PROBLEMI

51

JOŽE OLAJ: ARGONAVTI (321)
SANDI SITAR: FRESKA (324)
PAVEL LUŽAN: ANGELSKO ČAŠČENJE (329)
JANEZ TURK: PESMI (331)
DUŠAN JOVANOVIČ: DON JUAN NA PSU ALI ZDRAV DUH V ZDRAVEM TELESU (334)
TARAS KERMAUNER: SAMOVOLJA DO NIČA (349)
JOŽE SNOJ: DRUGA MURNOVA USTVARJALNA DOBA (374)
HANS MAGNUS ENZENSBERGER: SVETOVNI JEZIK MODERNE POEZIJE, prevedel Valentin Kalan (387)
IVO URBANČIČ: RADIKALIZACIJA IN KONEC EVROPSKE MORALE (401)
HERBERT MARCUSE: DIALEKTIČNA TEORIJA DRUŽBE II., prevedel Božidar Debenjak (428)
BORIS NIKOLAJEVSKI: PISMO STAREGA BOLJŠEVIKA, prevedel V. Blažič (448)
KAREL MARX: PRODUKCIJSKI PROCES KOT VSEBINA KAPITALA, prevedel Božidar Debenjak (474)

LIKOVNA PRILOGA:
KAREL ZELENKO: PUSTNA POVORKA MED DREVJEM; PTICE MED ANTENAMI; PRODAJALEC SREČK; OTROCI Z ZMAJI

APRIL 1967

REVIJA ZA KULTURO IN DRUŽBENA VPRAŠANJA

PROBLEMI

revija za kulturo in družbena vprašanja, april 1967
leto V., št. 51

Ureja uredniški odbor: Božidar Debenjak, Janez Dokler, Niko Grafenauer, Tine Hribar (odgovorni urednik), Savin Jogan, Vladimir Kavčič (glavni urednik), Marko Kerševan, Vlado Kralj, Milan Pintar, Rudi Rizman, Braco Rotar, Mitja Rotovnik, Ivan Urbančič, Franci Zagoričnik

Lektor: Janez Gradišnik

Uredništvo: Ljubljana, Beethovnova 2. Telefon: 20-487. Nenaročenih rokopisov ne vračamo. Naročila pošiljajte na CK ZMS, Ljubljana, Dalmatinova 4, telefon: 310-033, tekoči račun: 501-8-48/1 z oznako: za Probleme. Celoletna naročnina 24 N dinarjev. Za študente in dijake 18 N dinarjev. Cena posameznega izvoda 2,50 N din

Izdajata CK ZMS in UO ZSJ v Ljubljani. Tisk Učne delavnice ZUSGP

Radikalizacija in konec evropske morale

Ivo Urbančič

Nadaljevanje študije *Morala je nemorala*

Obravnavanje *Kantove morale*, ki nam velja za vrhunec evropske praktične filozofije, obravnavanje »tostranske« *krščanske morale* tako imenovanega zlatega pravila vsake moralnosti, ki ga lahko najdemo že pri Konfuciju in v svetem pismu nove zaveze; obravnavanje *proletarske morale* kot morale združenih proletarskih sil v boju z veljavno lastniško moralo; in nazadnje obravnavanje tako imenovane naše *socialistične morale* je pokazalo *bistveno enako temeljno strukturo vseh teh moral:*

1. po svojem kriteriju moralnega in nemoralnega se ne razločujejo od nemorale in

2. vse so samorazkritost danega obstoječega in ga potrjujejo.

Vse te morale smo obravnavali s stališča, ki na neki način »transcendira« imanentni horizont moralne zavesti, tj. moralo kot posebno presojo dejanja in nehanja ljudi, njeno navidezno samostojnost. Če gledamo s stališča *tega* »transcendiranja«, nam le-to v skladu z opredelitvijo morale v ožjem pomenu kot *moralne presoje*, tj. pravzaprav določene moralne zavesti, pomeni samó premaknitev oporne točke obravnavanja *ven* iz omejenega horizonta morale kot morale, tj. etike oziroma praktične filozofije. Ta »zunaj« pa nam spet ni pmenil nič drugega kot moralo v najširšem pomenu, *celoto dejanja in nehanja zgodovinskih ljudi.*

Ta način obravnavanja nas je pripeljal v bližino tistega, kar iz nekega drugega premisleka imenujemo *radikalizacija morale oziroma praktične filozofije.* Vendar pomena »transcendiranja« in »radikalizacije« nista enaka. *Šele iz »pravega« transcendiranja (zapuščanja območja ontičnega) vsake morale, vsake praktične filozofije kot take, je mogoče zagledati pokantovsko evropsko misel kot radikalizacijo iste osnove.*
Gre nam torej za poskus prodreti morali do korenine. *Zahteva* za takim »transcendiranjem« pa prihaja iz vpogleda, kateremu se horizont praktične filozofije, tj. etike kot take kaže kot *nezadosten. Ta način »transcendiranja« etike, ki smo mu sledili z dosedanjimi izvajanji,* se je z nekaterimi notranjimi razlikami, ki jih imamo namen obravnavati v tem poglavju, izoblikoval na vrhuncih evropske filozofske misli po Kantu. S tem mislim

predvsem na *Hegla, Marxa* in *Nietzscheja*. Njihova misel je postavitev in zaostrovanje prej omenjene *zahteve*, ki doseže pri Nietzscheju svojo skrajnost in prepričljivost. Nas sedaj zanima *ta* »*pot*«, predvsem pa vprašanje, ali pelje *čez* horizont praktične filozofije in s tem filozofije sploh.

V naslovu tega poglavja rabljeno besedo o *radikalizaciji* evropske morale razumem v njenem dobesednem in izvirnem pomenu. Beseda »*radikalen*« prihaja od latinskega »radix«, kar pomeni *koren*. »Radikalen« pomeni torej tak (ali takšno), ki sega čemu do korena, do korenine, tj. korenit. Radikalizacija morale pomeni torej tu neko dogajanje, v katerem moralna misel najprej sama v svojem imanentnem horizontu prodira k svoji korenini. Z drugimi besedami: *moralna misel se zaradi svoje zahteve po spoznanju resnice — zahteve po resnicoljubnosti — zave svojih izhodišč in konsekvenc, svoje imanentne vsebine, in se tako kot morala* (v svoji tradicionalni podobi, ki jo je Kant neprekosljivo dovršil) *sama odpravi in dokonča*. Zato je samó docela dosledna Nietzschejeva misel, da je zadnje moralno dejanje samoodpravljenje morale.

Z obravnevanjem Heglove, Marxove in Nietzschejeve »poti« pa nikakor nimam namena zgolj historično *primerjati* njihove nazore, dati zgolj nekakšno komparativno študijo Heglovih, Marxovih in Nietzschejevih *mnenj* o morali ali njihovih moralnih *nazorov*. Ne gre mi torej za to, da bi znanstveno filološko natančno in metodično *poiskal* v njihovih tekstih vse odlomke, ki se nanašajo na obravnavano problematiko, nato zvesto *povzel* vse najdene odlomke ter končno te povzetke med seboj *primerjal* in nazadnje morda povedal še kako svoje mnenje ali celo iz bogsigavedi katere pozicije presojal, kateri med njimi je »najbližje resnici«. Metafizika in zgodovina filozofije namreč ni zgodovina poljubnih misli, mnenj in nazorov, ki so jih nekoč zapisali kaki posebneži, ki so svoje življenje posvetili premišljevanju o raznih nevsakdanjih rečeh. Otresti se moramo mnenja, da je zgodovina filozofije le zgodovina nazorov genialnih ljudi. Metafizika in zgodovina filozofije je usodna sled *sveta* naših predhikov, ki je še vedno *navzoč* v našem svetu, kakor je tudi *pomen* njihove misli še vedno usoda našega sveta. Ta navzočnost pa seveda ni filozofska knjižnica, iz katere bi pridno brali in potem to »vedeli«, niti ni to zgodovina filozofije kot posebna znanstvena disciplina v sklopu drugih disciplin na univerzah in šolah. Govorimo lahko le o njeni pričujočnosti v naši biti, katere bistvo je svet, v katerem *vedno* že smo. Pri obravnavanju Heglovih, Marxovih in Nietzschejevih misli nam gre torej za to, da bi v njih zagledali premike na »poti« sveta in da bi se nam v tem in s tem odprl in razkril naš današnji svet in morda tudi prihodnji, zakaj prihodnje prihaja iz bivšega.*

Nedvomno je, da stoji Kantova *formulacija* in *utemeljitev* kategoričnega imperativa oziroma njegova praktična filozofija na *začetku* »poti«,

---

*Naši besedi »bivše« lahko tu prisluhnemo tudi na neobičajen način: bivše kot biv-še, »bil-še«. Sedaj nam govori o nečem, kar je *bilo* in obenem *še je* oziroma *bo*.

Besedi »preteklo« in »minulo« pa, kot je videti, tega ne dopuščata.

o kateri imamo namen sedaj govoriti, imamo jo lahko za odločilni korak k nji. Formulacija in utemeljitev kategoričnega imperativa kot najvišjega moralnega zakona pa stoji prav tako na *koncu* dvatisočletne moralno-etične, tj. praktično-filozofske misli Evrope. Svoj začetek ima ta misel pri Sokratu in Platonu. Preteči je moralo dva tisoč let od začetka te misli do njene dopolnitve, zakaj *Kantova praktična filozofija je neprekosljiv vrhunec te misli, ki povzema v sebi vso to dolgo zgodovino.* Sokratovo izenačenje *spoznanja* resničnega in dobrega s *krepostjo* in kreposti s *srečo in blaženostjo* vsebuje kot začetek tudi že svoj konec: Kantovo moralo kategoričnega imperativa. S svojo umnostjo, avtonomijo, kategoričnostjo, rigoroznostjo in postulirano harmonijo in srečo je ta moralni zakon *princip* in merilo *vsake* možne maksime ravnanja in s tem tudi princip in merilo *vsake morale kot morale* pred Kantom in po njem. Sreča in blaženost kot moralični ideal ni osnova in razlog spoštovanja moralnega zakona, temveč je z njim postavljena kot postulat prihodnje harmonije individualne volje in občega moralnega zakona; haromnije narave (kot čutnosti in kot »sveta«) in čiste dolžnosti. Za sámo moralno zavest, tj. ostajajoč v horizontu praktične filozofije aziroma etike, pa te harmonije *dejansko še* ni in ne more biti. Dejanskost harmonije je zato pomaknjena v neskončnost.* Kantov kategorični imperativ vsebuje torej imanentno in temeljno potezo sleherne morale kot morale: *razliko biti in najstva*, razliko med tem, *kar je*, in tem, kar *naj bo*. V podrobnejšo eksplikacijo Kantove morale se tu ne moremo spuščati; prav tako pa ne moremo tu šele dokazovati, da je formulacija in utemeljitev kategoričnega imperativa, tj. Kantova praktične filozofija sklep in neprekosljivi vrh dvatisočletne morale in etike, da tega vrha ni niti dosegla, kaj šele presegla, vsa pokantovska morala kot morala oziroma etika, in da g tudi v prihodnje ne bo. Kar se je po Kantu v Evropi pokazalo na tem področju, tj. morala in etika, je abstraktno moraliziranje ali delanje moralnih in etičnih sistemov brez prave zveze z dejansko zgodovinskostjo in je kljub svoji morebitni sistemski koherentnosti globoko pod ravnijo Kanta. Na Slovenskem imamo tak primer v Vebrovi »Etiki« kot poskusu izdelave logike pravilnega stremljenja in čustvovanja, ki naj bi bila nekakšna paralela Aristotelovemu organonu kot logiki pravilnega mišljenja. Podobna usoda bi zadela tudi poskus sistematizacije socialistične morale, socialistično *etiko kot etiko*, katere »možnost« — njen najvišji princip — smo obravnavali v IV. poglavju tega spisa. Če pa je tako, *moramo še bolj pozorno preučiti to, kar se je zgodilo na vrhuncih evropske misli po Kantu*, kjer o morali kot morali, o etiki kot *posebni* praktični filozofiji ni več sledu; in to ne zaradi tega, ker bi bili ti misleci morda »moralni relativisti«.

Hegel kritizira (kar nam pomeni *radikalizira)* moralo tako, da ostaja v nji sami, tj. imenentno, v moralni zavesti, ki je na tej stopnji samorazvitosti duha v Heglovem sistemu vsa zavest. To je storil tako, da je povzel temeljne misli morale v njeni dovršeni podobi — npr. svobodo, avtonomijo,

* Glej: *Kant:* »Kritika praktičnega uma,« hrvaški prevod, str. 142, »Kultura« Zagreb.

umnost, čisto dolžnost, kategoričnost, nasprotje biti in najstva, svetega moralnega zakonodavca, postulat harmonije itd. — in premislil te misli do kraja. Ta premislek mu kaže nepremostljiva protislovja te moralne zavesti same. Hegel je torej izpeljal konsekvence Kantove etike, v katerih se morala kot morala sama *odpravlja*. S tem rezultatom se je zadovoljil, tu se njegova misel o morali in etiki končuje. Ta *odprava* (Aufhebung) pa ima v okviru njegovega sistema absolutnega duha specifičen in *samó* v okviru *celote tega sistema* razumljiv pomen, ki ga ni mogoče uporabljati zunaj sistema, zakaj vsak posamezen element sistema predpostavlja že *celoto* in ima svojo resnico le iz resnice kot celote. »To resnično je celota,« (Das Wahre ist das Ganze«) pravi Hegel.*

Odpraviti torej tu ne pomeni uničiti, izničiti ali porušiti moralo, temveč v tej celoti in za to celoto pomeni, da je absolutni duh na poti svojega dialektičnega samogibanja dosegel v moralni zavesti stopnjo *samogotovosti*, tj. sintezo svojih nižjih, nasprotujočih si stopenj (v Fenomenologiji jih Hegel imenuje *nravnost* in *izobrazba)*. Z odpravo *te* svoje stopnje pa se bo duh »odpravil« na višjo stopnj samorazvitosti — *religijo*, v kateri bo ohranjena pozitivna vsebina morale.

