeljna teorija vseh prirodoslovnih znanosti in tudi samega zgodovinskega materializma, v njem je šele določeno, kaj je narava in kaj spoznanje; drugi je temeljna teorija vseh družboslovnih znanosti, v njem je šele določeno, kaj je pravzaprav *zgodovina in družba*. Lenin na več mestih ugotavlja, da prirodoslovne znanosti »stihijsko«, se pravi po svojem lastnem početju in predpostavkah stojijo na stališču dialektičnega materializma in da je zato med

³⁰ »Materializem sploh ugotavlja, da je objektivno realna bit (materija) neodvisna od zavesti, od občutkov, od izkustva itd. človeštva. Zgodovinski materializem ugotavlja, da je družbena bit neodvisna od družbene zavesti človeštva. Tu in tam je zavest le odraz biti, v najboljšem primeru njegov približno točen ... odraz. V tej filozofiji marksizma, uliti iz enega kosa jekla, ni mogoče izločiti niti ene same osnovne postavke, niti enega samega bistvenega dela, ne da bi se oddaljili od objektivne resnice, ne da bi padli v objem buržoazno-reakcionarne laži.« (Mie, VI., 2).

dialektičnim materializmom in znanostmi sklad³¹. Enaka skladnost mora vladati tudi med družboslovnimi znanostmi in zgodovinskim materializmom, in ker je po Leninu dialektični materializem kot obča teorija obenem tudi teorija zgodovinskega materializma, morajo biti in so tudi družboslovne znanosti docela v skladu z dialektičnim materializmom. Zgodovinski materializem je zato prav tako *dialektičen*, njegova »logika« je *ta dialektika*.

Z našega vidika imajo torej tudi družboslovne znanosti *isti* bistveni pomen kot prirodoslovne. Družboslovne znanosti so pogoj *gospodovanja nad družbeno sfero oz. razpolaganja z njo* in morajo vse družbene pojave, človeka samega, odnose, sile, tendence itd. itd. *razkleniti* kot docela razpoložljive in primerne za gospodovanje in razpolaganje brez vsakih rezerv. Tudi družboslovne znanosti *vse* družbene pojave s človekom vred zato že vnaprej gledajo kot kvantitativno preračunljive. Pri tem je družboslovno spoznavanje in spoznanje prav tako vseskozi dialektično kot prirodoslovno, tj. nedokončno, protislovno, približno — se skratka večno približuje svojemu objektu v že opisanem pomenu tega približevanja, kakor se tudi njihov objekt — družba — nenehno menja in giblje brez česarkoli nespremenljivo fiksne. Znanstveno raziskovalna *naravnost* v družboslovnih znanostih je torej prav tako kot v naravoslovnih taka drži ali stremljenje, v katerem se izkazuje in uteleša volja do gospodovanja nad celotno družbeno sfero, kar pomeni, *da je bistvo družboslovnih znanosti ta volja do gospodovanja*.

Kljub opisani istosti pa ne smemo spregledati neke pomembne razlike — ne med prirodoslovnimi in družboslovnimi *znanostmi* samimi —, temveč v *stopnji* same volje do gospodovanja, ki se uveljavlja v enih in drugih kot njihovo bistvo. Nedvomno je namreč, da družboslovne znanosti obravnavajo *tisto področje*, v čigar notranji strukturi in razmerjih nastajajo, tako ali drugače uspevajo in so vsa-

³¹ »Materializem jemlje v popolni skladnosti z naravoslovnimi znanostmi materijo kot primarno dano, ...« (Mie, I., 1). — »Materialistični osnovni duh fizike, kakor tudi vseh sodobnih naravoslovnih znanosti bo premagal vse in vsakršne krize, vendar samo, če se metafizični materializem brezpogojno zamenja z dialektičnim materializmom.« (Mie, V., 8).

19 kikat na neki način osmišljene tudi vse prirodoslovne znanosti in vsa tehnika, tehnologija, industrija itd.; tisto področje, v katerem se tako ali drugače odloča o znanstvenih raziskovalnih institucijah, brez katerih znanosti ni, o organizaciji znanosti in raziskovalnega dela itd. itd. Od temeljitega znanstvenega poznavanja tega področja v vseh njegovih nenavadno razvejanih mnogoterostih, ki ga lahko dajo na razpolago le družboslovne znanosti, so zato — kot je videti — odvisni tisti ukrepi, ki naj odločajo o usodi samih prirodoslovnih znanosti, tehnike, industrije itd. in organizacija vsega tega. Skratka, od tega zavisi način smotrne organizacije in upravljanja družbene sfere v celoti: od razredov, strank in družbenih skupin do družine in posameznika, od industrijske proizvodnje, gospodarstva, obrti, vzgoje in izobraževanja do športa in zabave, od ohranjanja vseh že obstoječih institucij do spreminjanja obstoječih in ustvarjanja novih institucij itd. itd. Vse to pa pomeni, da se v družboslovnih znanostih uveljavlja močno *stopnjevana* volja do gospodovanja. Jasno je namreč, da se volja do gospodovanja nad naravo (kot bistvo prirodoslovnih znanosti) ne more uveljaviti v svoji neomajni *zahtevi po brezpogojnosti in brezmejnosti* same sebe, ne da bi kakorkoli zagospodovala tudi nad celotno družbeno sfero, ne da bi razpolagala tudi z *vsemi* družbenimi pojavi, ne da bi si s priklicanjem (vzpostavitvijo) družboslovnih znanosti razklenila celotno družbo v vseh njenih pojavih kot preračunljivo razpoložljivo računom gospodovanja. *Bistvo vseh družboslovnih znanosti se tako pokaže kot šele dejansko do brezpogojnosti stopnjevana volja do brezmejnega gospodovanja*, kot posebno odločilen moment univerzalnega imperializma v izvornem pomenu te besede. Pa tudi družba v tem, kar je in kakor dejansko je znotraj volje do gospodovanja, je po bistvu način utelešenja in izkazovanja brezpogojne volje do brezmejnega gospodovanja; *bistvo družbe je ta volja*. Tak bistveni pomen družbe ostaja v veljavi neglede na to, kako se odločimo pri »vprašanju« o primarnosti ali sekundarnosti družbene biti ali družbene zavesti.

Če sem omenil, da se volja do gospodovanja lahko izpostavi kot brezpogojna in brezmejna le, če zavlada tudi nad celotno družbeno sfero, tedaj s tem ne mislim, da to more

izključno le s pomočjo družboslovnih znanosti, kar velja — kot smo videli — za voljo do gospodovanja nad naravo, katere neogiben pogoj je spoznanje narave. Brezpogojna volja do brezmejnega gospodovanja se vzpostavlja lahko, še predno si prikljče vse družboslovne znanosti, da bi z njihovo pomočjo zagospodovala nad celotnim družbenim področjem, zakaj obstajanje teh znanosti bi bil ravno pogoj zanjo in zato ne bi bila *brezpogojna*. Mora torej na drug način zavladati celotni družbeni sferi. Tak način se kaže kot *diktatura*³² proletariata, ki jo izpolnjuje revolucionarna proletarska avantgarda po svoji organizaciji novega tipa: leninski partiji. Leninska partija zato nikakor ni kak nov vladajoči razred, temveč »anonimni« subjekt brezpogojne volje dogospodovanja in obenem njen instrument, ki nikakor ni *zgolj* kaka brahialna sila, kakor tudi ta volja do gospodovanja, to gospodovanje v najširšem smislu ni kaka človeku vnanja prsila, nesvoboda, zaslužjenost itd., temveč se zares sprošča in *spolnjuje* šele v maksimalni človekovi svobodi. O tem bomo še govorili. Partija novega tipa je tedaj od brezpogojne volje do brezmejnega gospodovanja izpostavljeni *instrument* nje same. Z nobeno tako ali podobno diktaturo ni mogoče gospodovati nad *naravo*, zakaj naravi se je treba *podrediti*, da bi jo premagali, o čemer tudi Lenin govori (k temu se še vrnem). Kljub temu pa volja do gospodovanja nad celotno družbeno sfero ni *nič drugega kot stopnjevanje volje do gospodovanja nad naravo in tudi samo na nji šele možno*, ne da bi to bil kak nji vnanji pogoj, saj je tu le sama sebi pogoj svojega nenehnega stopnjevanja. Prav zato je pospeševanje ali »razvijanje« prirodoslovnih (in tudi vseh drugih) znanosti in še bolj »razvijanje« tehnike, skrajno pospešena izgradnja industrije, energetske baze itd. poglobitni imperativ vsake leninske partije, zato je za Lenina komunizem »elektrifikacija plus sovjeti«, ali kot pravi v »Državi in revoluciji«, da

³² Videti je, da je razmerje med diktaturo in demokracijo v neki določeni družbi odvisno od tega, koliko so vse družboslovne znanosti v tej družbi zmožne s svojimi spoznanji nadomestiti diktaturo, tj. speljati brezpogojno voljo do gospodovanja po poti spoznanja ali: koliko ta volja sama sebe speljuje po tej poti. Spodbuda za to ni kak »humanizem«, temveč *večja smotrnost* te poti, manjše zgubljanje sil, se pravi, hitrejše večanje *moči* gospodovanja.

51 bo v komunizmu »vsa družba ena sama pisarna in ena sama tovarna«.

Ob prej omenjeni diktaturi proletariata in partiji novega tipa kot zgodovinskem načinu samovzpostavitve brezpogojne volje do brezmejnega gospodovanja se postavlja vprašanje, kako do tega načina sploh lahko pride, kako si ta volja to omogoči. To vprašanje nas pripelje na sled vpogledu, da volja do gospodovanja nad naravo, ki se le stopnjuje do gospodovanja tudi nad celotno družbeno sfero, še vedno ne doseže tiste stopnje moči, da bi se vzpostavila kot dejansko *brezpogojna in brezmejna*. Ne le nad naravo in družbo, temveč tudi nad *zgodovino* (časom) mora namreč gospodovati brezpogojna volja do brezmejnega gospodovanja. To gospostvo pa si zagotavlja s tisto »znanostjo«, ki se imenuje *zgodovinski materializem*. Le-ta razklepa zgodovino kot *proces samovzpostavljanja volje do gospodovanja, torej kot proces nastajanja nje same po nji sami*; v njem se šele pokaže, kaj sploh je to — družba v celotnosti svojih notranjih razmerij in kaj sploh je *zgodovina* in v kakšnem medsebojnem odnosu sta družba in zgodovina; šele z njim imajo družboslovne znanosti strogo obmejeno celotno področje svojega raziskovanja (svoj objekt), svoj okvir in skrajno osmislitev. Lenin v svojih »filozofskih« delih, ki jih tu obravnavamo, ni podrobneje razpravljal o zgodovinskem materializmu, vendar je poglobitno le označil, namreč orisal je že omenjeno razmerje med dialektičnim in zgodovinskim materializmom in povzel celoten obseg zgodovinskega materializma z naslednjo mislijo:

»Vsak posamezen proizvajalec v svetovnem gospodarstvu ima zavest o tem, da to in to spreminja v tehniki proizvodnje, vsak lastnik se zaveda, da menjuje te in te proizvode za druge, vendar se ne ti proizvajalci ne ti lastniki ne zavedajo, da spreminjajo s tem *družbeno bit*. Vsoto vseh teh sprememb v vsej njihovi razvejanosti ne bi moglo zajeti v kapitalističnem svetovnem gospodarstvu niti 70 ljudi, kakršen je Marx. Tisto največje, kar je bilo narejeno, je to, da so bili odkriti *zakoni* teh sprememb, da se je v poglobitnih in temeljnih potezah pokazala *objektivna* logika teh sprememb in njihovega zgodovinskega razvoja, — objektivna ... v tem smislu, da je družbena bit *neodvisna od družbene zavesti* ljudi. Iz tega, da živite in gospodarite, da porajate otroke in proizvajate dobrine, da jih zamenjujete — nastaja objektivno-nujna veriga dogodkov, veriga razvoja, neodvisna od vaše *družbene zavesti*, ki je družbena zavest nikoli ne more popolnoma zajeti. Najvišja naloga člo-

veštva je, zajeti to objektivno logiko gospodarske evolucije (evolucije družbene biti) v splošnih in osnovnih potezah, da bi se nji kolikor mogoče natančneje, jasneje in kritičneje prilagodila družbena zavest naprednih razredov v vseh kapitalističnih deželah. (Mie, VI., 2.).

Navedena Leninova misel nam kaže, da je celotnost vsega proizvajanja in menjave vseh posameznih proizvajalcev znotraj svetovnega gospodarskega procesa neko spreminjanje družbene biti, ki je v sebi tako izredno zamotan proces, da ga niti 70 Marxov ne bi moglo zajeti v vseh njegovih mnogoterostih in prelivih, kar pomeni, da je ta proces videti najprej neobvladljiv v svoji nepregledni mnogoterosti in gibljivosti. Toda kakor je »odkritje« ali *izpostavitev zakonitosti* (totalno mobilizirane) narave pogoj obvladovanja narave in gospodovanja nad njo, tako je tudi »odkritje« ali *izpostavitev zakonitosti gibanja* družbene biti (zgodovinskega procesa) pogoj gospodovanja nad njo in razpolaganja z njo. Prav zato je *izpostavitev* teh zakonitosti, torej *izpostavitev objektivne »logike«* zgodovinskega razvoja tisto *največje*, kar je bilo narejeno, in je obenem *najvišja naloga* človeštva zajeti to objektivno logiko gospodarske evolucije kot evolucije družbene biti.

Najprej vprašajmo, kaj pomeni tu ta »logika« *zgodovinskega razvoja* ali družbene biti, da velja za najvišjo nalogo človeštva in njeno odkritje za največje dejanje?

Zunaj dvoma je, da je ta »logika« za Lenina *dialektika*, ki ne »pripada« le družboslovju kot *spoznavanju* družbe temveč je *bistveno* lastna sami družbeni biti, družbeno-zgodovinskemu procesu (v podobnem smislu kot smo to videli v prirodoslovju). *Razvita dialektika družbene biti je že zgodovinski materializem*. Njemu se *zgodovina* v svojem temelju kaže kot protislovna enotnost razvoja proizvajalnih sil in z vsakokratno stopnjo teh sil povezanih družbenih odnosov. Proizvajalne sile kot enotnost proizvodnih sredstev (orodij, tehnike, industrije in tudi znanosti itd.) in ljudi-proizvajalcev so vedno *proces*, ki je nezadržan, nenehni dialektični razvojni proces in ki se imenuje pri Leninu tudi *praksa*. Praksa pa velja pri Leninu — kot smo videli — za gospostvo nad naravo in pomeni v svojem razvojnem procesu stopnjevanje tega gospostva, ki ga nosi volja do razpolaganja in gospodovanja. Proces nenehnega in nezadržnega razvoja proizvajalnih sil je zato *po bistvu nenehno*

53 *in nezadržno stopnjevanje volje do gospodovanja.* In ker zgodovina po bistvu ni nič drugega kot *ta* razvoj proizvalajnih sil, je *bistvo zgodovine stalno stopnjevanje moči volje do gospodovanja.* To pomeni, da volja do gospodovanja v vsej zgodovini, v celotnem družbeno zgodovinskem procesu odkriva samó sámo sebe na svojih različnih (nižjih) stopnjah moči ali natančneje, da zgodovina po bistvu sploh ni nič drugega kot stopnjevanje te moči in tako volja do gospodovanja popolnoma prežema, nosi in docela obvladuje vso zgodovino, zagospoduje nad njo in razpolaga z njo, ker ji postane razpoložljiva. To pa ne pomeni nič drugega kot proces, v katerem jemlje človek kot subjekt volje do gospodovanja v planetaričnem smislu svojo usodo v lastne roke; proces, v katerem ta človek začanja preračunano konstruirati svojo prihodnost in s tem tudi vsakokratno sedanost in je s tem tudi preteklost sama njegovo delo; torej proces, v katerem on po svoji volji kot gospodar zgodovine obvladuje svoj čas. Ne le naravi, ne le družbi, temveč tudi zgodovini in času mora in hoče vladati ta po brezpogojni volji do brezmejnega gospodovanja in večanja moči poklicani človek kot njen subjekt. Ta človek pa ni kaka velika individualnost, temveč »veliki« *anonimnež*, človek množice delavcev.