Morala se torej pri Heglu odpravi tako, da se njena pozitivna vsebina ohrani in kot moment povzdigne ter je v najvišjem liku duha — absolutnem znanju — zapopadena kot povzdignjen moment. Tega nikakor ne smemo več izgubiti izpred oči, če hočemo zares razumeti radikalizacijo morale, kakor se kaže iz Heglove misli celote.

Oglejmo si sedaj nekoliko podrobneje način, kako je Hegel izvedel moralo oziroma etiko v nji sami do kraja. Najdosledneje je to opravil v »Fenomenologiji duha«.** Izhodišče mu je antinomija moralne zavesti, tj. *nasprotje* zavesti o dolžnosti in dejanskosti oziroma narave (nasprotje najstvastva in biti), ki je za vsako moralo in etiko neprekosljivo. Sledimo sedaj Heglovemu izvajanju, *kot da je to »dvoje« različno*, zakaj to nasprotje gleda Hegel sam kot osnovno danost moralne zavesti.

Zavest dolžnosti vsebuje po Heglu neko razmerje do nečesa, kar je zunaj tega neposrednega védenja dolžnosti. To je bivanje *narave*, ki se tej zavesti kaže kot nekaj tujega, vnanjega in do nje ravnodušnega, kot samostojna celota zakonitosti in dogajanja, ki tej celoti pripadajo kot bitju, ki se ne meni za moralno samozavest in njene smotre, kakor je tudi ta moralna semozavest neodvisna od bivanja narave.*** Narava je mišljena tu najprej — kot človekova (animalna) narava, čutnost, strasti, nagoni, želje itd.; potem pa tudi kot vnanja narava (»svet«, družba). Narava se tedaj *ne meni* za to, da bi se moralna samozavest oziroma zavest dolžnosti želela združiti z njo in jo v tem osrečiti tako, da bi jo izenačila s seboj v

* Navedeni citat je iz Fenomenologije, str. 21. O pomenu besede »aufheben«, »odpraviti«, glej: *Hegel:* Logika I. knjiga, 1. pogl. 3. O sistemu filozofije kot celoti in resnici glej: *Hegel:* Enzyclopedie § 14, 15.

** Hegel: Phänomenologie des Geistes. (Felix Meiner Verlag 1952.) Za naše razmišljanje predvsem pomembno poglavje je: »Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität.«

*** Glej: *Hegel:* Phänomenologie des Geistes, str. 425.

harmonijo in blaženost. Kljub temu pa se moralna samozavest ne more odpovedati tej blaženosti, izvirajoči iz haromnije nje same in narave, saj je ta harmonija njen osnovni postulat in poslednji smoter vsake moralnosti kot izpolnjene dolžnosti. Moralna zahteva, vsebovana v zavesti dolžnosti, torej ne teži za tem, da bi bila zahteva, temveč, da bi se udejanjila. Tej zavesti je po eni strani osnova to *nasprotje* dolžnosti in narave, po drugi strani pa zahteva po *harmoniji* obeh strani tega nasprotja kot *uresničeni* dolžnosti. *Prvo*, tj. nasprotje, je nujno, ker je za zavest dolžnosti sámo *narava tuja in ravnodušna*, hkrati pa je za to zavest nujno tudi to, da ji je le *njena* lastna vsebina — védenje dolžnosti — bistvena in narava nebistvena.* *Drugo*, tj. *zahteva po harmoniji*, pa je za to zavest spet nujno, zakaj ta smoter je zavesti dolžnosti imanenten. V tem smotru, tj. harmoniji, moralna zavest ni in ne more biti več do narave ravnodušna, saj vsebuje harmonija vso naravo, celotno dejanskost. To pa je prvo in nerazrešljivo protislovje antinomije moralne zavesti, ki se mu ta ne more izmakniti. V dejanskosti za sámo moralno zavest harmonije ni mogoče postaviti[1], zato jo le-ta postulira zunaj sebe, v neskončnosti; dejansko, tj. v resničnosti, je ta zavest v vrtincu tega protislovja. Ta premaknitev harmonije v neskončnost ji je potrebna tudi zato, ker se v svoji uresničitvi moralnost sama odpravi: če je namreč *zahteva* za harmonijo narave in dolžnosti uresničena, potem ta zahteva, ki je osnova moralnosti, ugasne. V harmoniji torej moralnost kot ta kategorična zahteva izgine, kakor izgine v moralnosti harmonija.** Ker je torej izpolnitev nedosegljiva, se postavlje kot neskončna naloga. Protislovja moralne zavesti se kopičijo: naloga naj bi ostala naloga in se vendarle uresničila.

Rekli smo, da se moralna *zavest* dolžnosti in *hotenja* te dolžnosti nanaša na nji sami nasproti postavljeno dejanskost. Ta se kaže v obliki mnogih naključnosti (raznih momentov in izsekov te dejanskosti), iz česar izhajajo tudi mnogoteri moralni odnosi in zato po vsebini določeni mnogoteri moralni zakoni, *mnoge dolžnosti*, ki so že vsebinsko določene in ima vsaka svojo konkretnost. Toda zavest dolžnosti je čista, tj. vsebinsko nedoločena zahteva ravnanja v skladu z moralnim imperativom (npr. Kantov kategorični imperativ ne opredeljuje nobena vsebina), ker je nad vsako mogočo vsebino vzvišen. Toda moralnost je vendar vezana na *delovanje*. Delovanje pa se vedno neogibno nanaša samó na mnogotero strukturirano dejanskost in neogibno implicira mnogo različnih moralnih odnosov, ki so vsi nujno vsebinsko določeni in jih prav tako vsebuje moralna zavest. S tem se moralna zavest nujno razcepi in *podvoji:* prva je *čista* zavest dolžnosti, druga je zavest *vsebinsko določenih* mnogoterih dolžnosti. To pa »maže« čistost zavesti o dolžnosti in ta zato v teh vsebinsko določenih dolžnostih ne more biti dejanska in uresničena. Tisto, v čemer je dolžnost dejanska (vsebinska določenost), je zanjo sámo neresnično; tisto, v čemer

---

* *Hegel:* Kakor je nujna skušnja o disharmoniji obeh strani, ker je narava prosta, prav tako je tudi samó dolžnost tisto bistveno in narava nasproti nji tisto brez-osebstveno (das Selbstlose). (Prav tam, str. 426.)

* Glej: *Hegel:* Prav tam, str. 428.

pa je sama sebi resnična (njena čistost), ne more biti dejansko. Njena resnica je torej: biti dejanskosti *zoperstavljena* in od nje docela *prosta*, in hkrati vendarle *biti dejanskost*. Tako je spet zašla v nerazrešljivo protislovje. Prva zavest je ravnodušna do vsake določne vsebine, druga je neogibno vezana na vsebino. Ker je torej prva do druge *ravnodušna* in sama v sebi neomajna, druga pa kljub temu konkretna in *neogibna*, bi morala obstajati še ena, ki bi med njima posredovala. Ta postulirana »tretja« zavest je *sveti moralni zakonodajavec*, ta edini lahko posveti določene dolžnosti, ki so za čisto zavest brez vrednosti. Toda premislek pokaže, da je to samo prikrivanje stvari, in ni resno, zakaj moralna zavest čiste dolžnosti je sama sebi absolutna in zanjo je dolžnost absolutno samó tisto, kar sama ve kot dolžnost, in sveto samo tisto, kar je zanjo sveto; to pa je samó *čista dolžnost*, ki ne priznava nobene avtoritete kakega svetega moralnega zakonodajavca nad seboj, ker je avtonomna in torej svobodna.* To je novo in nerazrešljivo protislovje moralne zavesti. Ker pa ta protislovja morale krnijo in skrunijo njeno zavest in nedotakljivost, je morali oziroma etiki lastno *prikrivanje* teh protislovij. Tej potezi morale oziroma etike posveča Hegel v Fenomenologiji célo poglavje.** To prikrivanje vidi Hegel kot neogibno potezo same *moralne pojmovne vsebine kot take*. Nietzscheju pa se v njegovem času to kaže že v bistveno bolj ali celo do kraja zaostreni obliki.***

Hegel je neutrudljiv v ekspliciranju teh protislovij, ki jih vsebuje antinomija moralne zavesti. Za naš namen sedaj ni treba, da bi prikazali vsa protislovja *te* antinomije, kakor jih je pokazal Hegel. Ta protislovja, to in takšno razvitje te moralne antinomije, ki ruši vsako moralo, *je pravzaprav prodiranje moralne misli k svoji korenini*. Kar smo povedali doslej, je negativni moment *radikalizacije morale* oziroma praktične filozofije pri Heglu.

Omenili pa smo, da se je Hegel *zadovoljil* z razvitjem te antinomije, s to imanentno kritiko, s to specifično obliko radikalizacije morale in se pri tem »ustavil«. Naša naloga je torej ugotoviti, kako se je Hegel tu »ustavil«, zakaj se je »ustavil« in kaj pomeni tedaj *ta* radikalizacija.

Ta *»ustavitev«* se pri Heglu začenja z ugotovitvijo, da mora moralna zavest zaradi teh svojih protislovij opustiti *takšen* nazor o svetu, kateremu se kaže razdvojenost in nasprotje med moralno zavestjo in dejanskostjo, *in se umakniti* sama vase.**** S tem pa je že nekazana Heglova glavna

---

* Glej k temu odlomek v Heglovi Fenomenologiji, str. 440—441.

** *Hegel:* prav tam, str. 434—444.

*** *Nietzsche:* V celotnem razvoju morale ni nobene resnice: vsi pojmovni elementi (. . .) so fikcije, (. . .) vse oblike logike, ki so jih privlekli v to kraljestvo laži, so sofizmi. Same filozofe morale odlikuje popolna odsotnost vsake čistosti. (Nietzsche, Werke III, str. 756—7. Carl Hanser V., München.)

**** *Hegel:* V tem čisto moraličnem bitju (Wesen) pa se bližajo momenti protislovja, v katerih se podi to sintetično predstavljanje in dopušča tem nasprotnostim (die entgegengesetzten *Auchs*) slediti eno drugemu ne da bi te svoje misli združilo, ter vedno eno nasprotnost ločuje od druge in zamenjuje z drugo tako zelo, *da se mora zavest tu odpovedati svojemu moraličnemu zrenju sveta in se umakniti nazaj vase*. (Podčrtal I. U.) (Prav tam, str. 442.)

misel, ki docela dosledno sledi iz njegove misli *celote*. Zavest (oziroma duh) se tedaj vedno giblje le sama v sebi od manj razvitih k bolj razvitim stopnjam sama sebe v nenehnem kroženju, dokler se ne sklene v krog krogov. To, kamor se zavest po tem svojem krogu kot moralni nazor o svetu »odpravi«, to njeno višjo stopnjo imenuje Hegel v Fenomenologiji *vest (das Gewissen)*.*

Kot *vest* začne zavest oziroma duh svoje krožno gibanje na višjem krogu v svojem višjem liku, vendar z vsemi *odpravljenimi* (aufdehoben) in torej ohranjenimi elementi iz svojega nižjega kroga (npr. svoboda, avtonomija, dolžnost, harmonija itd.). Svojo višjo stopnjo je dosegel duh tu zato, ker je premagal na prejšnji stopnji nepomirljiva protislovja moralne antinomije biti in najstva,** kar Hegel formulira takole: »Protislovje moraličnega zrenja sveta *se razreši*, tj. razlika, ki ga je zasnavljala, se pokaže kot nikakršna razlika in se steče v čisto negativiteto; ta pa je prav osebstvo (das Selbst); enostavno *osebstvo*, ki je *čisto* védenje kakor tudi védenje sebe kot *te posamezne* zavesti.«***

Ko bo zavest izpolnila še ta krog *vesti*, se bo v okviru fenomenologije duha odpravila na svojo višjo stopnjo — religijo.

Moralna samozavest torej na tej stopnji *sama v sebi* odpravi razdvojenost narave (čutnosti in »sveta«, družbe) in čiste dolnžosti. S tem postane konkretni moralni duh, ki si ne daje praznega merila v *zavesti čiste dolžnosti*, ki bi bila postavljena proti *dejanski zavesti*, temveč sta čista dolžnost in nji nasprotna narava le odpravljena (in povzdignjena) momenta.**** Tudi razlikovanje in nasprotje dolžnosti do sebe kot *posameznega* proti dolžnosti do drugih, tj. občega, se na tej stopnji odpravi. *Kar dela posameznik zase, to je dobro tudi za druge, je torej obče.******* Če sta nemreč narava in čista dolžnost le *odpravljena* momenta v zavesti kot samogotovosti *vesti*, v tem osebstvu moralnosti, potem je za vest enako pomembno in veljavno njeno obče védenje (čista dolžnost) kakor tudi njeno vedenje dejanskih (mnogoterih vsebinskih dolžnosti). S tem se odpravi podvojeno zavest. *V dolžnost kot tisto obče v samem sebi vlaga to osebstvo (Selbst) vesti tisto vsebino, ki jo nahaja spet v samem sebi, jemlje jo iz svoje naravne individualnosti ter s tem vlaganjem izpolnjuje praznost čiste obče dolžnosti.* S tem jo ravno postavlja kot odpravljen moment. Prav tako pa je to osebstvo vesti prosto tudi vsake določne dolžnosti, ki bi hotela veljati za zakon, zakaj sámo v sebi ima osebstvo vesti veličanstvo abso-

---

* *Hegel: Čista vest* je, ki táko moralično zrenje sveta zavrača in zaničuje, vest je *sam v sebi* enostavni, sebe gotovi duh, ki brez posredovanja onih predstav neposredno vestno deluje in ima v tej neposrednosti svojo resnico. (Prav tam, str. 444.)

** Glej: *Hegel:* Prav tam, str. 445.

*** Glej: *Hegel:* Prav tam, str. 449.

**** Glej: *Hegel:* Prav tam, str. 446.

***** *Hegel:* ... kar stori posameznik zase, pride prav tudi občemu; bolj ko je skrbel zase, toliko večja je ne le njegova *možnost koristiti* drugim, temveč njegova *dejanskost* sama je le to, da bi bil in živel v povezanosti z drugimi; ... V izpolnjevanju dolžnosti do posameznika, torej do sebe, se tedaj izpolnjuje tudi dolžnost do občega. (Prav tam, str. 455.)

lutne neodvisnosti.* Šele *ta* in *takšna* samoopredelitev je zanjo absolutna dolžnost.

V celoti te Heglove misli pa se razkrivajo in dobivajo potrditev temeljni človeški in družbeni odnosi tega časa. Kaj je to *vlaganje* naravnih individualnih vsebin, ki so v subjektu vesti že prisotne, smo videli v III. poglavju tega spisa, ko smo obravnavali Kantovo moralo. To so temeljni odnosi, delovanje in ravnanje *določenega* nepoljubnega, pojmovno sicer vedno »enakega« individua. Kaj je ta »skrb zase, ki je obenem skrb za vse«; kaj je to »izpolnjevanje dolžnosti do sebe, ki je obenem izpolnjevanje dolžnosti do drugih«; kaj je ta »neodvisnost posameznika nasproti kakemu določenemu zakonu«; kaj je ta »samoopredelitev kot dolžnost«; kaj je vse to, o čemer Hegel govori, če ne *faktična morala*, in torej delovanje in odnosi nekega zgodovinsko prav določenega časa in prostora, *ki se prav tak*, le da iz drugega zornega kota v istem horizontu, kaže tudi v delih največjih političnih ekonomistov tega časa — v delih A. Smitha in D. Richarda (ima torej tudi v teh delih svojo samorazkritost) — in ki se v tem okviru imenuje tudi razviti liberalistični kapitalski proces? Ali ni v klasični politični ekonomiji, v tako imenovani *nacionalni* ekonomiji, npr. pri A. Smithu, ugotovljeno, da je kapitalski, tj. sodobni družbeni proizvodni proces *naravni proces*, katerega zakoni imajo veljavo naravnih zakonov? Ta »narava« je bila tako rekoč nekaj »umnega«. Potrebno je namreč samo spoznati zakone te »narave« in se jim podrediti. Različni motivi človeškega delovanja itd. so tu namreč med seboj v takem naravnem ravnotežju (torej »umno« urejeni), da korist posameznika ne more biti nasprotna koristi skupnosti, temveč jo prav podpira in veča. (Hegel pa pravi: izpolnjevanje dolžnosti do sebe je izpolnjevanje dolžnosti do drugih — do občega.) Zaradi te »umne« (»naravne«) uravnovešenosti je vsako samovoljno vmešavanje v te odnose od zunaj (npr. kot ukrepi državnega aparata) škodljivo in ustvarja nered, podira ravnotežje. Vsak posameznik naj dela in dosega maksimalno lastno korist in to bo obenem maksimalna korist skupnosti. Odtod znameniti *laisser faire*. (Hegel pa govori o absolutni avtarkiji.) V vse podrobnosti se tu ni mogoče spuščati.

O vsem tem se je Hegel jasno izrazil tudi v svoji »Enciklopediji«, kjer je v »filozofiji duha« absolutni duh kot objektivni duh najprej v podobi oziroma na stopnji *prava*, od koder se odpravi v *moralnost*, da bi se nazadnje oboje odpravilo in ohranilo na stopnji *nravnosti*, ki vsebuje *družino, meščansko družbo in državo*, torej vso obstoječo dejanskost. Tu pravi: »*Substanca*, ki se zaveda sebe kot *svobodne* in v kateri je absolutno

---

* *Hegel:* V dolžnost kot to obče in *po sebi* (Ansichsein) vlaga (osebstvo, das Selbst) vsebino, ki jo jemlje iz svoje naravne individualnosti; zakaj ta vsebina je v njem samem navzoča; ta vsebina postane po občem mediju, v katerem je, *dolžnost*, ki jo (osebstvo) izvršuje, in prazna čista dolžnost je prav s tem postavljena kot to odpravljeno (als Aufgehobnes) oziroma kot moment; ta vsebina je njena odpravljena praznost ali izpolnitev. — Prav tako pa je vest prosta vsake vsebine sploh; oprosti se vsake določne dolžnosti, ki naj bi veljala za postavo (zakon); v moči gotovosti same sebe ima (vest) veličanstvo absolutne avtarkije za zavezovanje in razvezovanje. (Prav tam, str. 456.)

najstvo prav toliko *bit*, je dejanska kot duh nekega ljudstva. Abstraktna diremcija tega duha je posameznitev v *osebe;* njihovi samostojnosti je (ta duh) notranja moč in nujnost. Oseba kot misleča inteligenca pa ve za to substanco kot svoje bistvo, preneha biti v tej vednosti akcidenca te substance, ima to substanco za svoj absolutni končni smoter v dejanskosti kot doseženo *tostranost*, kakor ga tudi s svojo dejavnostjo ustvarja, toda kot nekaj, kar že absolutno je; tako izvršuje brez izbirajoče refleksije svojo dolžnost kot to *svoje* in kot *obstoječe* in ima v tej nujnosti svojo dejansko svobodo.«* Nobenega postulata harmonije tu ni več treba, zakaj harmonija biti in najstva — uresničena moralnsot — je dejanska kot duh nekega ljudstva v njegovih osebah. Kaj ta odpravljena in takó ohranjena morala, ta »duh nekega ljudstva«, ta harmonija vsebuje, smo videli že v III. poglavju tega spisa. To ni nič drugega kot samorazkritost faktično obstoječega, faktična zgodovinsko in prostorsko določena *dejanskost*, ki v tej samorazkritosti potrjuje sámo sebe. V »duhu« nekega ljudstva«, kar pomeni v njegovih faktičnih odnosih, diferenciranosti, dejavnosti, ravnanju, odločitvah itd. nahaja duh samega sebe in v tem potrjuje. Prav to pa deje misliti Marxu, prav tu mu nekaj ni tako sveto in harmonično. Tega sedaj tu nikakor ne navajamo kot kritični očitek Heglu, temveč samo kot opozorilo, da je vsaka velika zgodovinska filozofska misel *misel zgodovinskega sveta*, ne pa poljubna filozofova domislica.

Pot Heglove misli od *nasprotnosti* čiste zavesti dolžnosti in narave (tj. čutnosti in »sveta«, družbe), preko *razvitja* te antinomije v vsa njena protislovja, do *odprave* (Aufhebung) te antinomije v pomiritvi in združitvi njenih polov in s tem potrditvi in ohranitvi vse pozitivne obstoječe morale, je s tem končana. Ob vsakem temeljnem filozofskem vprašanju se giblje Heglova misel v podobnih krogih, dokler v krogu vseh tej svojih krogov ne *zapopade* v sebi kot absolutnem pojmu vseh pozitivnih vsebin sploh, da jih kot take, tj. kot svoje momente, potrdi. Rezultat Heglove misli celote je: absolutni duh v vsem, kar je, spoznava samega sebe in se v vsem hoče.

Kljub vsemu pa Hegel vendar ni potrdil vsega, kar preprosto tudi je. Misel celote kot absolutnega duha potrjuje samo to, kar je *umno* in *nujno*. do naključnosti in nebistvenosti je ravnodušna. Kako je mogoče in kaj pomeni ta razlika med *nujnim* in *naključnim*? S tem smo zadeli na neko vprašanje, ki je ostalo Heglu skrito, oziroma sploh ni moglo postati vprašanje: *kakšna je narava biti tega naključnega, ne-umnega, ne-nujnega, nebistvenega*. Temu se moramo poskusiti sedaj približati.

V prejšnjih poglavjih smo ugotavljali, da je vsaka morala kot taka le samorazkritost danega obstoječega in ga v tej samorazkritosti potrjuje in ohranja. Korektiv je morala kot to obče lahko samo *naključnostim* in *nebistvenostim*. Občo moralo lahko izpolnjuje vsakdo le s svojo faktično dejavnostjo, s tem, kar v bistvu že je. To pa je samó tisto, kar zavestni subjekt (tj. ljudje) počne, kar dela, kakor se odloča in vêde, torej celotna vsebina njegove individualnosti, »čutnosti«, tj. družbenosti. Principi nje-

* *Hegel:* Enzyclopädie, § 514.

govih faktičnih dejanj, odnosov in odločitev, kolikor so obči, tj. *bistvo* njegovega individualnega bivanja, (kolikor je obče) se mu kaže in razkriva kot nekaj, kar je *dolžan* delati — kot dolžnost —, da bi v celotnosti vseh odnosov sploh mogel kot tak obstajati. Hoče torej to, kar v bistvu že je. Iz tega se zdi nerazumljivo, zakaj se mu tedaj dolžnost kaže kot *nasprotna* tej njegovi individualni dejanskosti — pod postavko seveda, da ga *ta* in *takšna* njegova *individualna* dejanskost *zares v celoti zajame*, tj. da je tako opredeljen, *opredeljen po bistvu*. Najprej zato, ker mora vsak težiti pred vsem drugim za tem, da bi omogočal in ohranjal samega sebe s pomočjo drugih: *mora jih jemati za sredstvo*. Naravnan je tedaj najprej k sebi — *sebično*. Vendar samega sebe ne more ohranjati in omogočati, če jemlje druge *samó* za sredstvo in če postane to obči zakon; zakaj tedaj bi tudi sam bil zgolj sredstvo drugim. Skupnost, ki jo omogoča ideja, ideja obče volje kot *bistvo* individualnega, se torej ohranja le, če jemlje subjekt druge za sredstvo *in obenem tudi za smoter*. To je v Kantovi morali jasno utemeljeno. Toda v mnogoterih subjektovih odnosih ni nikjer absolutno gotovega merila, ki bi mu pokazalo, kdaj je s svojim delovanjem prekoračil *obče priznano mero sebičnosti;* tega merila tudi ne določa sam samovoljno, temveč je določeno s celotnstjo odnosov vseh subjektov. Tak način določanja te mere je npr. lahko kapitalski proces. Po tistem *sebičnem* momentu svojega ravnanja in dejanja, v katerem je usmerjen k sebi, v ohranitev te *samó svoje enkratne posameznosti*, je delujoči subjekt nenehno v možnosti, da ta moment *razširi*, da je čez obče dopustno mero sebičen in tako daje prednost in večji pomen tej *svoji enkratni posameznosti* kot pa obči ideji, občestvu, ki ga nosi njegova morala kot ideja dolžnosti. S tem pa podira osnovo, na kateri je kot individum sploh mogoč, in zato ga zadeva moralna obsodba, ki si jo najprej sam izreka v obliki »grizenja vesti« (vest mislim tu v običajnem, ne v prej obravnavanem heglovskem pomenu) in potem tudi moralna obsodba drugih v obliki moralnih sankcij ali celo pravnih ukrepov, zakaj za občo idejo v njem samem, za njegovo *bistvo* je njegova *enkratna končna posameznost* nebistvena in naključna. Ker ima torej po tej svoji iz svoje *enkratne posameznosti* izvirajoči sebičnosti vedno možnost razširiti to sebičnost in ker se šele in samo v nji vidi kot *on sam*, je njegova zavest o dolžnosti — *občа ideja* — ki se je sam udeležuje in se vidi po nji omogočen, nenehno v nasprotju s to njegovo *enkratno končno posameznostjo*, ki je za idejo nebistvena, gola naključnost in zanjo nepomembno odmikanje od nje. Subjekt je tedaj podvojen in razdvojen na to, kar je po obči ideji, in to, kar je kot enkratna končna posameznost. In kot *enotnost* te podvojenosti ostaja človek opredeljen tudi pri Heglu, podvojenost je nenehna osnova te enotnosti.