Zunaj tako razklenjene zgodovine tedaj ne ostane ničesar, kar bi jo kot *samostopnjevanje* volje do gospodovanja in njene moči vnanje določalo (ne kak bog, ne »substancia«, ne kaki »fiksni elementi materije«, sploh ne kaka »metafizična bistva« ipd.). In ker najde volja do gospodovanja v družbi in njeni celotni zgodovini le samo sebe na svojih nižjih stopnjah in ker si na ta način naredi vso družbo in zgodovino preračunljivo razpoložljivo za svoje gospodovanje nad njo, — namreč tako, da jo sama konstruira — pomeni to, da brezpogojna volja, do brezmejnega gospodovanja z gospodovanjem tudi nad družbo in zgodovino *gospoduje sama sebi*, se obvladuje in razpolaga sama s seboj, se konstruira tako, da z dejavnim preurejanjem sedanjega vnaprej vzpostavlja svojo prihodnjo sedanost (konstruira prihodnost) in s tem docela obvladuje svojo vsakokratno neposredno sedanost, kakor je tudi preteklost le njeno delo. To pomeni, da brezpogojna volja do brezmejnega gospodovanja docela sprejema nase in sama postavlja svojo *bit* (po

nji ima človek svojo usodo v lastnih rokah in je tako dejanski subjekt, gospodar svoje biti in bistva).

Logika (= *dialektika*) te rasti, tega samostopnjevanja, je tedaj tisto, kar izražajo tisti temeljni zakoni bivanja in razvoja družbene biti, ki jih omenja Lenin v navedenem odlomku. Ti zakoni še niso znanost, temveč *osnova* vseh družbenih znanosti; in ne le teh znanosti, temveč tudi osnova vseh danih družbenih struktur in procesov, kakor tudi njihovega razumevanja. Razpolaganje s temi zakoni, (s to družbeno dialektiko), tj. »prisvojitve« te dialektike ali zgodovinskega materializma dvigne torej tistega, ki si jih prisvoji in z njimi razpolaga, v horizont in na stopnjo brezpogojne volje do brezmejnega gospodovanja in večanja moči tega gospodovanja ali: s samoizpostavitvijo take družbeno-zgodovinske dialektike (zgodovinskega materializma) se šele zares *do kraja dovrši* in dejansko izkazuje v vsej svoji moči brezpogojna volja do brezmejnega gospodovanja, ki ima v svojem brezmejnem krogu po sami sebi vzpostavljeno *bistvo* narave, *bistvo* družbe in *bistvo* zgodovine kot docela preračunljivih *razpoložljivosti* in zunaj sebe ne dopušča in ne najde ničesar več, kar bi jo kakorkoli določalo. Pri tem so narava, družba in zgodovina tu to in samò to, *kot kar so razklenjene v horizontu te brezpogojne volje do brezmejnega gospodovanja in po nji*, ne pa to, kar si utegnemo pri vsakdanjem izgovarjanju teh besed nedoločno misliti, medtem ko je *bistvo* tu vedno ta volja sama. *Šele s tem je torej dosežena najvišja stopnja imperializma, razumljenega v izvornem in najširšem pomenu besede.*

Z zgodovinskim materializmom si torej brezpogojna volja do brezmejnega gospodovanja šele *položi svoj totalni račun* in tako šele zares, dejansko je po sebi in za sebe, tj. kot taka *zgodovinsko bistvuje*. Prav zato velja družbeno-zgodovinska dialektika (zgodovinski materializem) kot temeljna »zakonitost« ali postava družbene biti Leninu za najvišjo nalogo človeštva in njeno »odkritje« za največje dejanje. *Zgodovinski materializem (družbeno-zgodovinska dialektika) je emfatični, najvišji izraz in dovršeno utelešenje najbolj pristne, v sebi sami dopolnjene, same sebi gospodujoče brezpogojne volje do brezmejnega gospodovanja in stopnjevanja svoje moči*, kar se (pri Marxu, Engelsu, Leninu in drugih) razkriva tako, da se obenem na svojevrsten način

55 *prav po tem razkritju* samem obenem tudi že nekako *zakriva* in *prikriva* (in videti je, da je prav to prekrivanje po svojem načinu izkazovanja *ideologija*, o čemer več pozneje) Kakor je dialektični materializem za Lenina temelj zgodovinskega materializma, tako zdaj ne smemo spregledati, da ima bistvo dialektičnega materializma svojo utemeljitev šele v bistvu zgodovinskega materializma, ne da bi to odpravljalo Leninovo misel.

Iz doseženega vpogleda lahko sedaj odgovorimo na prej postavljeno vprašanje o tem, kako more brezpogojna volja do gospodovanja zagospodovati nad družbo po diktaturi proletariata in njegovi organizaciji novega tipa — leninski partiji. Samo s tem, da razklene ne le družbo v njenem obstoju in dani strukturi, temveč v njenem gibanju, razvoju — *zgodovini* — kot preračunljivo razpoložljivo za svoje račune, namreč za gospodovanje, ker zgodovina ni tu nič drugega kot pot stopnjevanja moči gospodovanja. Šele s tako, po zgodovinskem materializmu izpostavljeno razklenitvijo zgodovine se izpostavi *razredno-konfliktni* ustroj družbe (družba kot samogibajoča se protislovna enotnost) in šele iz tega se izpostavi, *da je in kaj je* pravzaprav proletariati, njegov pomen in namen. Ta se kaže iz določenosti človeka proizvajalca (delavca), na čigar proizvodnji temelji ves zgodovinski proces, vse družbeno gibanje, ves progres, tj. zgodovina. Delavski razred je zato nosilec tega progressa in *proletariat* je tu po svoji avantgardi tega svojega pomena samoovedeni delavski razred. Ker pa je ves zgodovinski progres po bistvu nenehno stopnjevanje volje do gospodovanja in njegove moči, je delavski razred njeno *pristno zgodovinsko* utelešenje, njen dejanski nosilec. Proletariat kot po svoji avantgardi (leninski partiji) samoovedeni delavski razred je *zato v bistvu* *emfatično zgodovinsko utelešenje najvišje stopnje vsega dotedanjega stopnjevanja volje do gospodovanja*, torej nosilec in zgodovinsko utelešenje do brezpogojnosti in brezmejnosti stopnjevanje volje do gospodovanja; v *proletariatu* in njegovi zavedni avantgardi (leninski partiji novega tipa) najde torej in emfatično potrjuje ta brezpogojna volja do brezmejnega gospodovanja samo sebe v svojem *zgodovinskem bistvovanju ter si s tem položi otipljiv »dokaz«* svojega dejanskega bivanja po sebi in za sebe. S tem pa ji po tem proletariatu po-

stane razpoložljiva ne le družba, temveč prav zgodovina sama (torej ona sama sebi), ker zmore *preračunati* in sama po sebi *tudi dejansko vzpostavljati* tisto, kar se ali se bo v zgodovini *bistvenega zgodilo*. Čeprav je vsa družba po bistvu utelešenje volje do gospodovanja, je *proletariat* kot »najbolj progresiven družbeni razred« *emfatično* utelešenje in obenem *samorazkritje* najbolj stopnjevane in stopnjujoče se volje do gospodovanja, ki v tem svojem samorazkritju tudi najbolj sebe hoče in tako najbolj ustreza volji do gospodovanja; kot tak je proletariat zmagoviti družbeni razred in zato mu je gospodovanje nad družbo ne le možno, temveč zagotovljeno. Zato lahko brezpogojna volja do brezmejnega gospodovanja po svojem emfatičnem zgodovinskem utelešenju — proletariatu, ki se z *zgodovinskim materializmom* zave te svoje odločilne zgodovinske vloge — zagospoduje kot »diktatura proletariata« tudi nad družbo, *ne da bi za ta namen morala že prej razviti vse družbene znanosti* in nato šele z njihovo pomočjo (torej s spoznanjem mnogoterega posameznega in vedno posameznega) doseči to gospodovanje.³³

Tu je osnova vseh Leninovih, zelo pogosto obravnavanih teorij o revoluciji, o revolucionarni organizaciji, o strategiji in taktiki³⁴, o partiji novega tipa, o diktaturi proletariata, o državi, o demokratičnem centralizmu, o komunizmu in

³³ Ker tu ne mislimo v socioloških kategorijah, govorijo vse dosedanje opredelitve o planetaričnem ustroju brezpogojne volje do brezmejnega gospodovanja, ne pa o njeni uveljavitvi zgolj v kaki izdvojeni deželi ali narodu itd. To pa pomeni, da se v tako imenovanih »nesocialističnih« deželah, kjer nimajo politične oblasti v rokah komunistične partije, v *bistvu* ne dogaja nič drugega kot v tkim. »socialističnih« ali »komunističnih« deželah. Sodobni »kapitalizem« je .. kot je že Lenin sam ugotavljal — razvil svoj višji štadij, se stopnjeval do »imperializma« ipd. Z našega vidika to pomeni, da se je v njem na določen način utelesila in uveljavila planetarično bistvujoča brezpogojna volja do brezmejnega gospodovanja in večanja lastne moči. Podrobneje pa tega načina tu ne moremo premisliti, ker nam gre za pomenski horizont Leninove misli.

³⁴ To »taktiko« zelo dobro označujejo naslednje Leninove besede: »treba je združiti največjo vdanost idejam komunizma z umevanjem, kako pristati na vse potrebne praktične kompromise, laviranja, paktiranja, napredovanja po krivulji, umikanja in podobno ...« (Soč. IV/31, str. 75).

57 socializmu, o razredih itd. itd., kjer se je Lenin, kakor pravijo, izkazal kot izreden *dialektik*.

Doslej sem ženekajkrat omenil *imperializem*, zato moram določneje pojasniti, kaj s tem mislim. Takoj moram povedati, da tega imperializma nikakor ne razumem v tistem zoženem smislu, ki ga ta beseda ima, kadar se npr. govori o »ameriškem imperializmu«. Beseda »imperializem« ima prav zaradi take rabe negativen, pejorativen prizvok, vzbuja pomisli na nekaj slabega in negativnega. Besedo *imperializem* razumem tu iz njenega izvornega pomena in nepri-merno širše od vsakega političnega ali zgolj sociologističnega zvajanja na kaka družbena razmerja, pri tem pa je ta njen pomen docela zunaj vsake pejorativnosti oz. »moralnoetične« ali »humanistične« ali kako drugače mišljene manjvrednosti. Beseda imperializem izvira iz latinskega *impero*, kar pomeni ukazovati, zapovedovati, vladati, gospodovati; *imperium* pomeni ukaz, povelje, oblast, moč, poveljstvo. To *vladanje, gospodovanje in moč*, če jih mislimo v *najvišjem in najširšem možnem smislu, izrekajo neko človekovo zgodovinsko razmerje do narave*. Ker je tudi zgodovinski človek sam neko naravno bitje, izreka tedaj tako mišljeni imperializem človekovo razmerje do sveta kot bivajočega v celoti. *Imperializem nosi neko zgodovinsko razmerje med človekom in bitjo bivajočega*. Ker je človek sam neko bivajoče, je zato vedno v razmerju do *biti* bivajočega in je to razmerje zanj *bistveno*, zakaj v tem *razmerju* sta si soizročena človek in bit, *kot to razmerje bitstvujeata človek in bit*. Ker pa je to razmerje zgodovinsko nošeno po imperializmu, ker je to razmerje imperializem sam, je imperializem kot neko zgodovinsko razmerje med človekom in bitjo, oz. bivajočim v celoti, za človeka *bistven*, tj. *on* zbira in nosi to človekovo bistvo. Prav zato je to *bistveni imperializem*. Kot tak torej imperializem ne pripada niti samo človeku ali človeški družbi zase kot kaka obvladljiva naprava ali sredstvo, niti samo »svetu« zase, temveč bistvuje kot razmerje med »svetom« (ali »naravo« kot metafizično mišljeno bitje oz. bivajočim v celoti) in človekom. (Ta imperializem je tisto *bitje sveta*, ki je bilo omenjeno na začetku v za-govoru tega spisa.) *Kot tako razmerje je imperializem bistvo zgodovinske resnice*, če je bilo bistvo resnice v evropskem mišljenju vedno določeno kot

neko razmerje med *človekom* (mišljenjem, duhom ipd.) in »bitjo« (materijo, vesoljstvom stvari ipd.).

Da tu rabimo ravno besedo *imperializem* za oznako zgodovinsko bistvujočega razmerja med človekom in »naravo« ali bivajočim v celoti, ni le naša samovoljna domislica. Že na začetku evropske zgodovine novega veka uporabljata velika začetnika novoveške misli René Descartes in Francis Bacon to besedo za označevanje tega razmerja. Tako npr. pravi Bacon v že citiranem odlomku dobesedno: »*Quod si quis humani generis ipsius potentiam et imperium, in rerum universitatem instaurare et amplificare conetur; ea proculdubio ambitio (si modo ita vacanda sit) reliquis et sanior est et augustior. Hominis autem imperium in res in solis artibus et scientiis ponitur. Naturae enim non imperatur nisi parendo.*« (prevod glej v pripombi števil. 23).

Da Baconova beseda »*humani generis potentiam et imperium in rerum universitatem*« (človeškega rodu moč in gospostvo nad vesoljstvom stvari) govori o nekem odločilnem, nepoljubnem razmerju med človekom in »naravo« (bivajočim v celoti) je očitno. To razmerje je *moč in gospostvo* — *potentiam et imperium*. To in samo to razmerje v njegovem zgodovinskem bistvovanju in nenehnem stopnjevanju predvsem mislim z besedo *imperializem*. Pomeni mi *brezpogojno voljo do brezmejnega gospodovanja v vseh njenih izkazovanjih in utelešenjih, ki sem jih v dosednji razpravi nekaj omenil*. Tudi to *voljo* je omenil Bacon v navedenem odlomku in jo imenoval *ambitio, stremljenje*. Razlikoval je tri vrste tega stremljenja: 1) stremljenje za povečanje moči posameznika (ali posebnih skupin) v lastni domovini, kot najnižje, 2) stremljenje za povečanjem moči in gospostva lastne domovine nad vsem človeškim rodod, ki je že višja vrsta in 3) stremljenje za povečanjem moči in gospostva nad vesoljstvom stvari, ki jo ima za bolj zdravo in plemenitejšo od ostalih dveh in torej najvišjo vrsto stremljenja. Očitno pa je, da sta prvi dve kot *nižji* še vedno *to isto stremljenje*, ki pa je *nižje* zato, ker se omejuje samo na nekaj določenega, medtem ko je nazadnje omenjeno stremljenje plemenitejše zato, ker je *brezmejno* — ker se skratka v njem izkazuje volja do brezmejnega gospodovanja ne le nad tem ali onim, temveč nad *vesoljstvom stvari*. Šele to je najvišja »vrsta« *ambitio*, najvišja volja, saj ta vključuje tudi

59 ostali dve. Kar danes navadno razumemo z imperializmom v političnem ali sociologističnem smislu, je druga vrsta Baconove *ambitio* za večanje moči in gospostva lastne domovine nad vsem človeškim rodom. Toda tudi ta »oblika« imperializma spada sama v bistveni imperializem in je šele na njem mogoča in nujna, ko se vzpostavi več centrov moči. Nakazani celotni pomen imperializma je pomenski horizont vseh Leninovih teoretičnih misli in praktičnih akcij.

3. Tehnika

Če po vsem dosedanjem premisleku vprašamo, kaj je pravzaprav praksa pri Leninu, je prvo, kar moremo reči, to, da praksa tu nikakor ni mišljena v kakršnemkoli pragmatističnem smislu. Doslej smo si ogledali prakso pretežno v enem njenem poglobitnem momentu, namreč v njenem samoposredovanju v *znanostih*, v celotni človeški vednosti ali na kratko, v spoznanju. Toda celotni pomen prakse se odpre šele iz premisleka enotnosti obeh momentov njenega samoposredovanja. Kot tak drugi moment mislimo *tu tehniko in organizacijo*. Šele s tehniko — pravimo — človek dejansko (dejavno) lahko obvladuje naravo. Z znanjem samim za sebe, ločenim od dejanske tehnike, tega nikakor ne bi mogel, pa tudi tega znanja ne bi bilo, če se šele v praksi dejansko potrjuje (seveda tudi tehnike ne bi bilo brez znanja in spoznanja). Tisti relativno posebni del v ožjem smislu razumljene prakse, po katerem človek *dejansko* obvladuje družbo, pa imenujemo tu *organizacija*.

Vprašanje je, kako to tehnično-organizacijsko, dejansko obvladovanje narave in družbe poteka, kako se spolnjuje s tega vidika *dejansko gospodovanje nad naravo in družbo*, če ga poskusimo razumeti znotraj pomenskega horizonta Leninove misli. Predaleč bi nas zapeljalo, če bi poskušali podrobneje premisliti Leninovo razumevanje organizacijskega obvladovanja družbe kot načina dejanskega gospodovanja nad njo. Najpoglavitejše s tem v zvezi nakazuje prejšnji premislek o zgodovinskem materializmu in o diktaturi proletariata, v podrobnejše izvajanje pa se tu ne moremo spustiti.