V tej nenehni človekovi razpetosti med vzvišeno občo idejo (v njem samem seveda), ki jo tu obravnavamo kot dolžnost, in sebičnostjo, ki je pravzaprav njegova in samo njegova konkretna enkratnost, končnost in posameznost, je človek po tem, kar je *zares samo njegovo in enkratno*, čista naključnost in nebistvenost, tako rekoč utelešeni greh, utelešena nenehna moralna krivda, nemoč, slabost, napaka, skratka *madež*. V svoji

faktični enkratni končni eksistenci pa je človek taka naključnost, krivda in greh *le v luči ideje* (tu jo obravnavamo kot dolžnost, moralo) *kot obče in nujne*, ideje, ki kot njegovo bistvo v njem samem neskončno *presega* njegovo enkratnost in naključnost. Vse kršenje in odmikanje od ideje (dolžnosti) izvira tedaj iz te enkratnosti, končnosti in konkretnosti človekove eksistence, ki je v luči čiste ideje zgolj madež. Pred bogom je človek vedno grešen, tudi pred današnjimi mrtvimi bogovi.

Kako je glede tega pri Heglu? *Bistvo* človeka zanj ni človekova naključna enkratnost, končnost in čutnost, temveč *umnost*, duh, ki nahaja sebe tudi v čutnosti kot individualnosti duha — duh je v individue *posameznjen* in takó njihovo bistvo. *Enkratnost in končnost* tega individua kot posameznjenega duha, tj. *njegova smrtnost*, je tej umnosti, duhu, absolutni ideji docela nebistvena in naključna in vse, kar iz te enkratnosti izvira, je zanjo brez pomena in bi prav tako lahko tudi ne bilo, kakor sedaj je.*

Končnost in smrtnost posameznega je po Heglu samo v tem, da ne ustreza svojemu pojmu: »Posamezno sámo zase ne ustreza svojemu pojmu; ta omejenost njegovega bivanja je njegova končnost in njegov propad.«** Očitno je tedaj, da je tudi pri Heglu ta *absolutna človekova posameznost*, tj. njegova enkratnost, končnost in torej *smrtnost*, zgolj *neustreznost*, nekaj, kar *ne ustreza pojmu*, kot idealni vsebini *ideje*, ki se v človeku upodablja in je tako dejanska. To ne velja le za ljudi, temveč za vse predmete, za vso naravo. Iz tega pa se nam je pokazala neka nepričakovana in sedaj še nedoločna razlika med človekovo posameznostjo kot *individualnostjo občega (posameznjenega absolutnega duha)* in njegovo *absolutno posameznostjo* kot konkretno enkratnostjo, končnostjo in *smrtnostjo*. Ta je v Heglovem sistemu celote *neustreznost* in zato *nebistvenost*. Nam pa ostaja tu vprašanje, ali človekovo bistvo, opredeljeno kot posameznjeno obče, ni »pravo bistvo« oziroma »celotno bistvo« človeka, ali ne sega človeku do dna.

Ko postane torej zavest o dolžnosti, tj. morala oziroma etika, *radikalna* in gre tej obči ideji do konca ter ugotovi, da je vsebina ideje sama čutnost in narava, samó ta njena *individualnost* sama (videli smo, da je Hegel do tega prišel), je morale oziroma posebne praktične filozofije *konec*. Urejen in trden »svet« bi se moral sedaj mahoma razleteti in vse bi moralo obviseti nad breznom. Toda to se ne zgodi, ta možnost se niti kot možnost ne pokaže in se tudi ne more pokazati, *če seveda zanemarimo ono nebistvenost in neustreznost, ki se je pokazala prej*. Ne more zato,

---

* Glej: Enzyclopädie, § 6, § 113. Hegel interpretira tu svoj stavek: »Kar je umno, je dejansko, in kar je dejansko, je umno.« Iz tega lahko vidimo, da je zanj človekova *absolutna posameznost* in enkratnost, torej človekova neogibna *končnost in smrtnost* nasproti obči ideji, ki je tudi le v tem človeku kot individumu dejanska, docela nepomembna, zgolj možnost, ki lahko je ali pa tudi ne, je torej za idejo le madež in napaka. Prav na tej točki se je postavil Heglu nasproti Kierkegaard s poudarkom človekove enkratne, končne in smrtne eksistence.

** *Hegel:* Enzyclopädie § 312.

ker je sama narava in individualna čutnost (»svet«, družba), tj. vsa dejanskost, že prej in od vsega početka le duh, ideja, umnost. Ko se torej pokaže in izkaže vsebina obče ideje kot »narava« in se le-ta pokaže in izkaže kot povnanjena absolutna ideja, kot povnanjeni absolutni duh, tedaj absolutni duh v svoji povnanjenosti spozna samega sebe ter s tem odpravi to neznansko razliko. Ali z drugimi besedami in bliže našemu dosedajnemu razmišljanju: izhajajoč iz morale kot take in nji *imanentnega* nasprotja biti in najstva (čiste dolžnosti in narave), se je prebil Hegel do vpogleda, da to nasprotje ni nikakršno nasprotje. S tem je prišlo na dan tisto, kar je bilo za moralno zavest kot tako, tj. v Kantovi in s tem v vsej evropski morali, implicitno in prikrito — *identiteta najstva in biti.* Antinomija morale s svojimi nerazrešljivimi protislovji se sesuje, na njeno mesto pa stopi DEJANSKA IDEJA. V nji ni več razcepa in ne protislovja. *Dejanska ideja* ni tako nemočna, da bi bila zgolj najstvo in ne že dejanska.* Ideja je v dejanskosti in dejanskost je v ideji — *oboje* je eno. To je vsa radikalizacija morale, tj. praktične filozofije v svojem negativnem in pozitivnem momentu, kakor se je izvršila pri Heglu.

Tako smo torej morali nazadnje priti do te *dejanske ideje*, ki je vsa *resnica* kot sistem in celota (»Das Wahre ist das Ganze«), *resnica* pa je ustrezanje objektivitete pojmu, ne pa ustrezanje posameznih vnanjih reči človeškim predstavam, kar je samó pravilnost. Dejanska ideja je opredeljena kot *absolutna enotnost* pojma in objektivitete in *ta enotnost* je njuna ustreznost in resnica. Ideja kot absolut tudi ni to ali ono, temveč je *obča in ena*, ki se sama v sebi člení v sistem določnih idej, katere se spet vračajo vanjo. Zato je ideja najprej samo ena in obča *substanca*, vendar je njena razvita *dejanskost subjekt* in tako *duh*** »Idejo lahko razumemo kot *um* (to je pravi filozofski pomen za *um*), dalje kot subjekt-objekt, kot *enotnost idealnega in realnega, končnega in neskončnega, duše in telesa*, kot *možnost, ki ima sama v sebi svojo dejanskost*, kot to, česar

---

* *Hegel:* »Dejanskosti umnega pa se že postavlja nasproti predstava, da niso ideje in ideali nič drugega kot himere in da je filozofija sistem takih izmišljotin, kakor tudi narobe, da so ideje in ideali nekaj preveč izvrstnega, da bi bili dejanski, ali pa nekaj preveč nemočnega, da bi si pridobili dejanskost. Toda ločevanje dejanskosti od ideje je posebno priljubljeno razumu, ki ima sanje svojih abstrakcij za nekaj resničnega in se ponaša z *najstvom*, ki ga posebno rad predpisuje tudi na političnem področju, kakor da bi bil svet nanj čakal, da bi zvedel, kakšen *naj bi* bil, pa ni; *ko bi (svet) bil tak, kakršen naj bi bil, kaj bi bilo tedaj s staromodno modrostjo njegovega (tj. razumskega) najstva.*« (Podčrtal I. U.)

»Če se razum obrača s svojim najstvom proti trivialnim, vnanjim in minljivim predmetom, ureditvam, stanjem itd., ki imajo lahko tudi za določen čas, za posebne kroge veliko relativno veljavo, tedaj ima lahko tudi prav in lahko v takem primeru najde mnogokaj, ker ne ustreza občim pravilnim določilom; kdo bi ne bil toliko pameten, da ne bi v svoji okolici videl marsičesa, kar zares ni tako, kakor naj bi bilo? Toda ta pamet nima prav, če si domišlja, da bi se znašla v interesih filozofske znanosti. Le-ta ima opraviti samo z idejo, ki ni tako nemočna, da bi bila samó najstvo in ne dejanska; ima tedaj opraviti z neko dejanskostjo, na kateri so tisti predmeti ureditve, stanja itd. samo površna vnanja stran.« (Enzyclopädie § 6.)

** Glej *Hegel:* Enzyclopädie § 213.

narava je *pojmljiva samo* kot *eksistentna itd.*, ker so v nji vsebovani vsi odnosi razuma, vendar v njihovi neskončni vrnitvi in identiteti v sebi.«*

Absolutna in dejanska ideja kot dejanskost sámorazvite polnosti vseh svojih vsebin (absolutnega pojma in njegove objektivitete), ki je kot takšno samogibanje utemeljena na svojem *začetku (biti)*, utemeljuje sedaj kot *tak konec*, tj. *rezultat*, nazaj svoj začetek. Začetek kot temelj zahteva sam spet utemeljitev, in utemeljuje ga njegov konec; samo zato je to gibanje sámo v sebi krožeče in utemeljujoče se gibanje: utemeljenost konca v začetku *(v prvem)* in povratna utemeljenost začetka v koncu (v *poslednjem*, ki se spet na svoj način kaže kot *prvo)* — celota kot krog krogov. Začetek kot temelj in tisto prvo je *bit* kot popolna praznost — *nič*. *Konec* kot razvita polnost začetka je *absolutna ideja*, v katero je bit kot začetek in temelj *prešla* in sama postala utemeljena v nji in po nji.**

Samo iz te osnove lahko izhaja Heglova misel in je mogoč sleherni moment te subjektivitete, tega v *sebi krožečega duha*, ki mu Heglova misel sledi; torej tudi tisti krog, na katerem se absolutna dejanska ideja oziroma duh kot objektivni duh giblje in kaže v podobi *moralnosti in odpravljene moralnosti*, kar smo doslej obravnavali. Zaradi te Heglove zasnove mora odpasti sleherno najstvo, sleherna etika oziroma praktična filozofija kot posebna sfera. Zato pri Heglu ni kake posebne »Etike«, ni posebnega *praktičnega uma*, ki bi se razločeval od *teoretičnega* uma, kot npr. pri Kantu.

V dejanski ideji je — pri Kantu še v neskončnost postulirana — harmonija *že* dejanska. Odslej se z najstvom lahko ubada in muči le še abstraktni *razum*, ki se zato obrača le k nebistvenim naključnostim. Razumevanju celote absolutne dejanske ideje se lahko približamo tudi s premislekom te Heglove razlike med umom in razumom, kar nam bo morda odprlo pot k Marxovi misli.

Celota kot dejanska ideja (um, duh) je *absolut*, je substanca in subjekt vsega, kar je, *absolutna subjektiviteta*. Postavljena je torej kot tisto *prvo* in poslednje, po katerega bivajočosti biva vse, kar je, ker je v njenem absolutnem pojmu zajeta vsa dejanskost, ki je le vnanjost absolutnega pojma. Vsa dejanskost je torej dejanskost ideje, *uma*, duha kot absolutne subjektivitete. Vse torej, kar razum lahko obravnava kot svoj objekt, vse, kar je sploh mogoče v tej *razumski relaciji* subjekta (tj. abstraktnega razuma) in objekta (posameznega ločenega predmeta), je torej *že postavljeno* po tem *umu* — celo razum sam. Vsa predmetnost je le *povnanjenost* in s tem drugobit duha oziroma uma samega, je postavljenost in posredovanost, ni kaj samostojnega in neodvisnega. Skratka, razum ima samo tiste in takšne predmete, ki jih je in kakor jih je v in po človeku ustvaril bog-um-duh. V abstraktnosti razumske relacije subjekta in objekta, kjer posamezni abstraktni razum obravnava posamezen in ločen predmet, ra-

---

* *Hegel:* Enzyclopädie § 214.