Poglejmo, kako v poglobitnem poteka *dejansko tehnično obvladovanje narave*. Za Leninovo misel tehnika ali dejan-

ska praksa gotovo ne obstaja zgolj zaradi potrjevanja ali demantiranja znanstvenih spoznanj, temveč zaradi človeka samega in njegovih življenskih smotrov in hotenj; samo zaradi teh smotrov in hotenj se godi dejavno tehnično obvladovanje narave.

To se dogaja tako, da se celotno naravo, ki je že vnaprej razklenjena ali postavljena kot preračunljiva razpoložljivost, s tehniko dejansko izziva v to, da sprošča vse svoje sile, procese, snovi itd. na tak način, da so docela obvladljive in vedno na voljo (na skladišču, na zalogi, na razpolago) za vse mogoče namene. Ti nameni se pokažejo, ko se iz narave izzvane sile in snovi po njihovih lastnih »zakonitostih« sestavljajo v preračunane sestave, v katerih se izzove take žive igre (processe, reakcije) teh snovi in sil (spet po njihovih lastnih »zakonitostih«), da se le-te medsebojno izigravajo, obrabljajo in odpravljajo v realizaciji nekih človekovih smotrov in hotenj. V celotni tej vnaprej preračunani igri medsebojnega izigravanja iz narave izzvanih snovi in sil za neke smotre se torej izkazuje *gospodovanje nad to naravo* in izhaja iz *volje* do gospodovanja, katere subjekt je človek sam in *kot tak* sam poklican (ali izzvan) v to igro kot delavec-proizvajalec.

Táko razumevanje pa — kot se zdi — nasprotuje Lenini misli, da je človek v praksi podrejen naravi in da so njegovi smotri izzvani po objektivnem svetu.³⁶ In samo pomislimo, kako naj bi človek gospodoval *Naravi*, če je celo sam izšel iz njenega naročja kot neko neznatno bitje in se ta Narava kaj malo meni za njegove namene in hotenja — nič bolj kot za usodo katerekoli mravljice v travi. Če tako pogledamo, se zdi vse govorjenje o človekovem brezpogojnem, dejanskem gospodovanju nad naravo le skrajno pretirana blodnja bolešno prenapetega človeškega uma, le skrajna sanjarska absolutizacija neke abstrakcije iz — v primeri z mogočnostjo Narave neznatnih — človeških krpacij.

³⁶ »Zakoni vnanjega sveta, narave ... so osnove smotrne človeške dejavnosti. (...) Človek v svoji praktični dejavnosti ima pred seboj objektivni svet, je od njega odvisen, z njim določa svojo dejavnost. (...) Smotri človeka so na začetku videti tuji („drugi“) v odnosu do narave.« (Fz, str. 178). — »Volja in zavest se morata nujno in neogibno prilagajati nujnosti v naravi.« (Mie, III., 6).

61 Toda, kar se v takih mislih popolnoma nedoločno meni z »Naravo«, je nekaj, česar ne za evropske znanosti, ne za evropsko novoveško metafiziko ali filozofijo kratkomalo ni. Kar poskusite *določeno* opredeliti in izreči, kaj pravzaprav menite s to Naravo, kakšen pomen ima ta beseda, če naj bo ta pomen *zares* bistveno drugačen od tistega evropskega, (novoveškega) znanstvenega ali metafizičnega pojmovanja narave, znotraj katerega se že skozi ves novi vek evropske zgodovine govori o človekovem gospodovanju naravi, pa boste skusili, v kakšne nepričakovane in nepremagljive težave boste zašli; še posebno tedaj, če naj bi ta vaša *zares druga* določenost narave ne bila gola izmišljotina, temveč bi dejansko zadevala človeka samega kot naravno bitje v njegovi zgodovinskosti, kar je neogibno, če naj tako pojmovanje ima svojo zavezujočo tehtnost. V našem premisleku nam ne preostane drugega, kot da (začasno, »metodično«) opustimo to vprašanje in se držimo tistega razumevanja in pojmovanja narave, ki je sicer v zgodovini novoveške evropske misli v mnogih pogledih zelo različno od misleca do misleca in iz stoletja v stoletje, toda v *bistvenem* vendarle *isto* in se kot tako po svoje kaže tudi iz orisanih Leninovih pojmovanj. Tu nam ne preostane drugega, kot da naravo razumemo v *pomenskem horizontu* same Leninove misli. In v tem pomenskem horizontu je bistveni pomen narave tisti, ki smo ga že večkrat omenjali, da je namreč *totalno preračunljiva razpoložljivost* za vsakršno računanje z njo v vseh mogočih smotrih in tudi za dejansko *izzivanje* v nji preračunanih sil, snovi, procesov itd. brez kraja. Ta narava, namreč kot kar je dejansko razklenjena v horizontu volje do moči, je po bistvu utelešenje same te volje do moči.

Način novoveškega razumevanja dejanskega gospodovanja nad to naravo pa se kaže že od začetka kot »*zvijača človekovega uma*«. Že Bacon v svoji »Veliki obnovi« pravi: »Kajti ni je sile, ki bi mogla razvezati ali zlomiti verigo vzročnosti in narave ne premagamo, če se ji ne uklonimo.« Omenjena *zvijača* je torej v tem, da človek spozna in docela sprejme ter upošteva neuklonljivo naravno »zakonitost« in se sploh ne skuša proti nji boriti, da pa sam kot neka *dejavna sila* po svoji volji postavi dejanske stvari, snovi, procese, sile po njihovih lastnih zakonitostih v taka medse-

bojna razmerja, ki ustrezajo samo njegovemu namenu, da jim skratka vsili *smoter*.

Primerov za to dogajanje je nešteto. Človek npr. proti sili kohezije in trenja pri mletju pšeničnega zrnja posredno izigra iz vodnih mas zajezene reke izzvano silo vodnega pritiska, ki poganja turbino, katera to silo vodnega pritiska pretvarja v vrtilno silo, ta poganja elektrostroj, ki vrtilno silo turbine pretvarja v električno energijo in z njo po pretvorbah preko napajalnega omrežja poganja elektromotor, ki električno energijo spet pretvarja v vrtilno silo in poganja mlinsko napravo, ta pa trga in premaguje kohezivne sile zrnja in ga pretvarja v moko. Ti dve sili se preko mnogih pretvorb in preklopov v medsebojni igri, ki vključuje še skoro nepregledno množico vsakovrstnih snovi, objektov, sklopov itd. zničujeta, odpravljata, vse mnogotere snovi, objekti in sklopi v tem procesu se pri tem obrabljajo, itd., vendar je izzvani *rezultat* vse te igre ali razvejanega *procesa* (v katerega je človek neposredno vmešan samo še na nekaterih točkah) *moka*, ki jo človek rabi *zase*.

Seveda ta moka kot (preračunani) hoteni in dejansko izzvani rezultat ali cilj opisanega procesa še nikakor ni kak končni smoter, temveč vstopa kot neki skoz in skoz razpoložljiv element v drugi proces, ki ima za dejansko izzvani rezultat npr. kruh ali podobno in ki sam spet ni smoter, temveč le razpoložljiv element v procesu ohranjanja in reprodukcije človeka. Nenavadno pa je, da tudi ta človek sam še ni končen smoter opisanih procesov, zakaj sam je kot rezultat celotnosti vseh takih procesov in kot razpoložljiva aktivna proizvajalna sila poklican ali izzvan kot nepogrešljiv in prav tako *tudi* preračunljiv element na mnogih točkah v medseboj prepletenih mnogoterih tehničnih procesih, ki bi se brez tega človeškega elementa kaj kmalu ustavili; to zanj ni poljubno, v to je on sam vse bolj dejansko izzvan.

Vsi v našem primeru omenjeni dejansko izzvani elementi (objekti, energije, snovi, naprave, sklopi naprav, ljudje itd.) pa niso razpoložljivi samo v doslej opisanem smislu znotraj takih procesov, temveč so prav tako totalno razpoložljivi tudi v procesih na drugih ravninah, npr. za promet in menjavo, kot blago za trgovanje, za konkurenco in konkurenčne boje, za špekulacije, za gospodarsko poli-

63 tiko države, za vojno, za uničevanje (bodisi kot uničevano ali kot uničujoče) itd. itd. Vsa omenjena razpolaganja so spet posebni zelo zapleteni in med seboj prepleteni dejanski, praktični procesi, v katerih je *prav tako* vse »tekoče«, gibljivo, vsako določno prehaja v drugo, »je« le kot enotnost nasprotij, ki mu ne dajo obmirovati, vse je dialektično, vse skoz in skoz obvladuje in prežema dialektika v že opisanem pomenu.

Vse to nam nakazuje, da v celotnosti tega dejanskega, praktično-proizvodnega, tehničnega in organizacijskega kroženja *vsega*, kar kakorkoli *je*, ne bomo mogli najti ene same določne stvari, ki bi lahko veljala za smoter vseh delnih smotrov (ne narava ali kaj naravnega, ne družba ali kaj družbenega, ne človek sam, ne zgodovina, ne tehnika ali kaj tehničnega, ne znanost, ne umetnost, ne država, ne proletariat itd. ne more veljati za končni smoter). Vse bo tu hkrati *smoter* in *sredstvo*, tudi človek sam³⁶). In vendar: tisto, kar se v vsem tem dejanskem kroženju prakse ali tehnike in organizacije uveljavlja in kar ga v njem samem nenehno oživlja in poganja in se z njim samim nenehno *stopnjuje*, je prej omenjena *zvijača*, namreč *brezpogojna volja do brezmejnega gospodovanja in stopnjevanja lastne moči; to je zadnji brezpogojni smoter vsega; tisti smoter, ki ga Marx* (npr. v Grundrisse...) *imenuje samosmoter*. Ta volja je kot volja do gospodovanja *volja do moči*, zakaj gospodovanje je moč. *Subjekt te volje je človek. V njegovem bistvu, v njegovih hotenjih in smotrih domuje ta volja. To je metafizično bistvo človeka.*

Opisana *zvijačna igra*³⁷, v kateri se je človek docela »*podredil*« vsem vanjo vključenim mnogoterim naravnim nujnostim (ki so v bistvu postave volje do moči) in ji vendar

³⁶ Prav to zahteva Kantov moralni kategorični imperativ: »Ravnaj tako, da človeškost v svoji osebi kakor tudi v osebi vsakega drugega vedno jemlješ hkrati kot smoter in nikoli samo kot sredstvo.« (Osnove metafizike npravnosti, II, Avtonomija volje).

³⁷ *Hegel* jo takole opiše: »To, da se subjektivni smoter kot vladajoča moč teh procesov, v katerih se to *objektivno* med seboj obrabi (zdrgne, abreibt) in odpravi, zadržuje zunaj njih in je (kljub temu—I. U.) to, kar se v njih *vzdržuje*, je *zvijača* uma.« (Enz. § 209).

vsilil svoje hotenje kot smoter, je sama že gospodovanje nad naravo, ki se izkazuje v slehernem človekovem dejanskem posegu v naravo (tudi ko zida zid, preračunano izzove v medsebojno igro sile teže in sile trdnosti ali kohezije uporabljenega materiala) ter je podlaga stopnjevanja tega dejanskega gospodovanja do brezpogojnosti in brezmejnosti. Navedeni primer z moko otipljivo kaže totalno *dejansko* preračunljivo razpoložljivost, spremenljivost, razdeljivost, skratka »utekočinjenost« *vsega* začasno konsistentnega, kar je vključeno v igro volje do gospodovanja. Ta vključenost je rezultat totalne mobilizacije vsega razpoložljivega (kot obstojno *postavljenega*) v igro stopnjevanja volje do gospodovanja. Pri tem mislimo to mobilizacijo iz izvirnega pomena besede (mobilis, mobilitas) kot utekočinjenje (u-tek-očinjenje). Ta mobilizacija vsega, skupaj z začasno vzpostavljeno identiteto ali konsistentnostjo vsega, zbira v sebi vso leninsko dialektiko.

Stopnjevanje tega gospodovanja pomeni obenem vse večje osvobajanje človeka v smislu vse večjega *izvzemanja* človeka iz neposredno fizične vmešanosti v proces obrabljanja in trošenja v tem procesu zajetih elementov. Volja do gospodovanja in stopnjevanja lastne moči sama torej zaradi same sebe in svojega stopnjevanja (ne zaradi sentimentalnih »humanističnih« tožb) osvobaja človeka tako, da vse bolj uveljavlja *avtomatijo*, ki je »učinkovitejša«, kar pomeni, da hitreje in bolj stopnjuje moč gospodovanja. Zadnja znana stopnja avtomatije je *kibernetika* (posebno še računalniška kibernetika) kot nauk o upravljanju ter kontroli nad stroji ter živimi bitji in obenem kot dejansko upravljanje in kot kontrola nad vsem tem. To upravljanje in kontrola se godi kot reagiranje na re-agiranje avtomatije same; osnovni »model« je tu zavest kot *refleksija*, vendar avtonomizirana v avtomatiji sami in kljub temu v svojem kroženju naravnana na človeka, ki pa je tudi sam naravnani k nji. Kibernetika je neko zgodovinsko utelešenje najvišje stopnje brezpogojne volje do brezmejnega gospodovanja in ustreza tisti stopnji moči gospodovanja, o kateri smo govorili pri obravnavanju Leninove materialistične dialektike in zgodovinskega materializma, predvsem diktaturi proletariata, le da za enako *stopnjevanje* moči porabi *manj* moči, oz. z enako stopnjo začetne moči doseže večje

in hitrejšje stopnjevanje³⁸. Lahko bi celo rekli, da je kibernetika zgodovinsko zadnja formulacija materialistične *dialektike*.

Če torej Lenin pravi, da je človek podrejen naravi, tedaj je treba to podrejenost razumeti v smislu opisane »*zvižče uma*« in nikakor ne drugače. In če govori Lenin o tem, da jemlje človek svoje smotre v objektivnem svetu (po njegovi misli so smotri »na začetku *videti* tuji« naravi), potem to vsekakor drži v tistem smislu, ki ga ponazarja navedeni primer z moko, iz katerega smo videli, da je vse, vsako karkoli — tudi človek sam — v razpoložljivosti izzvana enotnost smotra in sredstva in spada torej v tako objektivno naravo. Prav zato tudi *ni in ne more biti* ta ali oni človek, skupina ali razred ljudi, rasa ali narod ali država ali tudi vsa človeška družba zadnji vrhovni smoter opisane vase sklenjenega kroženja (procesa ali igre) dejanske prakse ali tehnike, temveč je zadnji smoter vsega tega stopnjujočega se dogajanja moči človekova *človeškost*, torej *bistvo* človeka, njegova substanca; tista človeškost, *katere emfatični subjekt je človek po nji sami*.

4. Človek — subjekt

Tega bistva človeka ali človekove *človeškosti* pa si tu ne smemo misliti kar v kaki vsakdanji, nedoločni in od brez-miselne rabe izlizani samoumevnosti, temveč *znotraj pomenskega horizonta Leninove misli same in iz nje*; tistega pomenskega horizonta, ki ga Leninove besede (spisi) sicer vedno prinašajo, a obenem same s seboj zakrivajo, ko kažejo svoje *pomenjeno*. Vsako pomenjeno je namreč to le v svojem pomenskem horizontu, ni pa že *sámo* ta horizont³⁹.

³⁸ V tem je metafizična osnova dejstva, da mora dandanes diktatura proletariata (partije) odstopati pred moderno organizacijo in kibernetiko (pred »znanostjo«). Od tod na drugi strani močan odpor proti »tehnokratom«. Iz tega pa se že kaže po partiji izvajana diktatura proletariata kot neka ovira »razvoja« — to je hitrejšega stopnjevanja volje do moči, če še kar naprej vztraja pri taki diktaturi.

³⁹ Pričujočo razpravo je mogoče gledati tudi kot poskus, da bi se v množici že dolgočasnega ponavljanja in v vseh mogočih variantah spolnjujočega se ukvarjanja zgolj z *neposrednim pomenjenim* Leninovih besed opozorilo na manj očitien, vendar v tej neočitnosti vedno prisoten *pomenski horizont* vsega tega

V pomenskem horizontu Leninove misli pa je *človeškost* človeka (njegovo bistvo) *v njegovih hotenjih in smotrih bistvujoča brezpogojna volja do brezmejnega gospodovanja* — in ker je gospodovanje moč — volja do moči. To je metafizično (v duhu novoveške metafizike subjektivitete) razumljeno bistvo človeka, ki ga je v obratu metafizike po Heglu s to besedo prvič premislil in določno izrekel Nietzsche in tako — ne spremenil ali zavrnil, temveč — do kraja *dovršil* (prignal do vrha) novoveška metafizična pojmovanja bistva ali človeškosti človeka oz. novoveško *samorazumevanje* evropskega človeka, kakor ga je ta človek izrekal v svoji metafiziki.

Kako je pravzaprav s tem bistvom ali to človeškostjo človeka? Kako je s človekom, če je po bistvu subjekt brezpogojne volje do brezmejnega gospodovanja, ki zajema naravo, človeško družbo, zgodovino in sploh vse, kar kakorkoli je? Ali ni tedaj človek sam totalno zaslužjen po tem »absolutu«, totalno nesvoboden, beden privesek ipd. Sedaj smo zadeli na tisto že ob začetku te razprave postavljeno vprašanje, ali se nas ta v dosedanjem orisu iz njegovega lastnega pomenskega horizonta prikazana Leninova »filozofska« misel kakorkoli bistveno tiče, kako nas v bistvu prizadeva in ali nas sploh kako prizadeva v našem današnjem zgodovinskem žitju in bitju. S tem je v zvezi tudi vprašanje smisla preišljanja o Leninovi »filozofiji« danes, če naj bo ta premislek več kot le kaka gola historicična šolska razprava.

Če pomislimo na tisto, kar smo doslej povedali o Leninovi »filozofiji«, torej o tehniki in praksi kot obvladovanju narave, o dialektičnem materializmu, o organizaciji kot obvladovanju družbe, o znanostih, o dialektiki, o zgodovinskem materializmu, o »zvižaji uma« itd., zlahka opazimo, da se naše *današnje* zgodovinsko žitje in bitje dogaja *tako*, tj. da je tisto, *kar* je mislil in premislil in od koder je mislil Lenin, bistvo *našega* (svetovnega človeškega) žitja in bitja. Še določneje moramo reči: tisto, *kar se je mislilo* v Leninovi misli, kar se je v nji na samoprikrivajoč način pokazalo, je obenem bistvo našega dejanskega zgodovin-

pomenjenega; kot poskus pustiti enkrat izrecno do besede temu pomenskemu horizontu samemu vsaj v poglavitnem, izhajajoč pri tem iz njegovih besed in njihovega neposredno pomenjenega.

67 skega bivanja, zaradi česar je premislek Leninove »filozofije« način premisleka o nas samih, o naši dejanski zgodovini.

*Kar se je torej mislilo v Leninovi misli, to zgodovinsko JE, docelo neodvisno od tega, ali smo v naši (ali katerikoli drugi) institucionalni družbenopolitični ureditvi realizirali ali prezrli ta ali ona posamezna načela ali smernice, ki jih je Lenin v tej ali oni situaciji priporočal za to ali ono⁴⁰ in celo neodvisno od tega, ali spadamo med »socialistične«, »kapitalistične« ali »imperialistične« dežele. Ne tičejo se nas namreč *bistveno* te ali one Leninove besede, teksti, »načela«, teorije ipd. — ne tisto njihovo *neposredno pomenjeno* —, temveč se nas bistveno tiče njihov pomenski horizont, tisto, od koder in v čemer imajo njegove besede svoj pomen, tisto, kar se je mislilo v njegovi misli.*

⁴⁰ Mimogrede povedano je vztrajanje na kakih takih »leninističnih« načelih ali doktrinah ureditve družbe, gospodarstva, države, tovarn, plačevanja delavcev, partije, itd., sklicevanje na Leninove »genialne« vpoglede in rešitve ipd. docela proti duhu Leninove misli, docela *nedialektično*. Taka načela, doktrine in rešitve, čeprav so videti še tako trajne, se namreč po lastni dialektiki prej ali slej sprevržejo v svoje nasprotje; »genialne« Leninove »rešitve« namreč mahoma izgubijo tehtnost zaradi dialektičnega sprevrčanja ali spreminjanja samega objekta, ki je nekoč takim »rešitvam« ustrezal, medtem ko jim danes ne ustreza več in je treba zato najti nove, ustrezne rešitve. To je duh leninske dialektike, ki zahteva nenehno »večno približevanje objektu« v tistem smislu, kakor smo to opisali. V tem smislu je Leninova misel principialno, skoz in skoz *reformistična*, zahteva nenehno re-formiranje vsega vedno znova in znova. To pomeni, da je samo to stalno re-formiranje tisto, kar ima tu stalnost. Sklicevanje na Lenina (ali Marxa, Engelsa ipd.) pri vprašanih organizacije družbe, zatrjevanje zvestobe Leninovim takim ali drugačnim konkretnim doktrinam ima — če se ga poslužujejo politiki — v glavnem vedno samo propagandistični značaj (dobro namreč »vedo«, da dejansko in strogo vztrajanje na takih »načelih« prej ali slej neogibno pripelje do poloma). Drugače pa je s proforskimi doktrinami, ki so jim bile najprej trdno indoktrinirane take leninske doktrine, potem pa se jih nikakor ne morejo več znebiti in imajo za svojo sveto dolžnost, majati z glavami nad »nedoslednimi« politiki ali jih celo živčno kritizirati. Seveda ne mislim, da politikov ne bi bilo treba kritizirati, vendar se mi zdi kritika, ki očita politikom nezvestobo nekakšnim doktrinam, (cum grano sali, seveda) skrajno neplodno početje in to prav z vidika dialektike.

Toda iz tega preudarka še vedno ne uvidimo razločno in neposredno niti *da je* tako bistvo v vsem svojem pomenu res usodno v nas samih (v meni ali tebi), niti *kako* tu bistvuje; še vedno se nam zdi vse to govorjenje o brezpogojni volji do brezmejnega gospodovanja nekaj daljnega, vnanjega, kvečjemu nekaj, kar se morda tiče le mogočnikov, ne pa nas navadnih, pohlevnih ljudi. Saj kaj pa pravzaprav počnemo v tem življenju, če se prav od blizu pogledamo? Rodimo se, odraščamo, šolamo, imamo prijatelje, se veselimo, žalostimo, ljubimo, sovražimo, želimo si to ali ono, mnogo želj imamo, mnogo potreb, hočemo kaj doseči, se uveljaviti, se povzpeti prav do kakega vrhunca, ali pa zdrsnemo v samorazkrajanje (celo v samomor), delamo, nenehno kaj delamo, ustvarjamo, zasnujemo si družine, sanjamo o velikih delih in jih kdaj pa kdaj tudi zasnujemo, nenehno kaj pričakujemo, tudi obžalujemo, trpimo, se borimo za kaj ali proti čemu, želimo uveljaviti to ali ono, nenehno zadevamo na vse mogoče ovire, ki nas vzpodbujajo, da jih premagamo in okrepimo na njih svojo moč, celo želimo si kdaj pa kdaj ovir, da bi se na njih preizkusili itd. V vsem tem nenehno za čem *stremimo*, nekaj *hočemo*, v vsem tem nas nenehno prežema neki *nemir*, nikoli umirjeno in zadoščeno *hrepenenje*, ki se lahko stopnjuje v vse razžirajočo strast ali v brezglavo beganje ali pa sprevrne v melanholijo itd., vendar se nikoli ne umiri; nikoli ne odneha nemir hrepenenja, stremljenja in hotenja v človeku.

Če vse te svoje bistvene vzgibe lahko izkazujemo, če so ovire na tej njihovi poti za nas vedno obvladljive (in to na tak ali drugačen način vedno so, dokler še živimo, saj bi sicer ne živeli), tedaj se čutimo *svobodne*, brez kakih fatalnih ovir. Manj ko je za nas ovir, pred katerimi moramo še *odstopiti*, manj ko je takih ali drugačnih zahtev (bodi iz narave ali družbe), ki so nam še neobvladljive in se jim moramo še popolnoma ukloniti, tembolj *svobodne* se čutimo. Pri premagovanju teh ovir in zahtev se poslužujemo lahko različnih sredstev in spoznanj ali izkustev in bolj ko so naša sredstva in znanja izpopolnjena, več in večjih ovir in zahtev lahko obvladamo in tembolj *svobodne* se ne le čutimo, temveč *dejansko smo*. Pri vsem tem se lahko povežemo tudi z drugimi ljudmi in v taki skupnosti se še bolj uveljavlja naša svoboda in moč.

Tu torej, v teh neznatnih vzgibih našega nemira, želj, strasti, slasti, radosti in trpljenja, v tem nepotešljivem nenehnem *hrepenenju, stremljenju in hotenju vsakogar izmed nas, emfatično domuje in bistvuje kot v svojem izviru brez-pogojna volja do brezmejnega gospodovanja ali na kratko volja do moči*. Izhajajoč iz tega izvira, se razrašča in uteleša v proizvodnih sredstvih ali tehniki, v organizaciji, v človeku, skratka *v vsem*, kar pritegne ali *mobilizira* ta vse bolj naraščajoči krožni veletok v svoje kroženje in to je vse, kar je.

In prav zato, ker se *stopnjevanje volje do moči* človeku obenem izkazuje kot stopnjevanje njegove lastne *svobode in človeškosti*, ker ta brez-pogojna volja do brezmejnega gospodovanja, *katere subjekt je človek po nji sami*, domuje in bistvuje v njegovem najbolj intimnem srcu in je *kot taka* tudi dejansko utelešena v bistvu vsega, kar je in se godi, *ima ta volja do moči v proizvajajočem ali ustvarjajočem človeku svojega največjega in najbolj pristnega, emfatičnega potrjevalca, najbolj čisto, emfatično utelešenje svojega večnega DA*.⁴¹ Človekovo bit nosi volja do moči in med človekom in voljo do moči stoji ta ljubeči, potrjujoči DA, ki je DA te volje same sebi sami. Prav zato se človek v kroženju stopnjevanja volje do moči (tj. »evoluciji družbene biti« ali v procesu tehnično-organizacijskega obvladovanja narave, družbe, zgodovine, samega sebe in vsega, kar je), v bistvu ne čuti in ni nesvoboden, ne čuti se zaslužjenega po volji do moči kot kakem tujem »absolutu«, ni beden privesek kakega procesa.

Ko to zatrjujem, seveda že sam slišim ugovor, da je človek vendarle še danes podrejen, ker je »odtujen« temu svojemu bistvu, česar doslej nisem omenjal. Toda tu mi gre predvsem drugim za to, da bi pokazal pomenski horizont *Leninovih* »filozofskih« (in drugih) misli, ne pa da bi razlagal kake *svoje* poglede na svet in življenje. Lenin pa je za to odtujenost vedel, ko je govoril o deformiranosti človeš-

⁴¹ Posebej želim tu opozoriti na to, da so tu uporabljene besede svoboda, človeškost, bistvo človeka, potrjevanje ipd. mišljenje v *metafizičnem smislu* in da je dani fenomenološki opis človekove apetitivne asfere že opis človekovega metafizičnega samorazumevanja svojega bistva.

kega materiala, s katerim je treba graditi komunizem.⁴² Bilo bi absurdno to spregledati. Vendar je to odtujitev pojmoval kot neko začasno, torej odpravljivo, bistveno ne-bistveno deformacijo človeka. Odtujitev pri Leninu ne more pomeniti karkoli, kar si utegnemo s to močno izrabljeno besedo misliti, *bistvo odtujenosti* je v pomenskem horizontu njegove misli *človekova nedoraslost brezpogojni volji do brezmejnega gospodovanja*, nedoraslost njenemu usodnemu pozivu, človekova nezmožnost, da bi jo prevzel nase kot svoje najbolj lastno. Zato pravi Lenin na že citiranem mestu v Materializmu in empiriokriticizmu, kjer daje najbolj jedrnato oznako zgodovinskega materializma, naslednje: »Najvišja naloga človeštva je, zajeti to objektivno logiko gospodarske evolucije (evolucije družbene biti) v splošnih in osnovnih potezah, da bi se nji kolikor mogoče natančneje, jasneje in kritičneje prilagodila družbena zavest naprednih razredov v vseh kapitalističnih deželah.« (Lenin je to napisal v času, ko še ni bilo »socialističnih« dežel).

Ta odlomek pove, da je brezpogojni volji do brezmejnega gospodovanja potreben človek, ki ji zares *zadošča*, novi človek; tak človek pa je tisti in samo tisti, v katerem ta volja do moči je *po sebi IN za sebe* ter takó zgodovinsko bistvuje, zakaj samo tak človek jo bo tudi brezmejno potrjeval kot svoje bistvo, kot svojo svobodo, človeškost in blaženost. Prav zato je »*najvišja naloga človeštva* zajeti objektivno logiko evolucije družbene biti« (kar v prikazanem pomenskem horizontu Leninove misli pomeni: spoznati voljo do moči, slišati v lastnem bistvu njeno zahtevo in poziv po brezpogojnosti in brezmejnosti kot zahtevo in poziv po brezmejni *človeškosti*), »*da bi se* nji kolikor mogoče natančneje« prilagodila družbena zavest (kar spet pomeni: da bi človek sprejel nase in dejansko potrjeval voljo do moči kot svoje najbolj lastno bistvo, kot svobodo in človeškost). Najvišja naloga ni v tem, da bi s tako

⁴² »Komunizem lahko gradimo in moramo graditi iz množičnega človeškega materiala, ki je pokvarjen po stoletjih in tisočletjih suženjstva, tlačanstva, kapitalizma, drobnega in razdrobljenega gospodarjenja, ki je pokvarjen v vojni vseh proti vsem za borno mesto na trgu, za višjo ceno proizvodov dela.« (Zapisi Leninovega Inštituta, T. I, str. 98 v ruščini.)

71 prilagoditvijo zavesti tej družbeni biti zmagala v vseh de-
želah komunistična revolucija, temveč predvsem v tem, da
bi volja do moči dejansko bistvovala, bila po sebi in za
sebe ter tako sploh *bila*. Dokler torej človek ni po bistvu
izroččen (dorasel) volji do moči, tako dolgo tudi ta brezpo-
gojna volja, ki zahteva človeka, da bi bila, ne more biti.
Ker pa je najbolj notranji gon vsake volje do gospodovanja
njena *zahteva* po brezpogojnosti in brezmejnosti (in to
tudi »ko še ni« stopnjevana do te stopnje in prav tedaj),
se ta njen gon ali zahteva izroča človeku v njegovem bistvu
kot nepotlačljiv poziv in izziv k temu stopnjevanju njegove
človeškosti, v to igro brezmejnega stopnjevanja, gospodova-
nja in moči; — ta poziv in izziv ni nič drugega kot človeko-
vo lastno hotenje. Tak *novi* človek se po Leninu poraja
kot po lastni avantgardi (leninski partiji novega tipa) orga-
nizirani in osveščeni svetovni proletarec. In najvišja naloga
človeštva je, da iz sebe vzgoji novega človeka za novo epoho
zgodovine, ki prihaja in je kot prihajajoča že tu — *človeka*
brezpogojne volje do brezmejnega gospodovanja za epoho
dejanskega in zavestnega (po sebi in za sebe obstoječega)
stopnjevanja volje do moči kot stopnjevanja lastne človeško-
sti; torej je najvišja naloga udejanjenje bistvenega imperi-
alizma kot zgodovinske resnice, v katerem ima ta človek
svojo svobodo, človeškost in srečo *in je tako njegov večni*
DA.

Na opisan način se torej to, kar se je mislilo v Leninovih
mislih, namreč ta bistveni imperializem, neposredno tiče
nas samih v našem današnjem zgodovinskem bistvu; tiče
ne kot kaj vnanje gospodovalnega, omejujočega, prisilnega,
težkega in morečega, temveč: *ta bistveni imperializem je*
emfaza človeka v izvornem pomenu te besede, *emfaza*, ki
je prežeta z večnim DA potrjevanja. Ta imperializem
je emfaza tistega novega človeka brezpogojne volje do
moči, ki smo ga omenjali prej in ki je v sebi udejanjil
in dognal do vrhunca svoje *metafizično* bistvo; je emfaza
človeka dovršene metafizike — današnjega človeka.

Kaj pravzaprav pomeni ta »emfaza«? Navadno mislimo
s tem *zanos*, kar ni napačno, vendar nam danes ne pove
vsega tistega, kar govori grška beseda *émphasis*, ker razu-
memo *zanos* zgolj psihološko. Grška beseda *émphasis* (po-

kazanje ali kazanje in poudarjena označitev (pokaz), moč ali poudarek izraza, ki več pomeni kot izreka, več nakazuje kot kaže) ima svoj pomen od besede *em-phaino*, pokazati se v ali na ali pri čem, prikazati, dati videti (nekaj v nečem), nakazati. *Émphasis* je torej neko tako poudarjeno pokazanje ali izkazovanje, ki nakazuje več kot kaže, pri čemer je prav to nakazano »več« tisto za-maknjeno, zaneseno-zanosno, tisto za-čudenje, po katerem dobi *émphasis* pomen *zanosa*, zamaknjivosti, *ekstasis*.