** Glej k temu *Hegel:* Wissenschaft der Logik, I. knjiga (Verlag Ph. Reclam), poglavje: »*S čim moramo začeti znanost?*« (Posebno strani 73, 75, 77 in 78, kjer pravi: »Začetek vsebuje torej oboje, bit in nič; je enotnost biti in niča.«)

zum sam ne more videti, kaj je na tem njegovem predmetu zares dejansko, tj. nujno in umno, in kaj je *nedejansko*, tj. naključno in nebistveno, ne-umno. Toda ustvarjalni bog-um-duh ni nekaj, kar bi bilo od individualnih in dejavnih dejanskih subjektov različno, tuje in drugo, njim transcendentno in od njih neodvisno. Nasprotno, kot njihovo *bistvo* ima svojo dejanskost *samó* v njih in *samó* v njih in po njih deluje, ustvarja in *postavlja* vse, kar je za te žive individualne subjekte sploh lahko objekt in kar lahko potem kot ločeno analizirajo in raziskujejo s svojimi *znanostmi* itd. To pomeni, da so dejanski subjekti, tj. delujoči ljudje, šele dejanskost *absoluta* kot ideje, uma, duha. Tvornost, ustvarjalna sila in volja tega *absoluta*, dejavna v teh subjektih kot *njihova dejavnost*, ta totaliteta *subjektivitete* v svojem procesu, ki ga Hegel vidi kot zgodovinsko gibanje in samopostajanje, *ustvarja* in *postavlja vse* objekte, vso predmetnost in naravo. Ta *subjektiviteta* subjektov je obenem objektiviteta objektov — skratka to, kar omogoča *vso dejanskost* — in šele v tem pomenu je absolut, bog, duh, um, ideja, absolutni pojem itd. *Vse objektivno torej ustvarjajo in postavljajo dejavni subjekti po svoji subjektiviteti* (tj. duhu), in šele to, kar duh po njih samih ustvari, kar naredi in postavi z njihovo dejavnostjo skozi vso zgodovino, je lahko *predmet razuma*, tj. predmet analize v posameznih znanostih. Zato vse razumsko z razumom samim vred (kolikor je to sposobnost konkretnih posameznih subjektov) postavlja razumu *um*.

Prav v pojmovanju te *dejavnosti* in *dejanskosti* je Marx Heglu najbližji in obenem od njega najbolj daleč.

Morali smo pokazati celotno zasnovo Heglove misli, da bi mogli razumeti naš posebni problem — radikalizacijo morale pri njem. Zunaj tega sistema celote, sama zase, *ta* radikalizacija ne pomeni ničesar, zato je tudi ne moremo nekritično vključiti v kakšen drug miselni sklop.

Ob vsakem koraku, ki smo ga napravili v dosedanjem izvajanju, smo vedno zadevali na Heglov sistem duha kot celoto in krog krogov, na absolut kot idejo, um, duh, pojem, kar je vedno vsa dejanskost. Ljudi kot posamezne individue smo videli kot *posameznjenega duha* oziroma um, ki je njihovo bistvo. Naravo (čutnost, »svet«, družbo), tj. vse dejansko, smo videli kot povnanjenje absolutnega duha, ki v svoji drugobiti nahaja sebe itd. Skratka, nenehno se je postavljala pred nas ta absolutna ideja oziroma duh s svojim sistemom in zbujal s svojo vsiljivostjo odpor, *iz katerega prihaja sedaj na dan že dolgo zadrževan ugovor in vprašanje*, ki utegne pokazati vse to premišljevanje in mišljenje (Heglovo in naše, ki smo mu doslej sledili) kot prazno in docela nebulozno, docela nesmiselno in samovoljno, če ne najdemo odgovora nanj. Ta ugovor in vprašanje se torej glasi: je že res, da Hegel nenehno govori le o tem absolutnem duhu, absolutni ideji, absolutnem pojmu itd. in da se mu vse, kar pove, kaže takšno le v tej luči. Hegel govori o vsem tem kot o nečem, kar je, kar je dejansko; še več, kar je v vsem dejanskem najprej in najbolj dejansko in po čemer je dejansko šele vse drugo. Mi pa v dosedanjem izvajanju sprejemamo vse to kot samoumevno. Toda vse to

bistroumno dialektično izvajanje, zaradi katerega imamo sicer lahko Hegla za genialnega, ves ta Heglov sistem je že v svoji zasnovi brez pomena, če ne vemo, *zakaj* je to tako pri Heglu, predvsem pa, ali vse to z absolutnim duhom tudi zares je tako. Kaj pa, če je ta absolutni duh in dejanska ideja kot tisto najbolj dejansko v dejanskem Heglova čista izmišljotina, čista in docela samovoljna postavka? Kako naj bi bila *naravo* in vsa *dejanskost* le duh in po duhu? Kaj če smo naivno nasedli šarlatanu in spretnemu čarovniku besed in misli? Kako ugotoviti, kaj je pri vsem tem »resnično«, in predvsem, zakaj je treba nujno in neogibno v vsem dejanskem videti le idejo, um, duha kot najvišjo dejanskost? Ali res ni mogoče drugače? Odgovor, da so pač tako in podobno mislili vsi veliki misleci tja do Platona in da je Hegel samo povzel vse njihove misli, nam nič ne pomaga, ker se navsezadnje lahko vsi skupaj motijo in jim mi sedaj nekritično sledimo; predvsem pa s tem, da vsi tako mislijo, še ni gotovo, da je nujno tako treba in edino mogoče misliti, oziroma da je vsaj *bilo* treba tako misliti. Še celo pa ne vemo, čemu bi nam bilo treba danes, tj. po sto petdesetih letih, ponovno premlevati vse to. Kaj ima navsezadnje vse to opraviti z našim današnjim življenjem?

Vprašanje je tedaj najprej: kaj menimo, kadar rečemo *dejanskost*? In drugo vprašanje: kaj je v dejanskosti tisto, kar jo dela za dejanskost in kakšen je pomen tega temelja v sistemu celote pri Heglu?

Dejanskost imenujemo najprej vse, kar je, kar ni zgolj mišljeno ali zgolj mogoče; torej vse tisto, kar *je* (biva) tudi zunaj našega dojemanja, v resnici, tj. vse bivajoče v celoti. V ožjem pomenu imenujemo *dejanskost* tudi nekaj dejanskega, neko posamezno reč ali stvar kot dejansko.

V tem pomenu se dejanskost ne razločuje od stvarnosti, resničnosti, bivanja, »biti«, eksistence itd., preprosto tega, kar je, tj. *bivajočega*. Vendar je nekaj, kar pomen dejanskosti bliže določa in ga ločuje od pomena bivajočega sploh. Beseda *dejanskost* je v neposredni zvezi z besedami *dej, dejanje, delovanje, dejavnost* in je iz njih izvedena. Pomen dejanskosti prihaja torej iz pomena deja, dejanja, delovanja, dejavnosti. Kaj pomeni *dej*? Dej pomeni to *delujoče* v nekem delovaiju ali dejavnosti. Dej je tedaj tista moč, zmožnost, ki na neki način v nečem ali na nekaj *deluje* in spravlja tako neko podobo, obliko, lik v pričujočnost, tj. oblikuje *nekaj*, kar bo po dokončanem oblikovanju stalo tu v svoji podobi, bo navzoče, bo v resnici, bo dejansko. Tako opredeljeni *dej* pomeni tisto, kar v metafiziki pomeni *vzrok*. *Dej je vzrok, vzročnost*. Vzrok je vzročen, povzroča; dej dejaven, delujoč. Oboje pomeni tu isto.

Iz tega pomena *deja* kot vzroka je torej določen pomen *dejanskosti*. Kot smo videli, imenuje v delovanju dej pravzaprav *način pri-hoda, predstavljanje oziroma pri-vajanje* nečesa v navzočnost (pričujočnost) njegove podobe. To, kar je na *ta način* pričujoče, torej bivajoče, *je pričujoče po deju* (vzroku) *in v tem pomenu dejansko*. To, kar je pričujoče po deju, je torej *udejanjeno* (ali povzročeno). Ker smo rekli, da je vse bivajoče, vse, kar je, dejanskost, *je* tedaj vse bivajoče le kot *udejanjeno*. Kadar rečemo *dejanskost*, mislimo torej bivajoče v celoti ali posamezno kot *ude-*

janjeno, tj. povzročeno (po-vzroku), kar je pravi in pristni pomen dejanskosti v nasprotju z *bivajočim*, ki neposredno ne pove načina prihoda v bit. Pri tem nikakor ne smemo pozabiti, da je bivajoče kot dejansko pravzaprav *u-dejanjeno;* ta »u-« pomeni tisti »prostor«, *kamor* nekaj prihaja in potem *tu* je — torej resnico kot navzočnost. Drugi del besede (u-)»*dejanjeno*« pa označuje torej *način prihajanja, način postavljanja* v resnico, tj. v pričujočnost.

Tudi Hegel misli bivajoče (v celoti) kot dejansko in torej udejanjeno po deju. Vendar si tega ni poljubno domislil ali zamislil, temveč je *moral* tako misliti, ker je ta pomen bivajočega usoden za evropsko zgodovino od Grkov naprej in še vedno zadeva tudi nas danes.

To lahko pokažemo ob nekem odlomku iz Heglove »Fenomenologije«, ki smo ga izbrali tudi zato, ker vidimo v njem zametek celotne Marxove misli, kar nam odpira pot v jedro njegove misli. Ta odlomek je Heglova analiza odnosa med gospodarjem in hlapcem. Tu razvija Hegel v skopih besedah celotni pomen pojma »*delo*«. Glavno, kar se za naš namen iz te analize kaže, je, da je *človek* kot *delavec* (Hegel pravi tu »hlapec«) v neposrednem odnosu s stvarskostjo (Dingheit), s *predmetom*, na katerega je tako rekoč privezan. Ta predmet si podreja, ga preoblikuje, deluje nanj in se s tem *delovanjem* na predmet, s svojim delom in v svojem delu povnanja v ta *predmet* ter vidi v tem *predmetu* samega sebe v svoji drugobiti, vidi in spoznava v svojem delu-predmetu samega sebe. Delo kot neposredno delovanje je tedaj tista *oblikujoča sredina* njega samega in predmeta, »... čista za-sebnost (Fürsichsein) zavesti, ki stopa v delu iz sebe v element trajanja; delujoča zavest prihaja s tem do zrenja samostojne biti *kot same sebe*.«*

Če tega povnanjenja sebe v predmet ne skušamo razumeti v individualno-psihološkem pomenu, ker ni tako mišljeno, temveč ga mislimo v bistvenem, tj. metafizičnem pomenu, potem tu ne gre le za posamezni predmet ali posameznega delavca. *Predmet* je mišljen *kot predmet* v njegovi pred-metnosti, delavec pa kot delujoči subjekt v njegovi sub-jektiviteti; oboje zajema vse, *kar sploh je*. Samo po tej *dejavnosti ljudi* kot »negativni sredini« oziroma »oblikujočem delovanju« *je* tedaj vse, *kar je*, in to je dejanskost v prej opisanem pomenu. Toda iz te Heglove analize sledi še nekaj več. Hegel pravi namreč, da prihaja ta delujoča *zavest* po svojem delu *do same sebe*, do svoje za-sebnosti (Fürsichseins). To pomeni, da je oblikovanje predmeta *obenem* tudi prihajanje k sebi — *samopostajanje*. To je pri tem poglavitni moment. Delo kot *oblikujoča sredina* je to samo zato, ker je samopostajanje delujočega v predmetu in obenem postavljanje predmeta po delujočem. *To delovanje kot delo je tedaj udejanjenje dejanskega, ki je vsa dejanskost.* Ali moremo danes misliti to drugače, ali ni to za nas danes prav tako neogibno in usodno, kot je bilo za Hegla, če pomislimo, da je tudi tista zadnja vesoljska meglenica in tisti najdrobnejši delček v atomu nekaj dejanskega in šele tako predmet oziroma objekt za človeka, torej le po dejavnosti!

* Glej ves ta odlomek v »Fenomenologiji« str. 148—149.

Toda sedaj se moramo predvsem vprašati, *kaj* je za Hegla tisto delujoče *tega* delovanja, kaj je v tem delovanju zares delujoče. Vprašujemo torej po »bistvu« deja. S tem prehajamo k drugemu prej postavljenemu vprašanju.

Videli smo, da je pri Heglu delovanje kot delo tista sredina, po kateri sam človek in njegov predmet *postaja*, vendar tako, da dela, deluje človek (delavec) sam. Če sedaj vprašujemo, *kaj* je dej tega delovanja, tedaj se zdi, da je to ta človek.

Toda človek je v celoti samogibajočega in samorazvijajočega se duha le *posameznjen duh*, ki ima kot to obče v ljudeh kot individuih svojo resnico, kakor je tudi resnica teh ljudi duh. Delo kot oblikujoča sredina subjekta in njegovega predmeta je *subjektiviteta* subjekta ali *objektiviteta* objekta. Ta pa je zapopadena kot duh in *njegovo samogibanje je tisto pravzaprav delujoče v delovanju ljudi, tj. dej*. Zato tudi je duh bistvo *vsega* dejanskega kot udejanjenega po duhu (tj. po deju kot najvišjem), kakor je bistvo obenem tudi resnica biti.