Kaj pomeni to, da *nekaj* nakazuje več kot kaže? Bivajoče (nekaj) se kaže v svojem *prikazu* in s tem kazanjem *sebe* v svojem prikazu nakazuje »nekaj več«, namreč to, *da je*, nakazuje svojo *bit*, ki jo lahko le nakazuje, ne more pa je pokazati tako, kakor se samo kaže v svojem prikazu. Prav njegova *bit* kot »več« od zgolj bivajočega v prikazu je tisto *za-čudenje*, tisto za-maknjeno, čudo-vito; nobenega drugega »VEČ« namreč ni na bivajočem. To zadeva samega človeka kot neko bivajoče, ki se kaže v svojem prikazu in si nakazuje v njem to čudo-vito, tisto za-čudenje, tisto za-maknjeno — namreč svojo *bit*. Bivajoči človek »ima« le v taki emfazi svojo bit. Če torej emfaze ne mislimo psihološko, zadeva človekovo razmerje do biti bivajočega. (V podobnem globljem izvornem pomenu nam govori tudi beseda »entuzijazem«, ki izhaja iz grškega *en-theos*, zanesen od boga, poln boga; zgrešili pa bi najbrž bistveno, če bi tu *theos* razumeli iz našega navadnega pojmovanja boga.) K tej grški besedi sem se moral vrniti zato, ker najdoločneje nakazuje tisti izvor večnega DA, v katerem je volja do moči kot razmerje med človekom in bitjo zanosno pri sebi. Imperializem je emfaza človeka kot človekovo tako poudarjeno pokazanje in izkazovanje, ki nakazuje več kot kaže, kjer se v tem več nakazuje oni ekstatični DA potrjevanja in z njim tisto čudo-vito, tisto za-čudenje, tisto za-maknjeno takega pokazanja in izkazovanja in potrjevanja človeka, kar vse je daleč od kakega psihološkega pojmovanja emfaze ali zanosna kot nekakšnega zgolj subjektivnega psihičnega stanja, ki mu ta ali oni posameznik kdaj pa kdaj lahko zapade. Imperializem kot emfaza človeka izkazuje torej neko razmerje med človekom in bitjo bivajočega — pri Leninu *materijo*. O tem smo že prej govorili in bomo še več pozneje.

Po vsem dosedanjem premisleku lahko tudi odgovorimo na naše začetno vprašanje, kaj je tisto, kar se uveljavlja in govori pod vnanjimi plastmi banalne Leninove zgolj razredne bojne ideologije. Nič drugega kot bistveni imperializem v opisanem vse zajemajočem pomenu, imperializem kot emfaza človeka. *Leninova celotna misel je prikrivajoče razkritje bistvenega imperializma človeka nove epohe svetovne zgodovine.* Tisto neposredno pomenjeno Leninovih besed in misli je gola bojno razredna (celo časovno in krajevno omejena) *ideologija* in to neposredno pomenjeno ali ta ideologija sama s seboj zakriva⁴³ lasten pomenski horizont — to je tu v glavnih potezah prikazani bistveni imperializem. Ta pomenski horizont je tudi neka, sicer v popolnoma drugem pomenu mišljena »ideologija«, namreč »ideologija« opisanega novega bistva človeka — človeka brezpogojne volje do brezmejnega gospodovanja — in kot taka po zasnutku, ne po izvedbi, neka skrajna zaostritev evropske novoveške metafizike v njenem prevratu po Heglu. »Ideologija« ne v smislu postavitve nekih vrhovnih idej kot vse-določujočih, temveč kot *prikrivajoče-razkrivajoči* samo-za-govor bistvenega imperializma. Ta samo-za-govor ne pomeni zgolj kakega zagovarjanja, apologije, temveč način samoafirmirajočega dviga tega imperializma v obstojanje po sebi in za sebe. Ta način označuje in je lasten dialektičnemu in zgodovinskemu materializmu od Marxa in Engelsa do Lenina. Njegova poglobitna poteza je *prikrivajoče razkrivanje*, kar pomeni, da v vsem vsepovsod prihaja do besede in govori ta bistveni imperializem in se obenem s tem govorom samim obenem že prikriva.

To je presenetljivo. Odkod ta nenavadna poteza? Da Marx, Engels ali Lenin ne bi bili imeli časa za izčrpno in primerno eksplikacijo svojega filozofskega zasnutka, ker da so imeli preveč dela s konkretnjšimi nalogami, to se mi zdi prepovršna razlaga, saj ostane še vedno vprašanje, zakaj pa se ni nikomur od njih postavila zahteva po primerni

⁴³ Želim prav posebno naglasiti, da s tem nikakor ne mislim na kako Leninovo namerno dvoličnost itd. Domnevati tu kaj takega, se pravi sploh ničesar razumeti, docela zgrašiti celotno tu prehojeno miselno pot.

eksplikaciji filozofskega zasnutka kot neodložljiva, kot nekaj, za kar si je kratkomalo treba vzeti čas.

Tu si dovoljujem neko razlago, ki najbrž sploh ne more več veljati za razlago. Ta »razlaga« je v nečem, kar kot podton spremlja vso našo dosedanjo razpravo. Česarkoli smo se namreč — eksplicirajoč pomenski horizont Leninove misli — v naši razpravi dotaknili, v vsem smo naleteli na *isto*, povsod in v vsem eno samo dolgočasno ponavljanje istega, v vseh mogočih variantah in inačicah, v vseh poglavitnih besedah vedno in vedno dolgočasno istega. Toda to je videti, kakor da se sploh ne tiče same Leninove misli, tistega v nji mišljenega samega, temveč da je prej rezultat moje nezmožnosti za zanimivo, pestro in plastično opisovanje ali pa — še huje — rezultat zgolj nekakšnega mojega »redukcioniističnega« pristopa, ki vse mnogotero in pestro Leninove misli samovoljno zreducira na zmeraj isto. Če bi bilo to drugo res, potem ta »razprava« sploh ne bi bila *razprava*, zakaj kako naj bi bila samovolja — razprava. *Dolgočasna istost, ki na neoprijemljiv način izstopa iz bistvenega imperializma*, najbrž ni stvar takega ali drugačnega teksta. Tu moram določneje reči, da do slutnje dolgočasja vse-istosti ali vse-enosti razkritja bistvenega imperializma pravzaprav ne more pripeljati pričujoči (ali kateri koli drugi) tekst sam za sebe, saj je zagledanje tega v tekstu mogoče le iz že vnaprejšnjega »izkustva« tega *dolgočasja* kot neke izpraznjene opustelosti, ki srka vse v svojo praznino. Če dopustimo vsaj možnost, da to dolgočasje vse-istosti ali vse-enosti vendarle pripada tistemu, kar je mišljeno v Leninovi misli sami (na nji sami skrit način), če pomislimo, da se kot tisto, kar je v tej misli mišljeno, v bistvu razkriva vse, kar je, tedaj bi *dolgočasje* te monotone vse-enosti bilo nekaj v samem tem bistvu bistvujočega in bi bistveno prizadevalo človeka samega; z njim, po njem in v njem pa bi se *mahoma* odprlo nekaj *docela drugega* (pokazala bi se *razlika* v »vse-enosti«), ki bi kot blisk zatrzalo v vsej zgradbi imperializma.

Če smo rekli, da je bistveni imperializem *emfaza* človeka, emfaza novega človeka brezpogojne volje do moči v novi epohi zgodovine sveta, tedaj bi *neprikrito* razkritje tega imperializma pokazalo tudi to bistveno dolgočasje vse-enosti in iz one čiste emfaze same bi se v nji sami odprlo bi-

75 stveno dolgočasje ter jo kot monotona megla vse bolj zamagljevalo. Prav sivina bistvenega dolgočasje bi prinesla s seboj blisk *razlike* v »vse-enosti«, ki trzne v zgradbi imperializma. Kaj to v celoti pomeni, če bi bilo tako, tega danes najbrž ni mogoče zaslutiti. Znamenja so — ne le v svetu, temveč mnogo pristneje v človeku — ki nakazujejo omejnjeni trzaj v zgradbi bistvenega imperializma človeka.

Kaj prinaša v zgodovinskem smislu s seboj to, če se v samem (metafizičnem) bistvu človeka kot njegovi emfazi nenadoma pokaže *sivina dolgočasje* vse-enosti in je to dolgočasje bistveno? Ali ne »odhaja« s tem ona emfaza in *njen* večni DA potrjevanja? Ali z »odhajanjem« *tega* DA »prihaja« kakšen docela *drugačen* DA, docela *drugačna* emfaza, da bi človek sploh še mogel živeti? Ali ne bi z »odhodom« te emfaze in njenega večnega DA vred »odhajal« tudi imperializem? Na kaj se tedaj postavlja svet nove epohe zgodovine — če še sploh je zgodovina? In kaj je tedaj vse, kar je? V vsa ta čudovita vprašanja se tu ne moremo spustiti — iz vseh je čutiti trzaj v zgradbi imperializma.

Slutnja razkritja onega bistvenega dolgočasje nam nakazuje odgovor na vprašanje, zakaj se je bistveni imperializem razkrival na *prikrivajoč* način. Prej omenjeni *samo-za-govor bistvenega imperializma* (v Marxovih, Engelsovih in Leninovih mislih) *se mora goditi na način prikrivajočega razkrivanja zato, da bi bil ta imperializem v svoji polni, neskaljeni emfazi*. Prav kot *tak* samo-za-govor bistvenega imperializma je in mora biti dialektični in zgodovinski materializem »*ideologija*«. Še neprimerno bolj skrito kot to *prikrivajoče* razkritje bistvenega imperializma pa ostaja tej »*ideologiji*« vprašanje o samem tem *prikrivanju in njegovi osnovi*.

Prej smo videli, da z vso našo dosedanjo razpravo nakazani bistveni imperializem nosi in vzdržuje neko usodno zgodovinsko *razmerje človeka do biti bivajočega*, zakaj vse, kar je, kar je sploh mogoče srečati, in tudi človek sam, skratka »*bivajoče*« v celoti JE le po njem in v njem. Nenaavadno pa je, da kljub — kot je videti — centralnemu pomenu tega razmerja do biti ostajata takó to *razmerje* kakor tudi *bit* v Leninovem (in vsem) dialektičnem in zgodovinskem materializmu docela nevidna in ne-premišljena. Če Lenin tudi omenja bit, misli s tem materijo v gibanju. Če

govori o družbeni biti, misli s tem dejanski življenjski proces družbe. Ostaja pa popolnoma nevprašano, kaj imajo skupnega življenjski proces družbe, materija v gibanju in bit.

In če Lenin v nevprašljivi samoumevnosti reče: »V svetu ni nič drugega kot materija v gibanju, ...« ali če zatrjuje, da »zunaj materije v gibanju ne more biti nič«, ostaja sam ta *nič* docela ne-premišljen, čeprav je — kljub svoji do kraja obrabljeni samoumevnosti — izrečen v nekem *bitstvenem* pomenu. Spričo takega izgovarjanja nič se nam vsiljuje vprašanje: ali ni neogibno, da se nam *nekako* razkrije ta nič, *še predno ga moremo izreči*, pa čeprav ga izrekamo v popolnoma nevprašljivi samoumevnosti? In ali smemo v pristnem filozofskem premisleku zavrtniti upravičenost takega vprašanja o nič, če nam je ta nič vedno »potraben« za izrekanje biti? Pa še drugo vprašanje se pokaže. V kakšni zvezi namreč je ta *nič* z materijo v gibanju kot *bitjo*, če ga Lenin neglede na obrabljeno samoumevnost izreka v *bistvenem* pomenu in to prav ko govori o materiji v gibanju?

Pod vnanjimi plastmi Leninove misli torej nenadoma zadenemo na vrsto najfundamentalnejših vprašanj v tistem trenutku, ko je bilo že videti, da se je vse lepo izteklo in izšlo, ne da bi ostalo še kako fundamentalno vprašanje. Pri tem so ta vprašanja tako temeljna, da vse počiva na njih. Seveda to v teh vprašanjih vprašano niso kake konkretno otipljive reči in videti je celo, kot da bi šel ves premislek tu v neko totalno razredčeno abstrakcijo ali celo v čisto praznino, ki naj bi jo polnile prazne spekulacije. Kljub temu želim poskusiti — če nič drugega — vsaj razviti eno od teh vprašanj.

V. MATERIJJA – BIT

Ko smo govorili o Leninovem nenehnem zatrjevanju tega, da obstaja materija-v-gibanju v bitni neodvisnosti od človeka in njegovega mišljenja, se nam je prav iz Leninevega uvajanja človeške prakse kot temeljnega ontološko-gnozeološkega kriterija pokazala prav *bitna odvisnost* te materije-v-gibanju od človeške dejanskosti, prakse, življenja. To se nam je tam zdelo paradoksalno in potrebno podrobnejše razlage. Med tem so bili narejeni poglobitvi koraki te razlage, ki nam sedaj omogočajo določene razumeti oni paradoks.

Kakor smo videli, nam v pomenskem horizontu Lenineve misli šele praksa zagotavlja resničnost postavke materije v gibanju kot tistega vnanjega, kar deluje na naše čute. Praksa ali tehnika v najširšem pomenu je za ta pogled način kompleksnega samoizkazovanja materije v gibanju, njene re-akcijskosti kot zadnjega temelja prakse. Ker pa šele ta praksa ali *tehnika* (skupaj z vso znanostjo) pripelje do gotovosti tega, da materija v vsem svojem *takem* pomenu *obstaja* in tudi *kako* obstaja, se pokaže razmerje med prakso in materijo-v-gibanju obrnjeno: materija-v-gibanju se v svojem celotnem pomenu pokaže kot *točka zbranosti* vseh razmerij *tehnike* (vključno znanosti) same. Ta »točka« je kot *glavna točka perspektive* (po analogiji perspektivnega slikanja) vedno iz kateregakoli očišča *horizont* vseh znanstveno tehničnih razmerij (celotne človeške prakse) in neogibno pripada sami tej perspektivnosti. Glavne točke perspektiv *vseh možnih očišč* v tem svetu tehnike, dela in potreb »sestavljajo« njegov celoten horizont, ki je materija-v-gibanju ali »bit«. Prav po svoji različnosti od

prirodoslovnega pojmovanja materije je Leninov »filozofski«
 pojem materije *perspektivni skrajni horizont vsega prirodoslovja, znanosti in tehnike*, skratka prakse (kot totalitete sveta tehnike, dela in potreb) in pripada tako neogibno nji sami. *Ta Leninov pojem materije bi lahko označili kot radikalno znanstveno tehnično »preparacijo« in izpostavitev možnosti tehnike same in kot tak je horizont modernega sveta znanstveno tehnične proizvodnje in potreb.* Med tehniko in materijo-v-gibanju kot njenim skrajnim horizontom vlada nerazločljiva *sovisnost*. Zato ne moremo reči, da je materija v gibanju dobljena zgolj kot skrajna *abstrakcija* iz tehnike ter šele potem kot taka abstrakcija hipostazirana v »temelj sveta«; prav tako pa tudi ne moremo reči, da je materija-v-gibanju zadnji *vzrok* tehnike (misleč pri tem abstrakcijo in vzrok v tradicionalno-metafizičnem pomenu). *Materija-v-gibanju je perspektivna točka zbranosti vseh bistvenih razmerij tehnike (prakse, ki zajema vse, kar kakorkoli je), kjer so prav totalna mobiliziranost vsega ali vse-u-tek-očinjenost, vseskozna re-akcijskost in totalna preračunljiva razpoložljivost vsega v začasni obstojnosti predstavljenega (kar je vsa vsebina dialektike) taka bistvena razmerja. Ta razmerja so pravzaprav temeljne poteze »biti« vsega tehnično bivajočega (in v tehničnem svetu je tako vse, kar je), zaradi česar more materija-v-gibanju kot perspektivna točka zbranosti vseh teh »bitnih« razmerij prevzeti vlogo in pomen »biti«.* Zaradi tega je ta materija-v-gibanju dialektična ali natančneje: *materija-v-gibanju in ta dialektika sta absolutno isto in kot to isto »bit«.* Ta materija-v-gibanju kot »bit« ni le kak konstrukcijski pripomoček,⁴⁴ temveč je kot prej omenjena nujna perspektivna točka *zbranosti* vseh bistvenih razmerij tehnike ali pra-

⁴⁴ Lenin to odločno odklanja. Ko npr. Deborin v svojem »Dialektičnem materializmu« mimogrede omeni, da ima dialektični materializem materijo za »... edino primerno orodje za sistematizacijo izkustva ...«, Lenin besedo »orodje« obkroži in pripiše na rob: »*Neumen termin!*« (Gl. Fz str. 477). Za vnanjo ideološko plast Leninove teorije je ta termin *neumen* zaradi tega, ker nakazuje, da taka materija ne bi mogla biti »neodvisna« od človeka. Toda tudi v globlji plasti Leninove teorije (za »ideologijo« imperializma) materija-v-gibanju ne more veljati le kot kak pripomoček ali orodje.

79 kse neko tako *osredotočenje*, ki vse (tudi človeka samega) *poganja v nenehni tek kroženja te tehnike same*. Zdi se, kakor da tu že samovoljno in poljubno pripisujemo materiji-v-gibanju nekaj, kar nima nikakršne zveze več z njo in še manj z Leninovo mislijo. Toda, če pomislimo, da so se nam vse znanosti, tehnika, praksa, narava, zgodovina pokazale v pomenskem horizontu Leninove misli *po bistvu* kot posebni načini utelešenja ene same brezpogojne volje do brezmejnega gospodovanja, če je bistvo leninske *dialektike* največja sproščenost volje do moči v njeni zahtevi po brezmejnosti in brezpogojnosti, tedaj je postavka materije-v-gibanju tisto njeno *osredotočenje* (koncentrat, koncentracija, concentratio), ki zbira v sebi celoten veletok v sebi krožečega stopnjevanja volje do moči in s tem zajema vse, kar je, tj. vesoljstvo stvari in bitij obsegajoči zgodovinski tehnični svet. Zato Lenin svojo fundamentalno ontološko-gnozeološko tezo lahko na kratko takole izreče: »Svet je materija v gibanju...« ali »v svetu ni nič drugega kot materija v gibanju«. In prav kot taka ima materija-v-gibanju zanj pomen »biti« ter jo kot tako lahko določi samo s »pomočjo« niča.

Materija-v-gibanju je kot znanstveno tehnična iz-postava možnosti tehnike (njenege skrajnega horizonta) po sami volji do moči postavljeno *osredotočenje (koncentracija) te iste volje do moči; ta »bit« (= materija) je torej po svojem pomenu postava volje do moči*. Volja do moči sama določa in nosi *bit* človeka in vsega ostalega bivajočega; izkazuje se kot nosilka zgodovinskega bistvenega človekovega razmerja do biti. To zgodovinsko razmerje med človekom in bitjo se je pokazalo kot bistveni imperializem in ta je *zgodovinska resnica*. »Bit« ali materija-v-gibanju kot *postava* brezpogojne volje do brezmejnega gospodovanja je iz vseh možnih točk perspektiv (za vsa možna očišča v *takem* svetu) »sestavljene« *perspektivni horizont* tehnike in dela (ta horizont je že *ta* svet) in stoji kot taka v svoji zgodovinski resnici, kar pomeni, da sovpada z bistvenim imperializmom kot pomenskim horizontom vse Leninove misli. Pri tem »bit« kot *postava* nakazuje še naslednje pomene: postava kot *zakon* volje do moči (»samozakonodajnost«, absolutna »avtonomnost«) in postava kot »lik«, s katerim si volja zagotavlja svojo institentnost ali indenti-

teto svojega bistva; *stava* v besedi po-*stava* pa nakazuje tudi *nenehnost stavljenja* (stalno gibanje preračunavajočega delovanja) in nenehni *riziko*, ker si volja do moči nikoli z ničemer ne more zagotoviti absolutne varnosti same sebe in se tako zaustaviti v nenehnem samopostavljanju.

Nazadnje moramo uvideti, da ta materija-v-gibanju ali »bit« niti ni kaka zgolj *človekova* »naprava« ali »pripomoček«, ki bi bil odvisen od človeka samega zase, niti ni kaj absolutno »neodvisnega« od vse človeške dejanskosti, ker je *postava* volje do moči kot *človeškosti* človeka (subjektivitete subjekta), ki jo nosi in spolnjuje bistveni imperIALIZEM kot zgodovinska resnica, v katerem sta si izročena človek in bit.

Z dosedanjim opisom je vsaj v poglavitnih potezah nakazan pomen Leninove ontološke postavke materije-v-gibanju kot perspektivne točke zbranosti vseh poglavitnih razmerij tehničnega sveta, kot osredotočenje (koncentracija) bistvenega imperializma, ki je zgodovinska resnica in se na samoprikrit način razkriva (kot »ideologija«) v Leninovi misli.

Vendar se v Leninovih opredelitvah »filozofskega« pojma materije sicer komajda nakaže še neki docela drugačen in še bolj prikrit pomen, ki ostaja za Lenina in tudi za poznejše »dialektične materialiste« docela neopazen, neviden, skrit. Za kaj gre?

Da bi svoj materializem razlikoval od prejšnjega materializma, kakor tudi da bi zavrnil iz takratne fizike izhajajoče kritike filozofskega materializma, ki so se opirale na fizikalne teorije o »izginjanju materije«, je Lenin v Materializmu in empiriokriticizmu moral »korigirati« tudi *in predvsem drugim* stari, lahko bi rekli »atomistični« pojem materije z vpogledom, da ni nobenih nespremenljivih elementov ali bistev stvari.

Taki nespremenljivi elementi so bili npr. atomi. Moderna fizika je odkrila komplicirano zgradbo atomov iz elektronov, protonov, nevtronov, pozitronov kakor tudi spreminjanje le-teh v »valovanje«, ki naj bi ga morda sestavljali spet sub-subatomske delci, ki bi spet bili le neka oblika gi-

81 banja itd.⁴⁵, vsled česar so nastale teorije o »izginjanju materije«, o čemer Lenin govori. V nasprotju z omenjenim atomističnim ali »metafizičnim« pojmom materije postavi Lenin »dialektični« pojem materije: »Edina 'lastnost' materije, za priznanje katere je vezan filozofski materializem, je lastnost, da je objektivna realnost ...« (Mie, V., 2)

Za Leninovo pojmovanje torej ne izginja materija kot *objektivna realnost*, temveč »... izginjajo lastnosti materije, ki so se nam zdele absolutne, nespremenljive, prvobitne«. Pojem materije torej »... ne označuje nič drugega kot objektivno realnost ...« (Mie, V., 2) — »Pojem materije ne izraža nič drugega kot objektivno realnost, ki nam je dana v čutu« (Mie, V., 3) Tak »dialektični« pojem materije, po katerem materija v filozofskem smislu ni vezana na nobeno fiksno vsebinsko določilo in je tudi nikoli ne bo mogoče vezati na karkoli določno-fiksne, ker ni drugega kot obstajanje ali »bit«, ki je »pred« vsemi določili, tak pojem materije nujno implicira *gibanje*. Pri tem je predvsem pomembno uvideti, da ta materija ni le NEKAJ v gibanju, temveč je gibanje samo. »Metafizični, tj. antidialektični materialist lahko predpostavlja obstajanje materije brez gibanja (četudi le začasno, do prvega impulza' itd.). Dialektični materialist ne le, da ima gibanje za neločljivo lastnost materije, temveč zavrača tudi poenostavljeni pogled na gibanje itd.« (Mie, V., 3).

Ne da bi se spuščal v mnoga vprašanja, ki se s tem v zvezi odpirajo, se mi zdi potrebno opozoriti na nekaj drugega, namreč na neko neeksplicitno, neočitno, zasuto in potlačeno pomensko plast te Leninove določitve materije. Tej

⁴⁵ Ko govori Nobelov nagrajenec za fiziko *Erwin Schrödinger* o predstavi nespremenljivega, fiksne delca materije, pravi: »To pojmovanje moramo po novem obratu, ki je bilo uvedeno v atomistiki z deli Heisenberga in de Broglieja iz l. 1925, zavreči. (...) Dejstva opazovanja nas silijo, ko hočemo zadržati predstavo o atomu, da izključimo zadnje sestavne delce materije iz kategorije ugotovljivih individuov. (...) Atomu manjka tista najprimitivnejša lastnost, na katero navadno mislimo pri koščku materije. Mnogi starejši filozofi, če bi jim mogli pokazati ta primer, bi rekli: vaši novomodni atomi ne sestojijo sploh iz nobene snovi, so čista oblika.« (E. Schrödinger: *Was ist ein Naturgesetz?*, R. Oldenbourg Verlag, München/Wien, 1967, str. 135, 136).

prekriti pomenski plasti Leninove misli, o kateri tudi on ni nikjer eksplicite razmišljal, bi se bilo mogoče približati prav s premislekom njegovega centralnega pojma materije. Poglavitno je, da Leninov novi filozofski, »dialektični« pojem materije izključuje *vsako možnost vsebinskega definiranja materije kot nečesa dokončno-fiksnega*. Tako npr. na vprašanje, kaj je materija, ni mogoče več odgovoriti npr.: materija so atomi, ali materija so taki in taki subatomske ali subsubatomske delci (ki jih današnja fizika že išče in obenem ve, da taki »delci« sploh niso »koščki materije«), ali materija je »elektrika«, »energija«, »valovanje«, »polje« ipd. itd. ali vse to skupaj, čeprav je vse to »materialno« v Leninovem filozofskem smislu. Skratka, *odgovora na vprašanje, KAJ je materija, NI, če vprašanje vprašuje po nečem nespremenljivem in stalnem*, kar bi kot nekakšen fiksni, bistveni element v filozofskem smislu sestavljalo VSE materialne sestave (vse stvari) sveta. Lenin pravi: »... izginjajo lastnosti materije, ki so se nam zdele absolutne, nespremenljive, prvobitne«.

Vprašanje, KAJ nekaj je, je v zgodovini evropske misli ravno vprašanje o *kajstvu*, o *quidditas*, Washeit, Wesenheit, torej o *bistvu*. Če torej Lenin izključuje iz pojma materije vsakršno »nespremenljivo bistvo stvari«, tedaj pravzaprav v odnosu do filozofskega pojma materije izključuje samo možnost vprašanje o *bistvu* v tem smislu. Novi »dialektični« pojem materije/gibanja/bitosti torej ne le, da ne dopušča odgovora na vprašanje, *kaj je ta materija*, temveč izključuje že samo *vprašanje o bistvu* v smislu tradicionalne filozofske določenosti bistva.

Zakaj pride do take izključitve vprašanja o bistvu iz pojma materije-gibanja /bitosti/ realnosti, pove Lenin, ko pravi, da pojem materije »ne označuje nič drugega kot objektivno realnost«, kakor tudi, da »edina ‚lastnost‘ materije ... je lastnost, da je *objektivna realnost*, ki obstoja zunaj naše zavesti«. Besedo »lastnost« je postavil Lenin v narekovaje, da bi nakazal, da v tej izjavi *obstajanje* ali *realnost* ali *bit* ravno NI *lastnost* materije, ker le-ta v filozofskem smislu ni nič drugega in ne more biti nič drugega kot *realnost*, *obstajanje*, *objektiviteta*, torej *samo bit sama*. Ker je torej materija/realnost/bit *in samo to*, ker pojem materije ne označuje »nič drugega« (podčrtal Lenin sam), ker je to

83 »edina ‚lastnost‘«, torej edino, kar lahko o nji rečemo v filozofskem smislu, *mora odpasti vprašanje, KAJ je materija, če vprašuje po neki bitnosti, bistvu ali neki fiksni lastnosti.* Takó postavljeno vprašanje namreč sili odgovor v to, da *materijo v filozofskem smislu kot (in »nič drugega« kot) realnost-bit* nasilno spremeni v nekaj *bivajočega*, torej zgolj *materialnega*, tj. v neko *določno, nespremenljivo stvar* (atom, elektron, sub-subatomske delec, »energijo«, »valovanje« ali sploh nekaj *bistveno, vsebinsko določljivega*) in tako spet zapade nazaj v »antidialektični«, »metafizični« pojem materije/*biti* kot NEČESA, tj. materialnega bivajočega in v tej materialnosti stvar-no vsebinsko določljivega (in tako nujno, a neupravičeno spremenjenega v na sebi nespremenljivo bistvo vsega).

Kaj se iz vsega tega pravzaprav kaže, kaj se tu »dogaja«, zakaj ponovno načenjamo vprašanje o materiji pri Leninu?

Če pozorno premislimo navedene Leninove formulacije, zagledamo v njih razpiranje neke *razlike* med materijo kot realnostjo/bitjo in čemerkoli materialnim kot realnim/bivajočim. Če »*pojem materije ne izraža nič drugega kot objektivno realnost*«, če ne moremo vprašati po *kajstvu* (bistvu) te materije v tradicionalnem smislu besede (ker zapadamo s tem v »metafizični materializem«), tedaj je očitno, da *materija* sama ne pomeni isto kot neko materialno, realnost ni že neko realno, »bit« ni že neko bivajoče. Če lahko npr. o katerikoli *stvari* (karkoli, kar je nekaj in ne nič), rečemo, da je *realna*, menimo s tem, da je stvariska, »tvarinska«. Toda sama *realnost* tega realnega ni spet nekaj stvarno-realnega, stvarinskega. Isto je, če namesto realnost rečemo *bit*. Vsaka stvar je neko bivajoče, toda sama bit tega bivajočega ni spet nekaj bivajočega; prav isto je tudi *obstajanje* obstoječega, danost danega itd. Če torej govorimo o *realnosti* (materiji) iz upoštevanja te neodpravljljive *razlike*, ki se kaže iz genitiva *realnost realnega* (ali realno realnosti), tedaj ne govorimo več o stvari ali sploh o čem stvarinskem ali bivajočem; tedaj govorimo o *biti* bivajočega iz neke *razlike* med njima.

Da gre tu zares za »bit« v razliki od bivajočega, se nam kaže iz Leninove »definicije« tega »novega« pojma materije, v kateri se Leninu — sicer na tematično nerazviden način — nujno »pritakne« *nič*. Ta nič ni le nekaj po naključju

izrečenega, temveč je kljub tematični nepojasnenosti izrečen prav v *bitstvenem* smislu in ga Lenin celo podčrta: pojem materije »... ne označuje *nič drugega* kot objektivno realnost...«. Lenin *izreče* v teku premisleka »novega« pojma materije kot *realnosti* večkrat na isti način in v podobnih zvezah *nič*. Kaj s tem misli, nam nakazujejo naslednje njegove — prav tako ne naključno ali mimogrede *izročene* besede: »Če je svet materija v gibanju, tedaj jo je mogoče in treba neskončno preučevati v neskončno kompliciranih in detajlnih izkazovanjih in členjenjih *tega* gibanja, gibanja *te* materije, — vendar *zunaj nje*. . . *ne more biti nič*.« (Mie VI., 4; zadnje podčrtal I. U.) Besedo »zunaj« rabi Lenin največkrat v navadnem pomenu, ko zatrjuje, da obstajajo materialne stvari (svet, materija itd.) *zunaj* človeka; svet kot materija v gibanju ali narava je tedaj to človeku *zunanj*. V prej navedenem odlomku pa pravi, da je *zunaj te zunanosti* (materije/bit) — *nič*; onstran fizičnega objektivnega sveta, onstran narave — *nič*. Z *ničem* meni tedaj Lenin tak dvojni *zunaj*, *absolutni transcendens*; in prav kot tak mu je *nič* neogiben za »*pomensko obmejitev biti*«: »*bit*« (*ta materija*) *se tu pokaže samo iz nekega razmerja do nič* in *iz razlike do bivajočega, realnega, materialnega*. Kljub tako odločilni »vlogi« pa zdrsne ta *nič* — komaj izrečen — pri Leninu takoj spet v svojo samoumevno »ničevost«, ne da bi mu postala vprašljiva vsaj neogibnost »uporabe« nič^a pri določitvi biti ali pa po tem nič^u »pomensko obmejena bit oz. realnost sama«; pa tudi prej orisana razlika realnosti in realnega ostaja pri Leninu nepremišljena. In vendar za centralni ontološki pojem, kakršen je Leninov pojem materije, taka vprašanja niso niti poljubna niti izmišljena.

Od kod taka ne-premišljenost temeljnih ontoloških postavk pri Leninu? Prvi zastor, ki mu zastira pogled na ta vprašanja, je groba vnanja ideološkost njegovega pisanja v »Kritičnih pripombah o neki reakcionarni filozofiji«. Drugi in bistvenejši zastor pa je v naši dosedanji razpravi orisana »*ideologija*« bistvenega imperializma kot pomenskega horizonta Leninovih teorij, v kateri se materija pokaže kot točka zbranosti vseh bistvenih razmerij sveta tehnike; in ker so ta razmerja temeljne (bitne) poteze vsega zgodovinsko dejansko bivajočega, prevzema *ta* materija vlogo in pomen »*biti*«.