Tako se pri Heglu *duh* kaže kot *dej*. Ker pa je absolutni duh kot sebe zavedajoča se absolutna ideja tisto *poslednje* in rezultat, ki je utemeljen na biti kot svojem začetku in tistem prvem; in ker to poslednje kot rezultat obenem utemeljuje nazaj svoj začetek, je absolutni duh *causa sui*,* čisti dej, actus purus, *čista vzročnost* in najvišje bivajoče. To vsebuje in postavlja struktura *vsakega delovanja*. V delovanju — smo rekli — je namreč neogibno nekaj, kar deluje: to delujoče kot moč in zmožnost. To smo imenovali dej, vzrok. Neogibno je sedaj, da je dej »pred« tistim, kar ta dej pred-stavi, u-dejanji; tj. »pred« tistim, kar je »po« deju. *Dej* ima samó takó primat; pri Heglu je v njem samem njegov začetek. Primat ima pred dejanskim kot u-dejanjenim, je temelj dejanskega kot bivajočega. Temelj bivajočega pa je v metafiziki vedno bit. Bit kot temelj (Grund, ratio) bivajočega je tedaj *stopila* ven kot čisti dej, actus purus, čista vzročnost causa sui. Ker pa je dej v bivajočem kot dejanskem tisto bivajoče, ki ima primat, dobi »bit« pomen tega najbolj bivajočega prvega bivajočega; ker je to *najbolj* bivajoče, je pravzaprav *bivajočost* bivajočega, tisto, po čemer bivajoče biva. Bit se kaže samó še kot bivajočost — torej *izgine v bivajočosti*, ki utemeljuje sama sebe. Takó sama sebe utemeljujoča bivajočost je mišljenja iz delovanja kot *dela duha*, torej tiste sredine, ki se je izkazala pri Heglu kot *absolutna subjektiviteta*, tj. absolutni duh kot sebe vedoča *ideja*. V nji je *izginila* bit, vanjo se je odpravila — *izmaknila*. Bit kot temelj ima sedaj pomen deja kot absolutne subjektivitete *duha* oziroma *ideje*. To je pomen Heglovega *idealizma biti*.

Da pa je *dej* kot tisto prvo ravno *duh* (um, ideja, pojem, absolutno védenje), se pokaže samó, *če se pomen biti razkrije kot trajna navzočnost*. *Pravo* védenje oziroma znanje v tistem pomenu, ki ga ima pri Heglu, je lahko le védenje občega v individualnem, oziroma individualnega, kolikor je obče. Tisto »absolutno individualno« in končno smo videli, da je le

* Vzrok samega sebe.

nebistvena naključnost in ne more biti »predmet« pravega védenja. *Pravo* védenje je zato le pojem kot to občе, pojem kot védenje samega sebe — samozavedanje. Pojem je element védenja občega in samó to v njem vedeno *(to je njegova vsebina)* je tisto *trajno* v minljivem individualnem oziroma pojavnem. *Trajanje* kot *trajnost* pomeni *nenehno navzočnost*. Vsebina pojma oziroma ideje, tj. *duh*, je zato tisto *trajno* v minljivem ali naključnem; kot to *trajno* je *temelj* minljivega in ga nenehno *utemeljuje*, kar tu pomeni: prevzema vlogo deja (dejavnika) dejanskega. Ta utemeljujoči dej kot to *trajno navzoče* daje in omogoča navzočnost vsemu, *svojo* navzočnost pa ima po samem sebi (causa sui). Kot to v tem pomenu trajno navzoče ima in lahko prevzame *pomen biti kot trajne, nenehne navzočnosti*. Ta pomen biti kot *navzočnosti* vključuje najprej neki *pomen časa (večna sedanjost)*, ki ostaja tu nedoločen. Obenem pomeni *navzočnost* toliko kot *pred-očnost* nečesa v »izgledu« za pogled: bit kot to omogočujoče, ki omogoča »izgled« in pogled, lik in vid. Lik *(idéa)* kot tisto, kar je temu vidu dostopno, je spet tisto trajno v minljivem pojavu tega lika. Lik in vid v združenosti je pomen gledanja.* Bit kot navzočnost, tj. pred-očnost, vključuje torej tu ta pomen gledanja. *Na času in gledanju temelji ta pomen biti kot trajne navzočnosti*. Primat deja kot *duha (uma, ideje, pojma)* se torej kaže *v luči pomena biti kot trajne navzočnosti v gledanju*. Ta opis tega pomena biti naj velja tu le kot odprto vprašanje, ne že zadovoljiv odgovor.

Opisani *pomen biti* v Heglovi metafiziki je tista edina luč, v svetlobi katere vidi Hegel vse, kar je in kakor je. Iz nje in v nji sploh šele moremo *razumeti* Heglovo misel v celoti in posamezne momente te celote. Z dosedanjim razmišljanjem smo se morda temu razumevanju nekoliko približali. Pravim morda, ker ne vemo ne za izvir *podvojenosti* v biti na bit esence in bit eksistence, ne za izvir opisanega pomena biti. Odkod to, da se bit (esse) kaže oziroma skriva v *ideji*, v *umu*, v *subjektiviteti kot bivajočosti*? To nenavadno pomembno vprašanje v odnosu do vse filozofije ostaja tu odprto. Odprto ostaja tudi vprašanje *absolutne posameznosti* kot končnosti in *smrtnosti* individua, ki je za idejo nebistvena in naključna; kakor je tudi zveza med tema dvema vprašanjema le nedoločna slutnja.

Doslej smo zasledovali moralo kot moralo, tj. etiko oziroma praktično filozofijo od Kanta do Hegla. Tu pa se nam je naša pot nenadoma izgubila: postala je tako »široka«, da je zajela ves horizont. Rekli smo namreč, da je morala oziroma etika s svojo sebi imanentno *zahtevo* po resnicoljubnosti in spoznanju resnice, ki ji je lastna že od Sokrata naprej, pro, drla do svojega korena, postala radikalna. V tem prodoru je sama sebe odpravila v svoji *posebnosti*, ker je spoznala, da v tej svoji posebnosti in omejenosti ni mogoča. Če se namreč zares nanaša na *vse* človekove odnose, vedénje in ravnanje, če, skratka, zajema *vse delovanje*, in je *vse, kar je*, le delovanje ali po delovanju (iz-delek, pred-met, objekt), kar se

* Vid in gledanje tu ne razumem v psihološkem pomenu, temveč v ontološkem pomenu.

je najjasneje pokazalo pri Heglu, tedaj zajame vase *totaliteto*, celotno *dejanskost*. Zaobjame torej ves horizont dejanskega kot u-dejanjenega. Tako se torej po obsegu zenači s tistim pomenom, ki ga ima tradicionalna ontologija, ki obravnava vprašanje bivajočega kot takega in v celoti. Bivajoče v celoti pa je pri Heglu (in tudi že prej) *dejanskost*, Wirklichkeit, ens creatum. Prav s tem in v tem pa tudi je na neki način *konec po-sebnosti* praktične filozofije in obenem je tudi nekako ohranjena v totaliteti.

To pa nas spravlja v zadrego glede nadaljevanja našega premišljanja. Naš namen je bil govoriti o morali, tj. etiki kot praktični filozofiji, zasledovati njeno »pot« v evropski misli, sedaj pa se nam je ta omejitev nenadoma zgubila. Pri Marxu že skoraj da ni več sledu o kaki etiki oziroma *posebni* praktični filozofiji, ki bi stala poleg *posebne* teoretične oziroma *spekulativne* filozofije. »Oboje« je tako »zlito«, da brez nedoslednosti niti ni več mogoče govoriti o »zlitosti« »obojega«, npr. o Marxovi »praktično-teoretični« filozofiji, to se je pokazalo že pri obravnavanju Heglove misli. Kot bomo videli, velja podobno tudi za Nietzschejevo filozofijo.

Ne preostaja nam torej nič drugega, kot da obravnavamo temeljne filozofske koncepte, tj. metafizične ontološke strukture pojmovanja bivajočega v celoti še pri Marxu in Nietzscheju, kakor smo morali to storiti že pri Heglu. Iz tega bomo morda jasneje kot iz etike oziroma praktične filozofije spoznali, kako je s človekovo *praktičnostjo*, kar tu seveda ne pomeni »spretnosti« ali »ročnosti«.

Radikalizacija »praktične« filozofije pri Marxu se temeljito razločuje od radikalizacije »praktične« filozofije pri Heglu in je vendar na neki način radikalizacija istega. Ta razlika prihaja jedra filozofske misli enega in drugega.

Videli smo, da se pri Heglu kaže postulat prihodnje (pri Kantu še neskončno daljne) *harmonije* ideje čiste dolžnosti (moralnega imperativa) in dejanskosti kot nekaj, kar že je, zakaj ideja se mu kaže kot *že* dejanska ideja. Hegel je s tem izrekel tisto najbolj notranje jedro vsake morale: samopotrditev danega obstoječega. Marxu pa je taka razrešitev tega nasprotja, ki se izteka v že obstoječo harmonijo, očitno neresnična in zgodovinsko zlagana. Zato mu tudi očita pozitivizem in laž principa.*

Za Marxa ni nobene harmonije med idejo in obstoječo dejanskostjo. Ni je zato, ker se mu obstoječa dejanskost ne razkriva le kot človekova vnanjost, kot človekovo v proizvodnji opredmeteno in v predmetu potrjeno rodovno bistvo, temveč kot človekova predmetna vnanjost, ki je človeku obenem *odtujena* in v tej odtujenosti osamosvojena v predmet-subjekt (kapital); kaže se mu kot sprevrnjenost odnosa med subjektom in objektom. Če pa se mu kaže dejanskost sama tako sprevrnjena, potem razrešitev ne more biti ne v neskončnost postulirana harmonija ideje s *takšno* dejanskostjo (pri Kantu), ne že obstoječa harmonija ideje s *takšno* dejanskostjo, že dejanska ideja (pri Heglu), temveč *mnogo radikalnejša*

---

* *K. Marx:* Ekonomsko-filozofski rokopisi III, 5; Rani radovi (1961), str. 289.

zahteva po odpravi takšne sprevrnjene kapitalske dejanskosti. Ta zahteva je jedro revolucionarne *praktično* kritične akcije — revolucije, ki namerava zlomiti in odpraviti celoto obstoječe sprevrnjene dejanskosti. To je tedaj Marxova *»praktična« filozofija,* ki je v svoji *zahtevi* do kraja zaostrena in *radikalna.*

Zahteva, o kateri govorim, po Marxu ne prihaja v obstoječo dejanskost od zunaj, kot kaka abstraktna ali izmišljena želja ali misel kakega modreca, temveč se poraja v dejanskosti sami.

Tradicionalna morala, ki ima najvišji izraz v Kantovi morali oziroma praktični filozofiji, je postavljala proti dejanskosti svojo zahtevo kot najstvo, toda izkazalo se je, da je to nasprotje zgolj nekaj vnanjega, ker je najstvo v bistvu absolutno konformno z bistvom dane obstoječe dejanskosti, »prihaja« iz nje same kot njena samorazkritost in samopotrditev, to se je jasno pokazalo pri Heglu. Sedaj pa smo rekli, da nahaja Marx v dani dejanskosti sami *zahtevo,* ki se zdi, da je *radikalno postavljena* proti tej dani dejanskosti, ker ji gre za spremembo »bistva« te dejanskosti. Kako pa je mogoče, da iz »dane« dejanskosti »prihajajo« tako diametralno različne in *nasprotne* si »zahteve«?

Da bi mogli odgovoriti na to vprašanje, si moramo ogledati jedro Marxove filozofske misli. Jedro te misli sestavljajo trije neločljivo povezani in sprepleteni momenti:

1. *delo* z vso diferenciranostjo svojih pomenov in pojavnih oblik za razliko od *proizvodnje;*

2. *alienacija* kot odtujitev za razliko od povnanjenja kot opredmetenja* oziroma objektiviranja;

3. *revolucija* kot negiranje danega obstoječega za razliko od pozitivizma in potrjevanja obstoječega; — Marxova XI. teza o Feuerbachu in v nji zajet odnos do vse prejšnje filozofije.

Vse troje je povezano kot tisto, kar sodi v bistvo človeka, kakor ga razume Marx. Prvo je osnova celotni Marxovi misli; je tisto, po čemer je vse, kar je, dejansko; je *princip (ἀρhé)* Marxovega *materializma,* ki se prav s tem bistveno razločuje od vseh prejšnjih materializmov — tudi Feuerbachovega.

Oglejmo si Marxovo pojmovanje *dela.* Če prebiramo »Kapital«, vidimo, da je *vse,* kar Marx v tem svojem glavnem delu obravnava, na neki način *delo* ali pa je zasnovano na *delu.* Že v prvem stavku pravi: »Bogastvo družb, v katerih vlada kapitalistični način produkcije, je ‚ogromna zbirka blaga' . . .«** Vsako blago pa je produkt človeškega *dela,* opredmeteno *delo.* Takó *uporabnost* kakor *vrednost* blaga je zasnovana na *delu.*

---

* Opozarjam, da pomen *opredmetenja,* kako ga rabimo v tem tekstu, nima zveze s pomenom »popredmetenja« ali »*opredmetenja*« kot posedovanja različnih predmetov standarda in porabe, ki je pri nas postal domač zadnje čase. Prav tako pa tudi ne pomeni »človeka spremenjenega v predmet«, kar se tudi često sliši.

** *K. Marx:* Kapital str. 43, Cank. z. 1961.

Vrednost kot tisto, kar je skupno vsemu blagu, je »gola strdina človeškega dela ... *opredmeteno* ali *materializirano* abstraktno človeško delo.*

Prav tako je tudi denar kot splošni ekvivalent menjave (npr. zlato) le »trdina dela«** in »cena je denarno ime dela, ki je opredmeteno v blagu«.*** V določenih družbenih odnosih dobe blago naravo kapitala: »Cirkulacija blaga je izhodišče kapitala.« Kapital sam v vseh svojih oblikah (bančni, denarni, konstantni, variabilni itd.) ni nič drugega kot opredmeteno nakopičeno *delo*,**** kot zasebna lastnina proizvodov tujega dela. Torej je tudi zasebna latsnina opredmeteno *delo*. Prav tako tudi dobiček od kapitala, vse oblike rente, delavska mezda itd. Celotna družbena enostavna in razširjena reprodukcija kot proces akumulacije kapitala temelji na delu. Še več, vse, kar sploh *je*, temelji na neki način na človekovi dejavnosti.