Kljub temu pa se moramo vprašati, zakaj se je v Leninovi teoretični misli sploh pokazala prej omenjena *ontološka razlika* biti in bivajočega. Videti je, da samo zaradi zavrnitve ontološko-gnoseoloških konsekvenc iz nekaterih dognanj takratne fizike (»materija izginja«), ki bi utegnile škodovati revolucionarnemu gibanju. Toda to se mi zdi prenagljena sociologistična rešitev. *Ontološka razlika*, tj. razlika kakorkoli že imenovane ali določene »biti« in kakorkoli že določenega *bivajočega* je namreč *fundament vse evropske filozofije v vsej njeni zgodovini*, je odločilna »točka razlikovanja« filozofije od vsega drugega teoretičnega početja. Ontološka razlika se kaže v zgodovini npr. kot razlika med idejo idej in pojavnimi stvarmi, med bogom in svetom, med prvim vzrokom in povzročnim, med temeljem in utemeljenim, med substanco in akcidenkami, med apriornim in aposteriornim, med neskončnim in končnim, med enim in mnogim, med absolutnim in relativnim, med dejem in dejanskim, med materijo in materialnimi sestavi, med subjektiviteto in predmeti (objekti), med bistvom in bivajočim ali skratka med »bitjo« in bivajočim. Pri tem je bila v tradicionalni metafiziki ta »bit« v odgovoru na vprašanje »kaj nekaj je« (kajstvo) vedno določena kot neko najvišje ali najbolj fundamentalno *bivajoče*, tj. obenem kot *bit-dajajoče bivajoče*. Če se torej pri Leninu pokaže ontološka razlika kot razlika med materijo/realiteto in materialno/realnim, se to kljub njegovi radikalni kritiki metafizike in *prav zato* zgodi zaradi *notranje zavezanosti Leninove misli evropski metafiziki*. To se zgodi vedno tedaj, ko se filozofska misel izkaže v svoji *pristnosti* in različnosti od znanosti, o čemer je bilo govora v uvodu. Prav zaradi tega Lenin v toku premisleka »novega« pojma materije tudi reče: »Edina ‚lastnost‘ materije, za priznanje katere je vezan filozofski materializem, je lastnost, *da je objektivna realnost...*«. Za ta *filozofski materializem gre, za filozofskost* te misli.

Če se vrnemo k ontološki razliki, kakor se je pokazala pri Leninu, opazimo neko — sicer docela *netematično* — zaostritev te razlike nasproti vsemu dotedanjemu določanju te razlike. Zaostritev je v implicitni misli, da v odnosu do materije-realnosti ni mogoče postaviti vprašanja o njenem *bistvu* (kajstvu, esenci) v smislu iskanja česa absolutnega in njo utemeljujočega, ker je ona sama že to utemeljujoče

in ker takega »nespremenljivega bistva stvari« sploh ni in ne more biti. To pomeni, da materije/realnosti/biti ni dopustno (z vprašanjem po njenem kajstvu) spremeniti v káko *bit-dajajoče bivajoče*, da je ni mogoče spremeniti v bistvo.⁴⁶ Kako je s tem nesprejemljivim »bistvom stvari« v pomenskem horizontu Leninove misli, se je v poglavitnih potezah že pokazalo. Tu nas sedaj zanima še vprašanje, *kako bi bilo mogoče to razumeti iz opisane zaostitve ontološke razlike*, kakor se je docela neznatno in prikrito pokazala pri Leninu.

Strogo upoštevajoč pokazano ontološko razliko pri Leninu je treba premisliti njen celotni pomen, zakaj temeljni ontološki pojem je vedno odločilen za celoto védenja in ravnanja, celo usoden za človeka. Tu lahko le nakažemo poglavitno.

»Določila« materije/realnosti/biti so — kot smo že videli — *gibanje* in z njim delovanje in protidelovanje ali *re-akcijskost*. Teh »določil« pa — ker pripadajo materiji/biti, ne pa zgolj kaki materialni stvari (kakemu realnemu, bivajočemu) — glede na pokazano ontološko razliko ne smemo razumeti kot *lastnosti kake stvari*, tj. kot da so odgovori na vprašanje, *kaj je materija*, ki s tem »kaj« vprašuje po quidditas, po *bistvu* v tradicionalnem metafizičnem smislu (kakor da bi opisani Leninov »dialektični« pojem materije kot in samo *kot »biti«* še lahko stlačili v staro metafizično shemo substanca — akcidence; kakor da bi bila *ta* materija/realnost/bit še »substanca« v tradicionalno-metafizičnem pomenu, ki bi ji pripadala »lastnost« gibanja ali re-akcijskosti; taka substanca bi namreč spet bila neko v sebi nespremenljivo, fiksno bistvo). *Vsako njeno »določilo« je že ona sama, nobeno njeno »določilo« ni manj kot ona. Materija/bit JE gibajoč se in samo kot gibanje; JE re-agirajoč in samo kot re-agiranje*. Kaj sedaj glede na to materijo/bit (torej prav BIT) pomeni ta JE, ta *biti*? Ali vprašanje sploh prav slišimo in ali zmoremo slišanemu ustrezno odgovarjajoč slediti? Da bi se to jasno pokazalo, bi bila potrebna

⁴⁶ Na podoben način zavrača dopustnost postavke tradicionalno metafizičnega *bistva* tudi K. Marx v »*Sveti družini*«, ko govori o »*skrivnosti spekulativne konstrukcije*«. Obširnejši premislek tega bo podan v že pripravljeni študiji o Marxovi prekratni metafiziki.

dolga miselna pot, ki pa je tu ne moremo prehoditi. Zato naj zadošča le nekaj najbolj bežnih opozoril.

Omenil sem že, da materija za Lenina ni *nekaj v gibanju*, temveč gibanje *sámo*. »Ločevanje gibanja od materije pomeni isto kot ločevanje mišljenja od objektivne realnosti...« pravi Lenin. Za ustrezno in v zgoraj nakazani smeri uravnano razumevanje te Leninove misli nam gre. Mišljenje oziroma »zavest« se nam je pokazala kot najvišja znana, človeku pripadajoča oblika na materiji-gibanju zasnovane *re-akcijskosti* ali odrazovalnosti, ki se zave same sebe. Svet je enoten, vse stvari *delujejo* druga na drugo in šele tako *SO* druga za drugo; za vsako stvar velja: *re-agirati = biti*. Re-akcijskost materije/biti daje torej nji po nji sami za njo *sámo biti*; materija/bit ima, če smemo tako reči, sama v sebi »razlog« svoje biti; zunaj sebe ne potrebuje ničesar, po čemer bi bila. Šele kot taka sama v sebi stoječa (brez boga in brez »duha«) omogoča in daje vsemu materialno (= je bitno) stvarnemu, ki je iz nje »sestavljeno«, realnost, obstajanje. Toda *kje* stopa ona sama sebi pred-se in na kakšen *način* se to godi? Ker smo rekli, da je pri Leninu ta re-akcijskost ali odrazovalnost v stopnjevanosti do samovedenosti *zavest*, se razmerje med to »zavestjo« in materijo/bitjo pokaže sedaj v nenavadni luči. Vprašanje je namreč, *kako* kot ljudje *vemo* za *to* materijo/bit, od kod vemo in kaj nam to védenje omogoča, *kje* nam je ta vednost omogočena ali dana? Prej smo isto vprašali z druge strani: *kje* stopa materija/bit sama sebi pred-se in *kako* se to godi? Prav glede tega vprašanja, ki je bilo na različne načine formulirano, je bilo tudi največ kritičnih pripomb na račun Leninove misli materije, češ da je Leninov pojem *materije* gola abstrakcija in docela dogmatična predpostavka njegovega filozofskega materializma, ki v tej dogmatičnosti ne vzdrži nobene kritike. Te kritične pripombe so bile najbrž upravičene, ker so se nanašale na vnanjo, ideološko plast Leninove misli (katere tudi sam Lenin nikoli ni niti zavestno prestopil niti videl kot take). Če pa vzamemo Leninove izjave o novem »dialektičnem« pojmu materije (v nasprotju z »metafizičnim«) *zares*, če jih razumemo v prej nakazanem pomenu iz razkritja *ontološke razlike* in jih — takó razumljene — ne spustimo več izpred oči ter se poskušamo tako prebiti v doslej še vedno prikrit pomen

one radikalne zaostritve ontološke razlike, če skušamo skratka bistveneje premisliti Leninovo misel materije/bit, tedaj se nam ta materija/bit ne bo pokazala kot nekaj zgolj abstraktnega, dogmatično predpostavljenega v osnovo nekega (zato) »dogmatičnega filozofskega sistema« in tudi način naše vednosti o nji (»*kje*« in »*kako*« iz prej navedenih vprašanj) se bo pokazal bistveno drugače.

Materija/bit je tedaj namreč (če »*je*« BIT) vedno in pred vsakim drugim znanjem o čemer koli stvar-nem *že pri človeku* kot bitju, ki *že* vedno stoji v biti, ki je torej kot *materialno/bitno* bitje *pripuščen v izvorno enotnost z materijo/bitjo*. Do te »biti« torej človek ne pride po dolgih abstrakcijah in proučevanjih, ne postavlja je on pred vse drugo kot káko abstrahirano pred-postavko, temveč je ta »bit«/materija skozi lastno resnico kot re-akcijskost ali »zavest« *že vedno PRI njem* (ta *pri* »njem« pomeni tu toliko kot *pri sebi*) in tako je človeku šele mogoče vsako nadaljnje spoznanje iz te pripuščenosti v bit/materijo. To pa v celotno filozofsko zgradbo *tega* »materializma« vnaša tako zelo pomembno in odločilno »spremembro«, da je v pričujočem sestavku ne moremo ustrezno izraziti, saj jo je iz doslej rečenega komaj mogoče zaslutiti.

Materija/bit kot gibanje (re-akcijskost) je samopodajanje biti v bivajoče, realnosti v realno. O *biti* materije, mišljene iz Leninove implicitne določitve ontološke razlike, ni mogoče govoriti v navadnem pomenu, kot da gre za neko stvar ali bivajoče, ker je ona sama samo *bit* in nič drugega. *Bit materije* bi tedaj pomenila toliko kot *bitje biti*, to bitje (mišljeno tu glagolniško, kot bivanje) biti biva kot bitje človeka. Glede na Leninovo misel in iz upoštevanja prej pokazane ontološke razlike, pomeni to *bitje* biti kot *bitje* človeka pravzaprav »zavest« kot tisti prostor (tisti KJE), kjer sta si izročena človek in bit/realnost/materija. Iz pokazane ontološke razlike razumljena »zavest« bi bila tedaj *bitje* (mišljeno glagolniško) *biti in človeka* ali *bitstvo* človeka oziroma *bitstvo* biti kot isto. Glede na to ontološko razliko moramo reči: *biti ni brez bitja*, kar pomeni toliko kot: *materije ni brez sámo na sebe reagirajoče re-akcijskosti materije same*. Ta re-akcijskost kot materija/bit sama daje namreč materiji/bit *sámi* za njo *sámo biti*; materija-bit ima svoj bit-JE samo v prostoru te na *sámo*

89 sebe reagirajoče re-akcijskosti nje same ali v *tej* »zavesti«. Materije/biti ni brez bitja, v katerem ima bit svoj bit-JE. Če govori Lenin o »materialističnem monizmu«, tedaj bi iz pokazane ontološke razlike to pomenilo, da je »zavest« samo to bitje biti/realnosti/materije po sami sebi za samo sebe. To *bitje*, ta »zavest« kot bistvo človeka naku-
zuje neko pot k docela drugačnemu človeškemu samora-
zumevanju.

Kaj pomeni torej tu »zavest«, če upoštevamo ontološko razliko?

Biti se pravi, bitstvovati-za-»zavest«, stati *nji* nasproti, pred njo. Ta »zavest« ni nekaj materiji/biti tujega, *absolutno različnega*, neka za-sebna, nematerialna, *duhovna bitnost*, ki šele pride k materiji/biti ter jo »odraža«. »Zavest«, smo rekli, je re-akcijskost materije/biti same, njeno bitje za njo samo. Na ta način se v sami materiji/realnosti/*biti* z njeno re-akcijskostjo kot njo samo razpira neki *razpor* in v njem neka posebna nasproti-postavljenost nje same *nji* sami kot tisti »prostor«, v katerem ona JE (in kjer ima ta JE ali biti šele neki pomen) in ki priključuje v samoovedenosti te nasproti postavljenosti svoj JE (svoj biti) pred samo sebe kot bit; torej tisti »prostor«, ki sprosti šele neki KJER za oni JE materije/biti. »Zavest« *bi se torej tu pokazala obenem kot neki paradoksalni »prostor« ali kraj (sproščeni KJER) bitstvovanja biti/realnosti/materije v njenem lastnem razporu za njo samo, v katerem razporu ali nasproti-postavljenosti sta si izročena človek in bit*. Tako se »zavest« — glede na prejšnji premislek, ki jo je pokazal kot re-fleksijo — kaže z neke posebne strani kot *bitje* biti, ki še bolj zahteva podrobnejši premislek.

Ni torej subjektivizem ali idealizem, ko rečemo, da materija/realnost/bit JE (torej na opisani način bitstvuje) le za »zavest«, če »zavest« mislimo iz »materije« same.

Ker pa se Leninu pri izrekanju materije/biti vedno in nepoljubno pritakne *nič*, se moramo tu poskusiti približati temu »bitstvu« nič podobno kot smo se bitstvu biti/materije. Oni »prostor« (KJER) biti kot njeno razprtje nje same *nji* sami se »prostori« v *nič*u samem in tako v tem »prostoru« še izvirneje od bistvovanja biti *niči nič* kot stiskanje bitstvovanja, kot »*tesnoba*« *bitja* (v njem izvira prej omenjeno bistveno *dolgočasje*, ki prinaša blisk razlike,

ki trzne v celotni zgradbi imperializma). Šele izvorna (čeprav prikrita, neeksplicitna) »razkritost« ničenja niča v prostoru bitstvovanja biti (pripuščenost v to) omogoča kakršno koli izjavo o niču. Šele od tod more priti Leninova beseda: pojem materije... »ne označuje *nič drugega* kot objektivno realnost«. Po niču se vsak *je* (vsako izrekanje biti bivajočega) zasveti v svetlobi svoje biti. *Emfaza* biti kot tistega »več« na bivajočem se *širi v stiskanju* bistvovanja biti (v tesnobi bitja) kot ničenju niča: v ničenju se izkazuje bitstvovanje, v bitstvovanju ničenje; oboje se *samoprekriva* po svojem lastnem načinu — imperializmu kot zgodovinski resnici — in se v tej samoprikritosti vendarle kaže — namreč kot *imperializem*. Prav zaradi tega je imperializem kot zgodovinska resnica *neka* bitna usoda (poslanstvo biti same), ne pa zgolj človekova spletka. Šele tako je imperializem bistveno zgodovinski pomenski horizont Leninove (in ne le njegove) misli in materija/»bit« perspektivni horizont tega imperializma.

»Zavest« potemtakem ne bi bila le »prostor« bistvovanja biti/materije, temveč še izvirnejše »prostor« ničenja niča. Ta »zavest« bi torej bila *šireče* bitstvovanje (emfatični DA) v *stiskajočem* ničenju (tesnobni srk praznine v dolgočasju). Ta »zavest« kot tak *raz-por* (ne razdor in ne zgolj spor) bi bila iz materije/realnosti/*biti* same sem ugledano *bistvo* človeka.

Da bi zagledali določnejšo zgodovinsko zvezo tu nakanega pomena »zavesti« z že orisanim imperializmom kot zgodovinsko resnico, se spomnimo na to, da se nam je materija-v-gibanju pokazala prej kot perspektivni skrajni horizont sveta tehnike, dela in potreb ter kot *osredotočenje* ali *koncentrat* celotnega veletoka samokrožečega stopnjevanja volje do moči, ki vse in pred vsem drugim človeka samega v njegovem najbolj pristnem bistvu *poganja* v nenehni tek tega kroženja. Materija-v-gibanju pa je v imperializmu zagledana kot samó bit sama (večna bit brez sence nebiti, niča) in kot taka je šele notranji »motor« imperializma. Toda kot taka večna (samó) bit se na dnu metafizičnega bistva človeka materija-v-gibanju oglašča le po nekem nenehnem *zatiranju* oziroma *potlačevanju* (nepri-znanju, nedopuščanju, »potiskanju«) *u-tesnjenosti* ali »*tesnobe*« bitstva človeka *po/v niču*; ali poenostavljeno pove-

91 dano: iz potlačevanja strahu smrti kot človekove nepresegljive končnosti, ki ostaja kljub človekovi navadni in do samoumevnosti obrabljeni vednosti, da »bo umrl« in prav zato zatrpna pod neznansko ontično navlako tega imperializma. Tista zadnja »nemirka« (»gibalo« samega »motorja«) imperializma v bistvu človeka, v vsej njegovi apetitivni sferi, je torej način zatiranja in potlačevanja u-tesnjenosti ali »tesnobe« bitstva človeka v niču, način nedopuščanja ničenja niča *z dopuščanjem samo in edinole same »biti« večnega kroženja enakega* (večnosti te »biti«), tj. neomejenega, brezmejnega kroženja stopnjevanja volje do moči kot rasti življenja. To zatiranje v bistvu človeka, ki dopušča le »bit« samo, iz katerega pa se — čeprav še tako nezatno in zastrto — oglašča tudi to zatirano in potlačeno samo, je v soglasju s prej opisano emfazo večnega DA in v nji zasluženim bistvenim dolgočasjem vse-enosti treba razumeti kot zgodovinsko uglašenosť ali ubranost bistva človeka danes. Ta zgodovinsko določni način bitstvovanja biti in ničenja niča ima svoj kraj in »prostor« v »zavesti« kot bistvu človeka, ki pa je kot taka razumljena iz materije/realnosti/biti same.