Ko obravnava Marx v »Nemški ideologiji« Feuerbachovo pojmovanje čutnega sveta, pravi med drugim: »Feuerbach ne vidi, da čutni svet, ki ga obdaja, ni kaka od vekomaj neposredno dana, vedno sebi enaka stvar, *temveč je produkt industrije* in družbenega stanja; in sicer v tem pomenu, da je zgodovinski produkt, rezultat dejavnosti cele vrste pokolenj ... Celó predmeti najpreprostejše ‚čutne gotovosti' so mu dani samo po zgodovinskem razvoju in trgovskem prometu.« Toda ne le ta vsakdanja in groba čutnost, temveč: »Tudi ‚čista' prirodna znanost dobiva svoj smoter kakor tudi svoj material (tj. predmete raziskovanja — op. I. U.) šele s trgovino in industrijo, s *čutno dejavnostjo ljudi*. Ta dejavnost, to nenehno *čutno delo (Arbeiten) in tvornost (Schaffen), ta prdukcija je do te mere osnova (Grundlage) celotnega čutnega sveta*, kakršen sedaj je, da bi naletel Feuerbach na velikansko spremembo, ne le v naravnem svetu, temveč kmalu ne bi našel več ne človeštva (Menschenwelt) ne svoje zmožnosti zaznavanja, še več, niti svoje eksistence, če bi ta dejavnost prenehala le za eno leto.«(...) »On torej nikoli ne pride do tega, *da bi čutni svet dojel kot* celotno živo čutno dejavnost individuov, ki ga sestavljajo ...***** (vse podčrtal I. U.).

Če ne gledamo na notranje razlike, *je* vse, kar je, (kot človekov predmet, objekt, tj. nekaj, kar *JE le v odnosu* do človeka) le po človekovi de-

---

* *Marx:* Kapital, str. 47. (Marx ločuje med abstraktnim in konkretnim delom. *Konkretno delo* je kot delujoče *povzročanje* določeno s *snovjo*, željeno *obliko* produkta, in z uporabnostjo — *smotrom* produkta. Torej so v konkretnem delu — proizvajanju — združeni vsi štirje vzroki: povzročujoči, snovni, oblikovni in smotrnostni vzrok. Za abstraktno *delo* pa so zadnji trije vzroki nebistveni, abstraktno *delo* je zgolj čisti povzročujoči vzrok, čisto delovanje)

** *Marx:* Kapital, str. 106.

*** *Marx:* Kapital, str. 116.

**** *Marx:* Ekonomsko-filozofski rokopisi: Kapital je *nakopičeno* delo (»Določena količina nakopičenega dela v rezervi« — A. Smith). Rani radovi, str. 179.

***** *Marx:* Nemška ideologija, Rani radovi (1961) strani 365, 366, 367, 368. Primerjaj tudi odlomek na str. 361.

Prevod iz srbohrvaščine je vsklajen z originalom: za *vse* odlomke iz »Ideologije« z MEV 3, Dietz V. 1962 Berlin; za *vse* odlomke iz »Ek.-fil. rok.« z »Fruhe Schriften«, Cotta V. 1962 Stuttgart.)

javnosti (delu ali proizvodnji). Kako naj to misel razumemo, ne da bi zašli v subjektivizem, bomo videli kasneje.

Do kraja posplošeno torej lahko rečemo: *predmet, tj. objekt kot tak, JE po človekovi dejavnosti* pa naj bo to *delo ali proizvodnja*. Predmetnost predmeta je dejavnost. Toda to je le ena stran, stran *predmeta* oziroma *objekta*.

S tem, da se človek kot delavec z delom povnanja v svoj predmet (da se v predmetu opredmeti), ki se mu v kapitalskem procesu odtuji v kapital, *ustvarja preko svojega odtujenega opredmetenega dela — kapitala — tudi samega sebe*, seveda kot delavca, se reproducira kot delavec. Vse njegove lastnosti in zmožnosti niso nič drugega kot v kapital odtujeno, človekovo opredmeteno delo: deloma prejšnjih generacij, deloma njega samega.*

Z opredmetenim delom (seveda delavskim) pa se reproducirajo tudi kapitalisti, ki so prav tako kot delavci le sredstvo kapitala.** *Delo* torej *omogoča* življenje vseh individuov dane družbe. Človeški rod kot celota (če zanemarimo za trenutek notranje razredne razlike) omogoča sam sebe s svojo dejavnostjo in je hkrati subjekt te dejavnosti.***

Ta dejavnost (kot delo ali proizvodnja) je pri Marxu tudi osnova zgodovine in šele s pojmovanjem dela oziroma proizvodnje kot *poti* samopostajanja človeka in njegovega »sveta« se je odprl Marxu iz človeškega bistva izvirajoči pogled na zgodovino kot pot učlovečevanja človeka po samem sebi.****

Tako je torej pri Marxu človekova dejavnost (kot delo ali kot proizvodnja — to razliko bomo še pokazali) *princip* in osnova vsega dejanskega, tisto, po čemer *je* in *kar je* ne le objekt, temveč tudi subjekt. Subjekt in objekt *postajata* v subjektovi dejavnosti, ki je odnos in vez med njima. Tudi za Marxa je torej celota bivajočega *dejanskost* v tistem pomenu, ki smo ga omenili pri obravnavanju Hegla. Kar ju razločuje, je pojmovanje »pravega« *deja* te dejanskosti. Toda o tem kasneje.

Bistvo subjekta kot tisto, po čemer *je* subjekt, kar ga dela za subjekt, *subjektova temeljna struktura*, ki jo imenujemo *subjektiviteto subjekta*, je pri Marxu *dejavnost* subjekta.***** Ta pripada subjektu, tj. človeku kot

* *Marx:* »Sam delavec je kapital, blago.« (Ek.-fil. rok. II, 1. Rani radovi, 1961, str. 231.) Glej k temu tudi odlomek iz Kapitala I, str. 644, C. z. 1961.

** *Marx:* Kapital, str. 174.

*** *Marx:* Prav v obdelavi predmetnega sveta se zato človek šele dejansko potrjuje kot *rodovno bitje*. Ta produkcija je njegovo dejavno rodovno življenje. Po nji se narava kaže kot njegovo delo (Werk) in njegova dejanskost (Wirklichkeit). Predmet dela je zato *opredmetenje človekovega rodovnega življenja:* s tem, da se ne podvoji le — kot v zavesti — intelektualno, temveč dejavno, dejansko podvoji in tako sam sebe gleda v svetu, ki ga je ustvaril sam. (Ekon.-fil. rok. I. 4; Rani radovi, str. 216.)

**** Glej *Marx-Engels:* Nemška ideologija, str. 360, Rani radovi; Sveta porodica, str. 149, Kultura Beograd, 1959.

***** *Marx:* Ko dejanski, telesni človek, ki stoji na trdni okrogli zemlji, ki vdihava in izdahava vse naravne sile, *postavlja* svoje dejanske predmetne *bistvene sile* s svojim povnanjenjem kot tuje predmete, tedaj ni to *postavljanje* subjekt; to je subjektiviteta *predmetnih* bistvenih sil, katerih akcija mora biti zato tudi *predmetna*.

rodovnemu bitju in je zato lastna slehernemu individumu rodu. Ker pa je ta *dejavnost* (delo oziroma proizvodnja) kot subjektiviteta sredina in enotnost subjekta in objekta, zakaj v dejavnosti sta združena, je obenem tudi tisto, po čemer *je* objekt objekt (predmet), kar ga dela za objekt, *objektova temeljna struktura*, ki jo imenujemo *objektiviteta objekta*. *Subjektiviteta* in *objektiviteta* pomeni zato *absolutno isto*. Če bi izrazili to v Kantovem jeziku, bi rekli, da je subjektiviteta tisto *transcendentalno* kot »zakon« subjekta in objekta.

Celotni Marxov opus je pravzaprav eksplikacija in razvitje struktur *subjektivitete* subjekta oziroma *objektivitete* objekta kot dela ali proizvodnje. Vsa novoveška metafizična misel eksplicira strukture subjektivitete subjekta.

Če govorimo o Marxovem pojmovanju človeške čutno praktične *dejavnosti*, moramo strogo razločevati dva temeljno različna pomena te *dejavnosti*. V okviru kapitalskih odnosov ima človeška praktična dejavnost značaj *mezdnega dela* oziroma *odtujenega dela*. Sama beseda kaže na nekaj, »od česar« se je delo odtujilo, kaže na nekaj, »čemur« je potem tuje. To nekaj bomo imenovali *proizvodnja*, (često pravijo praksa), ki je ne razumemo v običajnem pomenu npr. obstoječe industrijske, kmetijske itd. produkcije (ta je v strogem pomenu delo). Razumemo jo kot *možnost*, ki najprej delo sámo kot *odtujeno* omogoča, in potem kot *možnost*, ki je na neki način »zunaj« kapitalskih odnosov. Mezdno delo oziroma odtujeno delo pa bomo preprosto imenovali *delo*. Marx sam je pri rabi terminov za imenovanje te temeljne razlike, za katero smo tu izbrali termina *delo* in *proizvodnja*, često nedosleden; eno in drugo često imenuje z istimi termini.

Termina *delo* in *proizvodnja* imata torej v nadaljevanju vedno (razen v citatih seveda) *samo ta* pomen. S temi pomembnimi razlikami je v neposredni zvezi razločevanje *odtujenosti kot alienacije* (Entfremdung) in *povnanjenosti* (Entäussernug) kot *opredmetenja, objektiviranja, uresničevanja*.

Ko smo obravnavali Heglovo pojmovanje dela (odnos hlapca do predmeta), smo videli, da mu je predmet vnanjost delujočega subjekta in le-ta se *povnanja* v predmet. Prav v tem je videl Marx veličino Heglove »Fenomenologije«.*

Tudi za Marxa se delujoči človek povnanja v predmet. Toda tu se Marxu razkriva nekaj, česar Hegel še ni mogel videti: *predmet, v katerega se človek povnanja, se obenem s povnanjanjem človeku odtuji*. To je Marxov temeljni vpogled, po katerem se Marx tu loči od Hegla in ki ga je obširno razvil v svojih delih. To je vpogled v razliko med *povnanjanjem* v predmet (opredmetenje, objektiviranje) in *odtujitvijo (alienacijo)* človeka v predmetu; prvo kot bogatenje in rast — *samopostajanje* — človekovega bistva, drugo kot *siromašenje* človekovega bistva (pavperizacija v *bistvenem* pomenu).**

Ek.-fil. rok. III. 5, Rani radovi, str. 285.

* *Marx:* Ekon.-fil. rok., III, 5; Rani radovi, str. 282.

** *Marx:* Ekon.-fil. rok., I, 4; Rani radovi, str. 210—211.

Človekov predmet, v katerem uresničuje človek sam sebe, pa se po Marxu *odtuji* človeku samó v določenih zgodovinskih družbenih delovnih odnosih. Te označuje v Marxovem času *zasebna lastnina delovnih sredstev, delovna sila kot blago in blagovni značaj produkcije*. To so osnove kapitalskega procesa. Produkcijo organizira kapitalist, lastnik delovnih sredstev. Njegov motiv pri tem ni zadovoljevanje človekovih potreb, temveč večanje kapitala, zato je le sredstvo (agent) večanja kapitala, kakor je tudi delavec le sredstvo in pritiklina kapitala. *Subjekt vsega družbenega gibanja v danih odnosih zato ni človek* (ne kot delavec ne kot kapitalist), *temveč kapital kot odtujeni in osamosvojeni človekov predmet-subjekt*. Ta sprevrnjenost odnosa, ko se človekov predmet, tj. opredmeteno delo odtuji in osamosvoji v predmet-subjekt in si podredi dejanski subjekt v golo pritiklino, predikat, objekt, je temeljni značaj *obstoječe dejanskosti*, ki je Marxu *brezumna*. Če je Heglova umnost (ideja, duh) v identiteti s to sprevrnjeno dejanskostjo, tedaj po Marxu samo zato, ker je sama sprevrnjena umnost.

Sedaj pa se moramo vprašati, na osnovi česa je mogel Marx v nasprotju s Heglom in tudi vso klasično nacionalno ekonomijo uvideti, *da je delo kot delo povnanjanje, objektiviranje človeka v predmetu in obenem tudi odtujevanje človeka*. Popolnoma odklanjamo razlago, ki bi hotela Marxa narediti pometnejšega in genialnejšega od njegovih predhodnikov. Pa tudi z golim preučevanjem empirije ni mogoče priti do tako fundamentalnega vpogleda, ker moremo v empiriji kaj najti samo, če vemo, kje in kako iskati, samo če imamo primerno luč; zakaj niti dejstev ni, če ni neke luči, v kateri se kot *takšna* dejstva kažejo.