Seveda lahko vsakdo, četudi je vse doslej potrpežljivo sledil naši eksplikaciji pomenskega horizonta Leninove misli, na tej točki gladko zavrne naš premislek z ugotovitvijo, da Leninova misel s to »zavestjo«, tj. iz orisane implicitne ontološke razlike (če bo sploh dopustil govorjenje o taki razliki) razumljeno »zavestjo«, nima prav nobene »zveze«. Tudi sam mislim, da tako razumljena »zavest« prav gotovo nima zveze z Leninovo *eksplicitno* vednostjo. To pa še nikakor ne pomeni, da nas pot premisleka, po kateri je (čeprav morda nevede) stopal Lenin, ne pelje v nakazane »krajine«, ki tej poti sami *pripadajo*.

Morda se zdi na prvi pogled, da je tudi naše govorjenje o materiji brez prave zveze z Leninovo mislijo materije. Vendar, če materije in gibanja po Leninu ni mogoče razločiti in če moramo tu vztrajati na Leninovi postavki »materialističnega monizma« in človeka kot materialnega bitja, mar je tedaj tako čudno, če poskušamo najti zvezo med človekovim bistvenim nemirom in to materijo-gibanjem; če poskušamo v samem najbolj no-

tranjem bistvu človeka prisluhniti »glasu« te materije-gibanja (»biti«) v njegovi zgodovinski določenosti. Ali je tako docela nesprejemljivo, če poskušamo opozoriti na to, da se v tem »glasu« »oglašá« nič vsaj toliko, kolikor je tudi Leninu samemu potreben ta nič za izrekanje materije/bití?

Iz materije, razumljene v nakazanem smislu kot *samó* realnosti ali biti in iz pojmovanja »zavesti« kot po reakcijskosti samodane materije/bití se pokaže, da je na ta način omogočena ali vzpostavljena »zavest« tisto edino, za kar in kjer materija/bit/realnost sploh šele JE, pri čemer gre za neki *pomen* tega JE, ki bi ga šele bilo treba ustrezno eksplicirati iz sklopa dosedanjega premisleka.

Podrobnejša izvajanja tu le v najbolj grobih in deloma močno poenostavljajočih, deloma termiloško nujno neustreznih opozorilih podane smeri premisleka pomena pri Leninu pokazane ontološke razlike, ki ostaja v Leninovi misli popolnoma skrit, presega naše možnosti. Najbrž tudi ne gre za to, da bi sploh podrobneje razvijali pomen te ontološke razlike v okvirih premišljanja o *Leninovi »filozofiji«*, ker nam le-ta ne daje za to kakršnih koli nadaljnjih opor več. Tu nam je šlo samo za to, da bi nakazali, po kateri poti pelje premislek pri Leninu pokazane ontološke razlike.

Na koncu je treba opozoriti na to, da pokazana zaostrena ontološka razlika nakazuje neko bistvo človeka, ki je mnogo bistvenejše od človekovega bistva, kakor se kaže v zgodovinski resnici imperializma; namreč bistvo človeka, ki ni razumljeno iz subjektivitete volje do moči, temveč iz same biti. Zaslutiti to iz biti same prihajajoče bistvo človeka pa pomeni doseči sproščenejši in umirjenejši odnos do imperializma volje do moči, tj. do sveta tehnike in organizacije. Prav to pa je danes najbrž najbolj vprašanja vredno.

Tu le grobo nakazana možnost nekega razumevanja Leninovih opredelitev materije in z njo tega filozofskega materializma je na prvi pogled videti čudna. Toda glede na še bolj čudno, čeprav že do samoumevnosti obrabljeno dosedanje pojmovanje Leninovega materializma in materije *mora* tudi biti nakazano razumevanje te materije čudno. Čudno je prav to, da naj bi se pod površino centralne Leninove »filozofske« misli skrivalo in čakalo prav vprašanje

- 93 *o biti vsega bivajočega in vprašanje o zgodovinskem razmerju med bitjo bivajočega in bitstvom človeka; čudno, da ne more biti bolj pa je, da prav v teh prikritih in globoko pod plastmi ideologije zasutih vprašanjih tli neki konec te ideologije. Kdaj bo v Leninovi domovini to tlenje prišlo do površine, ni najbolj pomembno, ko gre za vprašanje, ali je sploh še kaj »pod« to površino.*

VI. SKLEPNE OPOMBE

Pričujoči poskus premisleka Leninove »filozofije« bo marsikomu videti preveč splošen in preabstrakten. Toda tudi sama Leninova »filozofija« v njegovih teoretičnih delih, se ni premaknila dosti dalje od osnovne, najsplošnejše teze, da je svet materija v gibanju, ki se odraža v človeški zavesti. Ker pa se je razprava omejlila samo na Leninove formulacije, se je zaradi tega neogibno zadrževala na taki »splošnosti«; še posebno, ker ji je šlo za eksplikacijo pomenskega horizonta Leninove misli. Pomisliti pa je treba, da v filozofiji najbrž ni mogoče govoriti o bolj ali manj splošnih stvareh.

V glavnih potezah orisani pomenski horizont ali okvir celotne Leninove misli pa očitno ne zadeva samo njegove misli, temveč prav tako tudi Marxovo in Engelsovo in kot tak kaže svoj izvor v novoveški metafiziki od Descartesa do Hegla; je skratka neka prevratna *zaostritev in dovršitev* vse novoveške metafizike, ki se v svoji dovršitvi in prevratu pokaže v bistvu *ista* (čeprav ne enaka) tudi pri Nietzscheju. Taka zgodovinska povezanost nakazuje neki nepoljubni, globlji in usodni pomen metafizike v zgodovini Evrope.

V orisanem pomenskem horizontu Leninove misli se na drugi strani giblje tudi Stalinov diamat kljub vsem Stalinovim »teoretičnim poenostavitvam«. Bistva stalinizma ni mogoče ustrezno razumeti iz še tako podrobne eksegeze in primerjave Leninovih in Stalinovih del, kakor tudi ne iz podrobnega, historično zvestega preučevanja razmer v Rusiji po revoluciji, če spregledamo tisto, kar smo imenovali v naši razpravi *bistveni imperializem*. Če pa ne razumemo bistva stalinizma, ne moremo ustrezno razumeti tega, zakaj

95 je do njega prišlo in zakaj pride njegov čas, ko mora odstopati.

Nazadnje želim posebej podčrtati to, da v tej razpravi ne gre za kak obrobni moment Leninove misli, niti ne gre za káko posamezno njegovo misel, ki bi jo razprava ekskluzivirala in spremenila v najbolj pomembno, temveč gre za tisti *pomenski horizont*, ki je prisoten v vsaki Leninovi misli ali izjavi — čeprav na neočiten način. Pomenski horizont ni káko *splošno* ali abstraktno (abstrahirano) v smislu tradicionalnih logičnih shem splošnega, posebnega in posameznega, temveč tisto, kar daje vsakemu pomenjenemu (naj že bo »bolj« ali »manj« splošno) njegov *pomen*. Prav zaradi tega tudi ni mogoče reči, da je pričujoča razprava zgolj pretirano poudarila neko posamezno Leninovo misel. Vprašanje, ki se torej postavlja v zvezi z našo razpravo, je naslednje: ali je iskanje pomenskega horizonta Leninove misli sploh dopustno in ali je v tej razpravi narejen poskus eksplikacije takega pomenskega horizonta dovolj odgovoren in utemeljen. Če odklonimo dopustnost vprašanja o pomenskem horizontu Leninove misli, bi bilo to enako trditvi, da je Leninova misel *brez smisla, brez pomena*. Taka predpostavka pa bi bila dovolj čudna. Če pa postavimo, da »ustreza« Leninovi misli docela drugačen pomenski horizont, ostaja taka postavka prazna, dokler eksplikacija ne pokaže takega zares drugačnega pomenskega horizonta.

Pogosto zadenemo na izjave, da je Engels vulgariziral ali vsaj do popačenja poenostavil Marxove filozofske misli, Lenin pa da je pozneje prevzel od Engelsa ta filozofski »dialektični materializem« prav v tej popačeni in vulgarizirani obliki ter ga še bolj vulgariziral in poenostavil. Take izjave imajo v nekem posebnem smislu gotovo svoj prav, čeprav v bistvenem smislu najbrž ne zadevajo. Vse namreč spregledajo tisti bistveno zgodovinski horizont, iz katerega Engelsove ali Leninove filozofske teze šele dobivajo svoj pravi, *zgodovinski pomen*. Upoštevajoč ta njihov horizont bi bilo mogoče reči: kakor so Engelsove in Leninove čisto filozofske teze v svoji vnanji obliki (v svojem eksplicitno izrečenem) videti kot močno vulgarizirana Marxova filozofska misel, globoko pod ravnijo njegovega »zgodovinskega materializma«, tako so njune

teze po lastnem, a neizrečenem bistveno zgodovinskem pomenu pravzaprav način dosledne radikalizacije Marxove misli. To pa seveda od nas zahteva, da Engelsovih in Leninovih filozofskih tez ne jemljemo brez-miselno v zakup, da jih ne ponavljamo zgolj v njihovem vnanje izrečenem, temveč poskusimo prej *premisлити* tisto, kar te teze izrekajo na način neizrečenosti in kar je zgodovinsko bistveneješe. (Pričujočo razpravo je treba razumeti kot tak poskus.) Tiste interpretacije Engelsovih in Leninovih filozofskih tez, ki skušajo njun »dialektični materializem« razumeti in dokazati iz »Marxovega« »zgodovinskega materializma«, so zato do teh tez sicer zgodovinsko odgovornejše od nasprotnega početja na eni strani ali golega zavračanja teh tez kot vulgarizacij na drugi strani. Vendar so take interpretacije nezadostne, če je njihova metoda zgolj historična komparacija tekstov, naj bo to početje videti še tako »znanstveno«. Táka metoda namreč nikoli ne pripelje do prozornosti lastne interpretacije; tj. interpretacija sama v sebi ne eksplicira same sebe, namreč kot *prav take* in ne drugačne.

O možnih »pozitivističnih« ugovorih proti misli o človekovem brezmejnem in brezpogojnem obvladovanju bivačnega v celoti (o tej zgodovinski volji do brezmejnega gospodovanja ali volji do moči) se mi zdi potrebno že vnaprej nakazati poglobljeno točko navadnega nesporazuma ob omejnjeni misli. Vsakdo od nas namreč lahko brez težav našteje številne primere iz našega »majhnega« vsakdanjega sveta in iz »velikega« svetovnega dogajanja sedaj in nekoč, ki bodo očitno nasprotovali misli o dejanskem človekovem imperializmu kot zgodovinski resnici. Kdo bi mogel biti tako zaslepljen, da takih primerov ne bi opazil? Iz takih opazanj, ki bi jih bilo mogoče zbrati v debelo knjigo, pa se prav tako zlahka sklene, da mora biti torej misel o brezpogojnem in brezmejnem človekovem imperializmu zgrešena ali vsaj nedopustna posplošitev iz posameznih primerov, ki pa kot taka noče upoštevati ali spregleda kopico nasprotnih primerov.

Ne glede na to, da táko sklepanje temelji na (do samoumevnosti obrabljeni, nevzdržni) domnevi, kakor da bi bil vpogled v nakazani človekov imperializem dobljen izključno po poti abstrahiranja in generalizacije, bi táko

97 sklepanje v bistvenem smislu docela zgrešilo svoj cilj. Z mislijo o človekovem brezpogojnem in brezmejnem gospodovanju *bivajočemu v celoti* namreč ni mišljeno to, da človeku v njegovih spletkah in dejanskih namerah nikoli ne bi spodletelo (morda človeku v realnih posameznih ali tudi zloženejših namerah večkrat spodleti kot se pa kaj docela posreči), da se nikoli ne bi zapletal v različne težave in nepredvidene zaplete na vseh mogočih straneh in ravninah. Zanikati to bi pomenilo trditi že absolutno *človekovo* nezmotljivost in vsemogočnost, ki pa je človekovemu novoveškemu zgodovinskemu samorazumevanju (= eksplikaciji subjektivitete subjekta) načelno tuja. Vsa novoveška metafizika subjektivitete ali tudi znanstvena filozofija od Descartesa dalje in na nji utemeljene znanosti vzpostavljajo svojo *gotovost* ravno znotraj principialne človekove *zmotljivosti*. Prav zato nakazana misel o brezmejnem gospodovanju ne misli na tako »nezmotljivost«, tj. absolutnost, temveč odločilno in pred vsem na to, da je v vsej človekovi znanstveno-tehnični produkciji dejansko predmetnega le-to *iz-postavljeno po meri človeka kot subjekta tega predmetnega*. V vseh znanstvenih spoznanjih in vseh tehničnih udejstvitvah je predmetno bivajoče (tj. vse, kar je) človeku predstavljeno po njegovi lastni meri, človek sam si vse to predstavi po svoji meri in ne drugače. Zato gredo tudi vsi zapleti in težave v takem samorazumevanju na človekov lastni račun; in ta »nepopolnost« ostaja nenehna spodbuda za stopnjevanje obvladovanja ter je tako spremenjena v »popolnost«. Vse to izreka beseda, da so človeku v *tem* zgodovinskem samorazumevanju narava, družba, zgodovina in on sam sebi že vnaprej vzpostavljeni kot *preračunljivi in razpoložljivi* za vse mnogotero preračunavanje in razpolaganje, pri katerem bi sicer človek marsikdaj zablodil, kar pa ne bo niti malo spremenilo tega, da bo vse še vedno zanj docela preračunljivo in razpoložljivo za nenehno preseganje že dosežene stopnje moči. V tem je temelj in izhodišče človekovega gospodovanja, ki se šele lahko brezmejno spopolnjuje in stopnjuje. Od tod pa tudi izvira čudaški (bistveno zgodovinsko neodgovorni) paradoks možnega »pozitivističnega« pobijanja misli o človekovem brezmejnem imperializmu, ki pa se v svojem lastnem početju (namreč

analiziranju sveta, družbe, zgodovine in človeka, ki naj bi dokazalo človekovo podrejenost, odvisnost itd.) nevede in nereflektirano sólo vedno giblje izključno v prostoru že vnaprejšnje izpostavljenosti narave, družbe, zgodovine in človeka kot *preračunljivih in razpoložljivih*; sólo torej le na določen način računa in razpolaga z vsem. Odgovoren »ugovor« bi torej moral seči neznansko delj in globlje kot to zmore nakazani »pozitivizem«.

Nazadnje naj omenim še v razpravi nakazani poskus odgovora na vprašanje o prikriti »vlogi« *niča* v Leninovi »filozofiji«, saj bi glede na ustaljeno razumevanje Leninskih filozofskih del marsikdo ta poskus lahko ocenil kot izsiljeno modno muho. Govoriti o materiji kot biti — to morda še nekako, toda govoriti o *nič*u pri Leninu !? In vendar je v vsaki filozofiji, če je zares filozofija, na neizrečen način povedanega o *nič*u *prav toliko* kot o biti. Tudi v Leninovi »filozofiji«, naj bo še tako fragmentarna ali ideološko »deformirana«, so sledi tega. Filozofija je od nekdanj veljala za največji človekov premislek: v nji je mišljeno največje. Táko je že po Leonardovi besedi *nič*:

»Med velikimi stvarmi, ki jih je najti med nami, je bitje *niča* največja. Le-ta vlada v času in izteza svoje ude v preteklost in prihodnost.«⁴⁷

⁴⁷ *Infra le cose grandi che infra noi si trovano, l'essere del nulla è grandissima. Questo risiere nel tempo e distende le sua membra nel preterito e futuro. — Leonardo da Vinci, Philosophische Tagebücher; Rowohlts Klassiker 25, str. 114; Hamburg 1958.*

KAZALO

Za-govor	7
I. Uvod	9
II. Vprašanja in poti	15
III. Filozofija — ideologija	21
IV. Praksa — dialektika — ideologija	33
V. Materija — bit	77
VI. Sklepne opombe	94

znamenja

20

ivan urbančič
leninova "filozofija"
ali o
imperializmu

ureja
dušan pirjevec

opremil
marko pogačnik

založila
založba obzorja
maribor

za založbo
jože košar

natisnila junija

1971

tiskarna
ljudske pravice
v ljubljani