Da bi se približali odgovoru na to nenavadno pomembno vprašanje, ki pravzaprav zasnavlja celotno Marxovo misel, se moramo vrniti k Heglu. Duh in *samogibanje duha*, ki je dejanski le v dejanskih individuih, *je za Hegla tisto pravzaprav delujoče* v delovanju ljudi — tj. »pravi« dej, temelj (Grund, ratio) vsega. Zato je za Hegla *duh* bistvo vsega dejanskega kot udejanjenega, kakor je tudi bistvo delujočih ljudi. *Marxu pa se duh (um, ideja, zavest, absolutni pojem) kaže kot nekaj, kar ni več ne substanca ne subjekt ne absolut, temveč zgolj še predikat čutnega, dejavnega materialno-proizvajajočega »pravega« subjekta — človeka;* — torej kot nekaj zgolj odvisnega, izvedenega, nesamostojnega, brez svoje zgodovine, gola abstrakcija in prav nič več temelj (Grund, ratio).* S tem je bil duh (um, bog) dokončno vržen s prestola, na katerem je imel že dolgo *primat* kot

---

* *Marx:* Ker torej niti dejanski človek kot tak in zato tudi narava — človek je človeška narava — ni bil (pri Heglu — op. I. H.) postavljen kot subjekt, temveč samó abstrakcija človeka, samozavest, zato je stvarskost. (Dingheit — tu ima isti pomen kot predmetnost — op. I. U.) lahko le samozavest, (stvarskost je) enaka *povnanjeni samozavesti*, in stvarskost je postavljena s tem povnanjenjem. Docela naravno je, da ima živo, naravno, s predmetnimi, tj. materialnimi bistvenimi silami opremljeno in obdarjeno bitje, prav tako tudi *dejanske naravne* predmete svojega bitja, kakor je tudi njegovo samopovnanjanje postavljanje dejanskega sveta, toda v obliki vnanjosti, sveta, ki torej ne pripada njegovemu bitju, sveta, ki ga prevladuje. Ekon.-fil. rok. III, 5; Rani radovi, str. 284—285.

prvo in najbolj bivajoče bivajoče, ki omogoča bivanje vsemu, kar je, na njegovo mesto pa je stopil *človek*. Človek torej sedaj ni več posameznjen duh, temveč duh sam je le *predikat* (ne pa več substanca-subjekt) dejavnega, dejanskega, čutno-predmetnega, materialno proizvajajočega človeka kot edinega in »pravega« subjekta. Ta neznanski *prevrat*, na katerem sloni vsa nadaljnja evropska misel, se je v svojem dogajanju pokazal najprej pri Feuerbachu in Marxu.

Prevrat je v tem, da je *duh (oziroma ideja)* izgubil pomen temelja in da je zavzela to mesto faktična *človekova* čutna, predmetna, materialna (v nasprotju z zgolj duhovno) proizvognja; da se je duh kot temelj človeka in tisto »nadčloveško« v človeku kot čutnem bitju (čutnost je veljala prej vedno za manj vredno, animalno) pokazal le še kot človekov predikat in je postal s tem človek s svojo proizvodnjo sam sebi temelj — *samoustvarjalec*. Temelj je bil — kot smo videli — *duh* (um) kot dej (vzrok) dejanskega kot udejanjenega (povzročenega), ki je sam sebe utemeljeval; dej kot *causa sui* oziroma *actus purus*, ki ima v metafiziki značaj *biti*. Sedaj pa, ko se je kot »pravi« dej *pokazala človekova* čutno-predmetna, materialna dejavnost, ko je ta dej *človekova* bistvena moč (potenca), ima bit sicer še vedno značaj *temelja*, vendar je njen pomen spremenjen. Zakaj bivajoče se v tem, *da je* in *kaj je* (esse existentiae in esse essentiae), *kaže* (torej JE) le v luči določenega pomena biti (esse) kot *trajne navzočnosti*.

Samo v luči spremenjenega pomena biti kot temelja (deja, vzroka) se je lahko človek kot čutno-predmetno bitje pokazal Marxu kot edini subjekt in samoustvarjalec, duh (um, ideja, pojem itd.) pa samó kot njegov predikat. Brez *obrata v pomenu biti* Marx nikoli ne bi bil mogel zagledati *človeka* kot samoustvarjalca in *»boga«* kot njegovo delo; ta prevrat bi ne bil mogoč.

Ker torej v človeku ni več dejaven duh, ker človek ni več ustvarjen od boga, se človek ustvarja sam, človek je avtokreator. Zgodovina ni več pot samogibanja duha, temveč kot samopostajanja človeka. Ko je padel duh s prestola absolutnega subjekta, se je pokazal kot subjekt človek, ki ustvarja sam sebe in vso svojo *predmetnost*, vso objektiviteto; oziroma določneje: ko se je *človek* pokazal kot predmetno-proizvajalno bitje, kot dejanski avtokreator in subjekt, je padel bog-um-duh z »nebeškega prestola« mrtev na zemljo. Toda čeprav mrtev, je še vedno bog, in pri Marxu ima prav določen pomen kot mrtvo opredmeteno človekovo delo, *odtujenó* v osamosvojeni predmet-subjekt — kapital.

*Šele z lučjo tega prevrata osvetljena obstoječa dejanskost se Marxu lahko kaže kot sprevrnjena, se človek te obstoječe dejanskosti — namesto kot zavestni, dejavni samoustvarjalec in subjekt — kaže kot pritiklina itd.** Namesto na človeških potrebah zasnovanega *proizvajanja* kot samopotrje-

---

* *Marx:* Biti radikalen, pomeni zgrabiti stvar pri korenini. Korenina pa je za človeka človek sam. (...) Kritika religije se končuje z naukom, da je *človek najvišje bitje za človeka*, torej s kategoričnim imperativom *zrušiti vse odnose*, v katerih je človek ponižano, zasužnjeno, zapuščeno, prezirano bitje... (H kritiki Heglove filozofije prava, Rani radovi, str. 89; Frühschriften, str. 497.)

vanja svojega bistva nahajamo sedaj *delo*, ki ni postavljeno iz človeških potreb in zanje, temveč ga postavlja *kapital* kot odtujeno in nakopičeno (tj. preteklo, mrtvo) človeško opredmeteno delo, ki ima sedaj značaj osamosvojenega predmeta-subjekta. Tako se sedaj kaže, da to odtujeno mrtvo delo vlada nad živim delom — človekom; *da je torej delo (ne proizvodnja) kot povnanjanje in objektiviranje človeka obenem odtujevanje človeka.*

Pri Heglu je *dej* kot *temelj* vsega *duh* (um, ideja, pojem itd.) kot absolutna *subjektiviteta* subjekta, ki zajema vso bit, kar pomeni, da bit *preide* (se izmakne) v *pojem* (idejo, duh): *bit kot temelj* (Grund, ratio) preide v vse utemeljujočo bivajočost, pokaže oziroma skrije se v podobi absolutnega pojma oziroma ideje, uma, duha, in ta kot *čisti dej* oziroma *causa sui* utemelji nazaj svoj temelj. Ta *prehod* biti v subjektiviteto absolutnega pojma oziroma ideje je *idealizem biti.*

Pri Marxu pa pojem, ideja, um, duh itd. nima več substancialnega značaja, ni več subjekt (pod-stat), temveč je subjekt čutno-predmetni *človek*. Njegova subjektiviteta je na *potrebi* zasnovana čutna, materialna *proizvodnja* in ta je temelj vsega dejanskega v tem, *da* je in *kaj je*. Ta *materialna človekova* predmetna proizvodnja je prevzela zato vlogo *temelja*, vlogo *deja*, kot prvega bivajočega, tj. bivajočosti bivajočega kot dejanskega. *Bit* vsega zato pri Marxu nima več pomena *postavljenosti* po absolutnem *pojmu* oziroma *ideji*, temveč je *postavljenost* po človekovem *delu* (v dani obstječi — kapitalski — dejanskosti) ali *proizvodnji* (v bistveni človekovi *možnosti*). V zadnjem navedenem odlomku iz »Ekonomsko-filozofskih rokopisov« pravi Marx nedvoumno, da je človekovo »samopovnanjenje postavljanje dejanskega sveta«. Bit kot temelj ima torej pri Marxu v obeh primerih pomen postavljenosti: v *obstoječem postavljenost* kot *delanost*, v *možnosti* postavljenost kot *proizvedenost*; oboje je namreč način postavljanja (udejanjanje). Človek kot samoproizvajajoče se bitje (kar pomeni ves človeški svet) ima po Marxu vzrok (dej) svoje biti v svoji proizvodnji in kot tak je causa sui. Bit kot *temelj* (dej dejanskega) se torej *kaže in prehaja* v *postavljenost* in *temelji* na človekovem postavljanju (delu ali proizvodnji), ki je v obeh primerih — aktualno in v možnosti — subjektiviteta subjekta. Ta *prehod* biti kot temelja v *postavljenost* (dejanskost) in utemeljenost postavljenosti na predmetnem, materialnem *postavljanju (človekovem* delu ali proizvodnji, udejanjanju) je *Marxov materializem biti.*

Samo v luči določenega pomena biti kot trajne navzočnosti se bit kaže in prehaja (izginja) v subjektiviteto *ideje* oziroma *pojma*, toda samo v luči določenega *drugačnega* pomena biti se sama kaže in prehaja (izginja) v subjektiviteti človekove čutno-predmetne, materialne proizvodnje. Pri Marxu in pri Heglu je zato tisto, kamor bit prehaja — *subjektiviteta subjekta*, in ta utemeljuje svoj temelj — bit.

Tako je torej pomen biti tista *luč*, ki omogoča gledanje vsega v tem, *da je* in *kaj je*, torej glede na eksistenco in esenco. Kako bi mogel Marx (če zavrnemo razlage, ki slonijo na domnevni Marxovi večji genialnosti) zagledati čutno-predmetnega proizvajalnega rodovnega človeka kot edini

subjekt in samoustvarjalca, če ne v luči spremenjenega pomena biti, v kateri se mu je kot *tak* šele pokazal? Vse Marxove poglavitne misli so mogoče samo v luči obrata pomena biti.

Spremenjenega pomena biti sedaj še ne moremo tematizirati. Nedvomno je le to, da spremembe in obrata pomena biti, o katerem govorimo,, ne moremo pripisati ne Feuerbachu ne Marxu ne komurkoli drugemu, ker je očitno, da je ta spremenjeni pomen tista luč, v svetlobi katere oba vse vidita, kar vidita in kakor vidita. Ta *usodni* pomen biti in njegovih obratov, ki je luč vse metafizike, je torej tisto zadnje, česar smo se sedaj lahko le dotaknili kot nečesa, kar se tiče človeka samega v bistvu in čemur so vsi misleci in vsi ljudje vedno sledili. Spremenjenemu pomenu biti, ki o njem govorimo, sledi vsa evropska misel po Heglu do danes.

Vprašanje, »kakšen« je ta spremenjeni pomen biti, ostaja za sedaj odprto. Vidimo sicer, da je Marxu omogočil opisani prevrat nasproti Heglu in s tem nasproti vsej 2000-letni filozofski tradiciji. Ne vemo pa, od kod izvira ta obrat v pomenu biti — esse. Temu obratu je — kot bomo videli — sledil tudi Nietzsche in seveda tudi drugi ljudje, saj se to ne tiče le mislecev. To je skratka *obrat, ki označuje čas po Heglu do danes*, torej sploh ni poljuben in ne prihaja od te ali one filozofske osebnosti.

»Ortodoksni marxisti« bi seveda prav lahko razložili izvir tega obrata, če bi sploh sprejeli to vprašanje za resno vprašanje. Rekli bi, da je pač kapital v svojem naraščanju (kot osamosvojeni predmet-subjekt) nujno spreminjal ljudi v delavce in ustvarjal tako proletariat kot svojega grobarja. Proletariat je iz nujnih protislovij kapitalskega procesa porojena zavestna sila in njegova realiteta je edino izhodišče in opora Marxove misli, tista realiteta v okviru kapitalskih odnosov, ki pripravlja v revoluciji *realen* prevrat vseh družbenih odnosov in je prav s tem realna osnova onemu obratu v filozofiji, v »teoriji« — to pa samo za tiste, ki stojijo na stališču proletariata. Potrdili bi to z dejstvom, da tega obrata v filozofiji pač ni bilo prej, dokler niso dozorele realne možnosti zanj — proletariat kot revolucionarni razred. Pravilnosti tega dokaza res ni mogoče spodbijati. Vendar se ne moremo znebiti nekega pomisleka. Vse to izvajanje namreč pozablja, da je *samo že omogočeno v svetlobi tiste misli* (tj. Marxove), *katere izvirno luč z vprašanjem šele iščemo*. Če je namreč vsa Marxova misel, skupaj s pravilno izpeljano razlago prejšnjega vprašanja, mogoča samo in edino v luči tistega obrata v pomenu biti, esse, potem ne moremo ničesar iz te misli, nobenega njenega pomenta vzeti za razlago tega obrata, ker tako ne odgovarjamo na postavljeno vprašanje in zamenjujemo ontološko raven z ontično. Poleg tega je očitno, da Nietzsche ne stoji na proletarskem stališču, pa vendar sledi obratu pomena biti.

Z vsem tem se je tedaj to vprašanje izkazalo težavnejše, kot se je sprva zdelo.

(Se bo nadaljevalo)